

ESTUDOS

AFRO ASIÁTICOS

CEAA 2006/1-2-3 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 28 - JAN-DEZ - 2006/1-2-3 AFRO-ASIÁTICOS

ITO SANTO DO OITO **MULHERES ÀS AVESSAS: ESCRAVIDÃO, GÊNERO E CRIME NO ESPÍRITO**
MOCRATA **SÉRGIO COSTA O BRANCO COMO META: APONTAMENTOS SOBRE A DIFUSÃO D**
A ELITES NEGRAS ORGANIZADAS NO RIO DE JANEIRO: OS MOVIMENTOS SOCIAIS NO PRO
E 1 JACQUES D'ADESKY RECONHECIMENTO E LIBERDADE DE REALIZAÇÃO - PARTE 1 JAC
RECONHECIMENTO, IGUALDADE, DISTINÇÃO E CONFORMIDADE - PARTE 2 JACQUES-D'AD
DO DE SERGIPE PAULO S. C. NEVES CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E LUTA ANTI-RACISTA NO
IN ALVES O RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS ENTRE AS DIFERENÇAS JOSÉ AUGUSTO L
LIVA A HISTÓRIA AFRICANA NOS CURSOS DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES. PANORAMA,
MIGUEL LOPES CULTURA ACÚSTICA E LETRAMENTO EM MOÇAMBIQUE: EM BUSCA DE FUN
ME MACUANE OS PARADOXOS DO DESENVOLVIMENTO À LA CARTE JOSÉ JAIME MACUAN
DO ROSA RIBEIRO PRIBUMI E NONPRIBUMI: COLONIALISMO E A CONSTRUÇÃO DO ESTAD



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 Desenvolvimento Institucional
Paulo Elpídio de Menezes Neto

Pró-Reitor de Graduação
Beluce Bellucci

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
Reinaldo Melo

Supervisora Acadêmica
Keila Grinberg

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

Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA

Diretor
Beluce Bellucci

Centro de Estudos das Américas – 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

Diagramação e Editoração Eletrônica

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: ceaa@candidomendes.edu.br

Apoio:



Sumário

Apresentação <i>Edson Borges</i>	7
Mulheres às avessas: escravidão, gênero e crime no Espírito Santo do Oitocentos <i>Adriana Pereira Campos</i>	13
O branco como meta: apontamentos sobre a difusão do racismo científico no Brasil pós-escravocrata <i>Sérgio Costa</i>	47
Elites negras organizadas no Rio de Janeiro: os movimentos sociais no Projeto Unesco <i>Joselina da Silva</i>	69
Reconhecimento e liberdade de realização – Parte 1 <i>Jacques d'Adesky</i>	97
Reconhecimento, igualdade, distinção e conformidade – Parte 2 <i>Jacques d'Adesky</i>	117

Construção identitária e luta anti-racista no estado de Sergipe	
<i>Paulo S. C. Neves</i>	135
O reconhecimento das diferenças entre as diferenças	
<i>José Augusto Lindgren Alves</i>	167
A história africana nos cursos de formação de professores. Panorama, perspectivas e experiências	
<i>Anderson Ribeiro Oliva</i>	187
Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos para uma educação intercultural	
<i>José de Sousa Miguel Lopes</i>	221
Os paradoxos do desenvolvimento <i>à la carte</i>	
<i>José Jaime Macuane</i>	253
Pribumi e nonpribumi: colonialismo e a construção do Estado-nação indonésio	
<i>Fernando Rosa Ribeiro</i>	275

Apresentação

A partir do século XVI, o homem desenhou um verdadeiro mundo em expansão. Os Oceanos (Atlântico, Índico e Pacífico) desempenharam um papel central no intercâmbio de produtos, pessoas, culturas, línguas, plantas, informações, vidas, doenças e mortes nas mais diversas *zonas de contato ou zonas cinzentas conectadas com o além-mar*. A revista *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 28, nºs 1-2-3, 2006 tem um fio, uma rede ou um tecido condutor: a construção das identidades, das diferenças e, também, das reciprocidades e interculturalidades intercambiadas entre os diversos grupos e povos.

Entre eles estavam as mulheres – imprescindíveis para assegurar as subsistências familiares e também presentes em diversos motins. Figura central, portanto, na *casa* (espaço privado) e na *rua* (espaço público). Todavia, a historiografia brasileira somente a partir da década de 1990 projetou a mulher como uma categoria a ser problematizada. Na verdade, construiu-se “múltiplas combinações” de gênero com classe, sexo, etnia e geração. É o caso da temática “gênero e escravidão”, enquadramento em que se assenta a historiadora Adriana P. Campos. Seu artigo, baseado em pesquisas sobre cerca de 350 processos de auto criminais e as atuações policiais (compreendidas entre 1833 e 1871) leva-nos a conhecer a vida e criminalidade de mulheres cativas (e de diferentes condições sociais) na Comarca de Vitória (Província do Espírito Santo), integrando aquela Comarca ao pólo cafeeiro em expansão do Vale do Paraíba, na segunda metade do século XIX. O universo empírico analisado – a prática jurídica local, sobretudo na ação policial e dos tribunais de primeira instância – revela um feixe de questões, como: a atuação das autoridades em relação aos escravos e os embates entre atores sociais do amplo espectro da hierarquia social local.

Em suma, lembro do *Crime e Castigo dostoiévskiano* para melhor situar crime e gênero (e castigo) nas terras capixabas (um dos recantos do Império). Pois, como a autora enfatiza, é “nessa arena de processos judiciais em que uma realidade inesperada emerge a cada folha, se oculta uma face da escravidão pouco conhecida entre nós, historiadores”. Nestas folhas criminais capixabas, as mulheres povoavam os espaços – é o que revelam os fragmentos do cotidiano – de conflitos e discórdias nos recantos das vilas, freguesias e artérias da sociedade capixaba oitocentista. Este texto, portanto, contribui para romper com os silêncios da história (brasileira) acerca das mulheres.

A maioria das sociedades são multiculturais, constituindo, todavia, experiências filosóficas, sociológicas e legislativas bastante diferenciadas. É um

conceito, portanto, que aponta para modelos descritivos, pois há sociedades multiculturais que: 1) destacam as nações históricas com uma língua própria e uma história distinta; 2) aquelas formadas por diversas comunidades étnicas, geradas pela imigração voluntária ou forçada e; 3) aquelas que buscam coincidir o conceito (*sociedade multicultural*) com minorias étnicas nacionais: índios, negros, homossexuais, *gays*, lésbicas, mulheres entre outros. Neste último modelo, todos teriam em comum um histórico de *opressão estrutural* sofrida por parte da sociedade majoritária ou dos “grupos dominantes”.

O multiculturalismo é um conceito que visa interpretar (e propor políticas) para a sociedade multicultural, constituindo, portanto, modelos filosóficos (multiculturalismo liberal, multiculturalismo comunitarista, antimulticulturalismo liberal e antimulticulturalismo comunitarista). São também modelos sociológicos normativos ou “tipos-ideais” mais recorrentes para comparação: o modelo francês; o modelo português (que, respeitando as especificidades históricas e sociológicas de Portugal continental e insular – Açores e Madeira – se aproxima mais do modelo francês); o modelo britânico ou inglês; o modelo alemão; e, os modelos norte-americano e canadense. Todavia, há duas certezas: 1) não é aconselhável trabalharmos com abordagens dicotômicas; e 2) os “tipos-ideais” sociológicos conjugam práticas mistas.

E, nos casos dos modelos europeus, a maior ou menor profundidade e longevidade histórica das experiências coloniais recentes (na África, principalmente) é um dos fatores determinantes sobre os diferentes modos de integrar as minorias imigrantes (chegadas à Europa nos últimos 50 anos), além do neoliberalismo, do processo de globalização financeira, da crise das economias e sociedades africanas pós-coloniais, da constituição da União Europeia e as suas normas para os estrangeiros, entre outros. É neste contexto que assistimos às crises de dois modelos filosóficos e sociológicos clássicos (o francês: republicano e assimilacionista; e, o inglês: coexistência social multiculturalista). É o que está levando alguns autores a apontar que o modelo britânico tem avançado sobre as sociedades multiculturais europeias; outros, que aspectos do modelo sociológico norte-americano (uma sociedade de imigrantes, em que as identidades são hifenizadas, cunhadas sobre o modelo liberal antimulticulturalista – que requer mais a abstenção do Estado do que a sua intervenção) já estão presentes nas sociedades europeias.

Assistimos, portanto, ao contraste entre uma “política da igual dignidade” e uma “política da diferença”. Segundo afirma Charles Taylor, com base no conceito hegeliano de “*reconhecimento*” – este é uma necessidade humana fundamental, especialmente nas sociedades pós-tradicionais, nas quais os papéis

sociais não estão perfeitamente fixados, ou são mais fluidos, e cada indivíduo deve construir a sua própria identidade. Historicamente, nos sécs. XX e XXI, assistimos a duas formas de “reconhecimento”. Na primeira metade do séc. XX, a luta por uma política de igual dignidade e da inclusão dos indivíduos dos mais diferentes grupos sociais na forma da *cidadania universal* (*direitos iguais para todos*): sufrágio feminino; acesso à cidadania dos judeus na Europa; igualdade de direitos dos afro-americanos; e, acrescentamos o fim do *Apartheid* na África do Sul (lema: “*um homem, um voto*”) e a superação histórica dos colonialismos. Já, a partir dos anos 1960, proliferou uma tendência para pensar que a igual dignidade não basta e que é também necessário valorizar a diferença. Pois, para além de serem reconhecidos como cidadãos iguais, os membros de minorias culturais também reivindicam o “reconhecimento cultural” da sua diferença e as necessárias medidas estatais que tornem permanente o reconhecimento dessa diferença (João Carlos Rosas, “Sociedade multicultural: conceitos e modelos”, *Relações Internacionais*, nº 14, julho de 2007, pp. 47-56, Lisboa).

Os quatro parágrafos acima servem de passagem para outro tema tecido por alguns textos desta EAA: a *questão das políticas da diferença, da interculturalidade e da pluralidade cultural* (nos espaços nacionais e transatlânticos), assumindo roupagens e aspectos diversos, como o estudo local e o comparativo. O texto do pesquisador Jacques d’Adesky, dividido em duas partes, reflete sobre a dimensão igualitária – um dos fortes legados intelectuais do Iluminismo – apontando a sua insuficiência como único ponto de apoio na luta contra os racismos e as desigualdades raciais contemporâneas. Pois, além da noção imprescindível de igualdade, estratégias e políticas anti-racistas devem também levar em consideração reivindicações de dignidade, liberdade e reconhecimento (simultaneamente, nos planos da humanidade e da particularidade do indivíduo), pois que empiricamente já se constatou que o princípio da igualdade de direitos e de “oportunidades dependem também do pertencimento de classe, de gênero, étnico etc.”. Por essa razão, medidas de discriminação positiva têm sido aplicadas por vários países no mundo.

Mas, como se articula, no Brasil, o tema do reconhecimento frente à situação de iniquidade em que vive a maioria da população negra, considerando o racismo e o anti-racismo assimilacionistas reinantes entre os brasileiros? Neste texto, a sociedade multirracial brasileira, portanto, é tomada como um campo concreto de reflexão (e aplicação) de questões conceituais e de políticas públicas anti-racistas.

As questões teóricas e concretas levantadas pelas reflexões de d’Adesky poderão ser situadas nos âmbitos local, nacional e global, assim como no campo da

análise comparada. Todavia, o nacional, o global e as comparações não devem deixar de iluminar as experiências locais. Neste caso, acompanhem o estudo realizado por Paulo S. C. Neves para um estado brasileiro periférico, onde discute racismo, identidade negra, militância e cidadania em Sergipe (local) e no país (nacional). Periferia preenchida de sentido, porque é comum estudarmos histórica e sociologicamente estados “centrais” (para o país e em suas respectivas regiões) como São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Minas Gerais, Pernambuco, Rio Grande do Sul. O que constitui uma abordagem clássica do Brasil que parece confirmar a poesia musical: “*o Brasil não conhece o Brasil...*”.

Sobre as políticas da *diferença*, o diplomata brasileiro José A. L. Alves tece um testemunho – como membro do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CERD) – mecanismo integrante do sistema de promoção e proteção dos direitos humanos das Nações Unidas – sobre as questões nacionais e globais em torno das políticas multiculturalistas, discutidas e aplicadas em países da Europa, do Oriente Médio, da África e, por fim, o Brasil. *Qual o contexto histórico?* A “disputa entre o universalismo moderno e iluminista dos direitos humanos e o multiculturalismo pós-moderno do direito à diferença”: questão central que divide os membros do CERD. *Qual o multiculturalismo?* O “essencialista” ou “racialista”, próximo às concepções canadense e americana, “avessa às misturas ou sincretismos”, ou, um sentido assemelhado ao de “pluralismo cultural” na interpretação de Giovanni Sartori, segundo a qual “o pluralismo deve a si mesmo a obrigação de respeitar a multiplicidade cultural que encontra; não a necessidade de fabricá-la”. Este debate bifurcado, certamente, é atual e necessário que façamos no Brasil.

Afinal, nestes tempos em que James Watson, biólogo geneticista norte-americano, afirma que há uma desigualdade inata entre africanos (e negros, em geral) e ocidentais (brancos, em geral) é oportuno relemos o momento histórico em que grandes nomes do pensamento social brasileiro também convergiam com teorias raciais e evolucionistas. Quem nos leva ao passado recente é o sociólogo Sérgio Costa (autor que tem publicado pertinentes reflexões acerca do Brasil, a esfera pública, a questão racial e a globalização. Ver: *Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*), que retoma o debate entre os “homens de ciência” brasileiros, até os anos 1930, em torno da nossa hierarquia sócio-racial. Demonstra os preceitos racialistas de Silvio Romero e Oliveira Vianna, entre outros autores fundantes das ciências sociais no Brasil, vinculados congenitamente com o racismo científico em suas reflexões (mesmo aquelas fundadas na “idéia da mestiçagem branqueadora”) sobre a modernização brasileira.

O processo de integração (ou quase-cidadania) das elites negras no pós-emancipação, recentemente tem sido tema de diversos livros, teses e artigos, sendo abordado sob diversos aspectos. A cientista social Joselina da Silva também relê criticamente interpretações clássicas – como a realizada em *O Negro no Rio de Janeiro* (Costa Pinto, 1953) – iluminando a proeminência de organizações sociais de negros num contexto histórico de mudanças estruturais na cidade do Rio de Janeiro (então, Distrito Federal). Seu objeto central é a análise comparada da forma como Costa Pinto analisou os movimentos sociais negros e a auto-representação das próprias lideranças afro-brasileiras de então. Para tanto, Silva faz uso de fontes como jornais da imprensa negra, dos congressos do movimento social negro, de entrevistas e da necessária revisão conceitual em torno da questão dos movimentos sociais. Este artigo constitui mais um *ponto neste bordado, tecido* por uma nova geração de historiadores e cientistas sociais.

O pluralismo cultural e uma pedagogia intercultural, pautada pelo movimento, pela alteridade e reciprocidade com o *Outro* – questões presentes nos textos de Miguel Lopes, Jacques d'Adesky e do embaixador José Lindgren Alves –, leva-nos ao importante artigo do historiador Anderson R. Oliva, que apresenta um dos pontos fundamentais do nosso *tecido bordado*: os nossos cursos de formação de professores, as pesquisas, publicações, os cursos de pós-graduação e livros didáticos frente ao desafio de implantarmos a História da África e dos africanos, assim como (acrescento) a necessária revisão das teses clássicas sobre a História do Brasil.

Entre as experiências citadas e comparadas pelo embaixador Alves não consta Moçambique, mas a pluralidade cultural composta por mais de vinte etnias, com suas línguas e culturas é objeto de estudo do educador moçambicano José de S. M. Lopes. Após a independência, 1975, adotou-se a língua portuguesa como língua oficial e língua de ensino, e a conseqüente negação, por parte da Frente de Libertação de Moçambique – Frelimo, do estudo, sistematização e introdução das línguas moçambicanas nas primeiras séries de ensino. Será que a política de homogeneização cultural (que inibe a “abertura de novos espaços de defesa de identidades [e memórias] tidas como marginais: identidades populares, de classe, gênero, etnia”), não poderá tecer, pouco a pouco, fios de tensões étnicas e desenhar clivagens sociais profundas? Ou, o caminho será a implantação do bilingüismo e da educação intercultural, pautada pelo movimento, pela alteridade e reciprocidade (e, não de uma pedagogia multicultural)?

Continuamos tecendo reflexões em torno de Moçambique. Pois, o artigo do cientista político moçambicano José J. Macuane discorre sobre as estratégias de

redução da pobreza implantadas em países do Terceiro Mundo, notadamente no continente africano. Ao analisar o modelo de desenvolvimento *à la carte* e um conjunto de condicionalismos, adverte que “pelo seu viés extremamente reducionista, porque uniformizador num contexto de diversidade de países, culturas e instituições, estas estratégias acabam sendo caracterizadas por paradoxos e falácias que minam a sua eficácia nos países onde têm sido implementadas, com especial incidência para a África”. Cremos que esta advertência é importante, pois o “problema do desenvolvimento é cada vez mais *glocal*, devido à globalização e à universalização das políticas neoliberais. Ora, no mundo contemporâneo, um dos fatores que mais tem ajudado a tensão e violência étnicas é o agravamento das sucessivas crises econômicas, o aumento do desemprego e das migrações da força de trabalho, além do grande contingente de populações deslocadas ou refugiadas devido a inundações, secas, guerras e conflitos localizados (alguns já tem entre uma de suas múltiplas causas as mudanças climáticas globais – como a presente tragédia em Darfur, no Sudão). Assim sendo, as políticas da diferença, quando inseridas num contexto de competição (*glocal*) por acesso e preservação de empregos, poder, riqueza e consumo tendem a acirrar os confrontos, a discriminação, a segregação, em suma, a desorganização social. E este pode ser o caso, em curso, em Moçambique.

Também navegando nas águas que banham sociedades índicas, Fernando R. Ribeiro nos leva de Moçambique para a Indonésia, para nos mostrar que a relação entre colonialismo e Estado-nação indonésio constitui uma outra experiência tecida de diferenças e interculturalidades. Lá, bem distante de nós, chineses, javaneses, neerlandeses, descendentes de chineses, árabes, japoneses e outros grupos étnicos defrontaram-se com problemas de classificação. Desde o séc. XVII, o imenso e cortado Arquipélago teceu um bordado desenhado entre pontos de “distinção compartimentada e rígida” e uma “realidade social [...] bem mais flexível” frente às “fronteiras étnicas”.

Meus caros leitores e leitoras, a revista *Estudos Afro-Asiáticos*, desta forma, está organizada como um *tecido bordado* que aproxima e distancia - *a agulha e a linha, o ponto e o bordado, a casa e o botão, os Oceanos e suas margens, ...* - cada texto, autor/a e suas abordagens. Cabe a nós, segui-los. O caminho não é certo. E, o porto não é seguro. Mas, como escreveu o poeta: “*navegar é preciso, viver...*”. Na verdade, é preciso ler!

Edson Borges
Editor

Mulheres às avessas: escravidão, gênero e crime no Espírito Santo do Oitocentos

Adriana Pereira Campos*

RESUMO

Este artigo pretende contribuir para o conhecimento da vida de mulheres cativas no Brasil oitocentista, ainda invisíveis na literatura sobre criminalidade escrava, numa localidade com características provincianas marcantes. Os autos criminais e as autuações policiais coligidas para o presente estudo pertencem à Comarca de Vitória, Província do Espírito Santo. Espera-se, por meio do tratamento estatístico e qualitativo desses dados, colaborar para um melhor entendimento do cotidiano feminino capixaba à época, em especial, das mulheres cativas.

Palavras-chave: Escravidão, Criminalidade feminina, História do Brasil, Século XIX.

* * *

ABSTRACT

This article aims at contributing for the knowledge of the captive women's life in nineteenth century Brazil, still invisible in the literature on slave criminality, in a place with marked villager characteristics. The source of the criminal records for the present study are Vitória's judicial district, capital of the former

* Professora Adjunta do Departamento de História e do Mestrado em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo. Doutora em História Social pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: acampos.vix@terra.com.br

Province of Espírito Santo. It is expected, by means of statistical and qualitative treatment of the collected data, to collaborate for a better understanding of women's daily routine in the Province of Espírito Santo at that time, mainly, of the captive ones.

Keywords: Slavery, Women's criminality, Brazil's History, XIXth Century.

* * *

RESUMÉ

Femmes sens dessus dessous : esclavage, genre et crime dans le Espírito Santo du dix-neuvième siècle

Cet article prétend contribuer à la connaissance de la vie des femmes captives au Brésil du dix-neuvième siècle, encore invisibles dans la littérature sur la criminalité esclave, dans une localité aux caractéristiques provinciales marquées. Les procès criminels et les inculpations policières étudiées pour le présent travail appartiennent à la Comarca de Vitória, Province de Espírito Santo. On espère, grâce au traitement statistique et qualitatif de ces données, collaborer à une meilleure compréhension du quotidien féminin capixaba de l'époque, spécialement des femmes captives.

Mots-clés: Esclavage; Criminalité féminine; Histoire du Brésil; XIX^eme siècle.

Recebido em: 12/7/2006
Aprovado em: 28/8/2006



*Moço cuidado com ela!
Há que se ter cautela com essa gente que menstrua...
Imagine uma cachoeira às avessas, parece erva, parece hera.
Cuidado com essa gente que gera.
Essa gente que metamorfoseia.
Metade legível, metade sereia.
Elisa Lucinda (Aviso da Lua que menstrua)*

INTRODUÇÃO

Merece crédito o papel conferido às mulheres tal como o fez Gilberto Freyre ainda muito cedo em sua tese apresentada para obter o grau de *Artium Magister*, na Faculdade de Ciências Políticas, Jurídicas e Sociais da Universidade de Columbia. O jovem Freyre (1977 [1922]:73) afirmava que “a força das evidências revela que a dona-de-casa tipicamente brasileira, nos dias da escravidão, era antes mulher ativa e ociosa. Diligente e não indolente. O que não significava que não houvesse sinhás indolentes, enlanguescidas pelo fato de haver tanto escravo a serviço da gente rica ou nobre”.

No entanto, somente a historiografia brasileira da década de 1990 (Algranti, 1993; Del Priori, 1993; Marcílio, 1993; Silva, 1998) destacou-se por projetar a mulher brasileira como categoria a ser problematizada. Falci & Melo (2002:2) explicam que “outras categorias de análise, como classe, sexo, etnia e geração se foram aliando e favorecendo outras leituras das relações sociais e de suas significações, ao produzir múltiplas combinações”.

A história das mulheres, com é sabido, não é um fenômeno particular no Brasil, pois se desenvolveu em diversas partes do planeta e Hufton (1998:249) lembra que “o enriquecimento do campo histórico pela introdução da distinção social dos sexos se produziu de modo desigual, segundo os contextos nacionais mais ou menos receptivos”. No Brasil, relevam os estudos que apresentam as mulheres à frente das famílias, separadas de seus maridos, assumindo importantes postos de trabalho, etc (Nader: 1998; 2003). Na verdade, há tratados pioneiros a respeito da mulher e sua importância para a sociedade brasileira desde o século XIX, tal como o de Nísia Floresta (1989 [1853]) que advogava mais educação e atividades para a mulher brasileira da elite.

Recentemente, o periódico *Slavery and Abolition* (vol. 26:2005) uniu a temática gênero e escravidão. Na verdade, a escravidão moderna quase sempre foi enfocada do ponto de vista masculino, talvez por causa da predominância de homens traficados da África para as Américas. Todavia, houve um grande desenvolvimento dos estudos acerca das mulheres escravas em diversas partes do mundo. Na verdade, a escravidão feminina desempenhou diversos papéis nas sociedades americanas. Por vezes, elas assumiam trabalhos tão pesados quanto dos homens. Outras vezes, porém, elas assumiam postos que lhes eram exclusivos, tais como os de amas de

leite, babás, domésticas, prostitutas etc. Essa grande variedade de posições na sociedade abriu oportunidades às escravas que estavam fechadas aos homens. Por outro lado, essa realidade restringia às mulheres algumas das conhecidas fórmulas para reagir à escravidão. Os novos estudos, entretanto, apresentam reações à escravidão que rompiam com essas limitações. Nesse sentido, observa Campbell, Miers & Miller (2005:165):

Algumas das formas de resistência escrava feminina, até recentemente invisíveis, estão começando a emergir na literatura. Por exemplo, Laura Edwards nota que a regra das escravas na América do Sul em espalhar rumores a respeito de suas senhoras que podiam ser manipuladas não somente para macular sua reputação pessoal na sociedade senhorial, como também indiretamente sobre-determinar sua prosperidade como o valor dos escravos de modo a refletir a reputação de seu proprietário.¹

Partindo de semelhante preocupação, tenho a pretensão de contribuir para o conhecimento da vida de mulheres cativas no Brasil oitocentista, ainda invisíveis na literatura sobre criminalidade escrava, a partir de uma localidade com características provincianas muito marcantes. Os autos criminais e as autuações policiais coligidas para o presente estudo pertencem à Comarca de Vitória, da Província do Espírito Santo. No século XIX, essa província passava por importantes modificações, pois um importante pólo cafeeiro ganhara grande impulso no sul por consequência da expansão do Vale do Paraíba (Almada, 1984). Essa alteração ocorreu na segunda metade do século, proporcionando maior enriquecimento comercial também na região da Comarca em estudo, por isso resolveu-se delimitar o estudo em torno da segunda metade da centúria.

Neste texto, portanto, apresentar-se-á o cruzamento dos temas criminalidade escrava e gênero com o objetivo de suprir uma lacuna deixada em discussão anterior (Campos, 2003) em que não se dedicou um olhar específico à situação das mulheres cativas que se tornaram réus nesses autos criminais. A base empírica utilizada para a produção deste artigo fundamenta-se no exame de um conjunto de fontes intitulado autos criminais, e as participações do Chefe de Polícia ao Presidente da Província do Fundo de Polícia guardado pelo Arquivo do Estado do Espírito Santo. Coligiram-se trezentos e cinquenta processos relativos ao recorte temporal compreendido entre 1833 a 1871. A data inicial do recorte temporal deve-se ao primeiro documento do fundo de polícia e o marco final representa o término do rito processual que incluía os delegados como autoridades judiciárias prolatando sentenças em alguns

crimes menores. Em relação às participações diárias do Chefe de Polícia ao Presidente de Província, optou-se por uma amostragem quinquenal das prisões e livramentos comunicados pelas autoridades policiais, recortando a data inicial de 1857 por constituir-se no primeiro registro encontrado, até 1888, dado o desmantelamento da sociedade escravista devido à abolição. Espera-se, por meio do tratamento estatístico e qualitativo desse material empírico, colaborar para o conhecimento do cotidiano feminino capixaba, em especial, das mulheres cativas.

Crime e escravidão no Espírito Santo do Oitocentos

A Comarca de Vitória possuía uma população escrava significativa, já que os cativos somavam um quarto dos habitantes das freguesias. Era uma região cuja paisagem urbana contava com grande presença de escravos, uma vez que a lavoura da zona rural consumia apenas uma terça parte² dessa força de trabalho. A circulação desses homens e mulheres pelas vilas causava apreensão entre as autoridades capixabas. Uma primeira aproximação dos dados fornecidos pelos autos criminais exhibe a reduzida presença dos escravos entre os personagens que passavam pelo crivo da Justiça, que nos trezentos e cinquenta processos, representavam pouco mais ou menos de dez por cento das partes processuais, conforme verificamos na tabela abaixo:

Tabela 1
Réus e Vítimas em Processos da
Comarca de Vitória (1833-1871)

Status	Réu	Vítima
Livre	426	363
Escravo	40	42

Fonte: Fundo de Polícia

Os dados acima parecem indicar que a sociedade capixaba não dependia tanto das autoridades constituídas para a manutenção da ordem como alardeado pelos próprios Presidentes da Província nos relatórios apresentados à Assembléia Legislativa. Além disso, a pouca presença desses

elementos cativos na Justiça remete a uma discussão sobre a aplicabilidade dos duros dispositivos voltados a coibir rebeliões e revoltas escravas. A baixa frequência de casos envolvendo escravos também aponta para a importante problemática brasileira, própria do oitocentos, com relação ao entrelaçamento do poder público e os interesses privados, isto é, dos senhores. O justicamento dos escravos foi, durante o período colonial, uma seara privada dos senhores, com raras exceções. No oitocentos, porém, com o Estado autônomo e o acelerado crescimento das camadas médias urbanas, o poder público apresentou-se como a força legítima para o controle da população cativa do país.

A Polícia e a Justiça tentavam atuar, desse modo, com o objetivo de tranquilizar as elites, tutelando seus interesses. As fontes podem contribuir para formar uma opinião acerca do papel desempenhado pela magistratura nesse contexto de intervenção do poder público na disciplina da população escrava e seus ditos aliados, os senhores de escravos. A solução encontrada pela Justiça para a questão inscreveu-se na prática jurídica geral. Isso contraria a simples leitura da legislação da época. Um excelente exemplo é o Tribunal de Júri, instância de julgamento mais discutida no século dezanove, que, sistematicamente, foi acusada de inoperância e ineficácia no combate ao crime. Nas fontes estudadas, encontramos 206 réus julgados pelo Júri da Comarca de Vitória, dentre os quais 131 foram absolvidos. Na tabela seguinte apresenta-se a relação de absolvições, discriminando o *status* dos réus:

Tabela 2

Processos do Tribunal de Júri (1833-1871)

Status do Réu	Total	Absolvidos	Culpados	Outros
Livre	188	123	56	9
Escravo	18	8	4	6
Total	206	131	60	55

Fonte: Fundo de Polícia.

As autoridades não se cansavam de denunciar essa situação. O presidente Costa Pereira, no relatório apresentado à Assembléia Provincial, em 1862, delimitou a contradição entre a Polícia e o Júri:

[...] a impunidade, filha da indulgência do Júri, concorre poderosamente para contrariar a ação enérgica e salutar da Polícia – a esperança de absolvição, a crença de que esse tribunal, a quem a lei atribui um poder quase discricionário, é na maioria dos casos antes o soberano que perdoa, embora com as formalidades do julgamento, do que o juiz que decide com a severidade do ministério que lhe cabe; crença gerada e robustecida pelos fatos torna-se animação para o delinqüente, que não pecaria se, por ventura na falta de nobreza de sentimentos, tivesse ao menos receio de castigo certo e irremediável (Malpes, 1862:7).

É verdade que os presidentes da Província estiveram sempre influenciados pelo debate nacional acerca da instituição do Júri. As autoridades declaravam a ineficiência do Júri por todo o Império e não somente na Província do Espírito Santo, numa clara demonstração de que tal insatisfação não se ligava a fatores locais. De qualquer forma, podemos confirmar a “benevolência” do Júri por meio da tabela acima, na qual encontramos o elevado índice de sessenta e quatro por cento de réus absolvidos. Em relação aos escravos, constatamos um reduzido número dos mesmos na condição de réus, o que não alterou significativamente a tendência do Júri à absolvição. Isso vem ao encontro de observação acerca de os procedimentos da Justiça na Província serem muito parecidos, tanto para livres, quanto para cativos.

Um aspecto a ser destacado é a representatividade do número de réus submetidos a Júri: pois, enquanto houve 477 réus processados, apenas 131 chegaram a essa fase, que autoriza considerá-lo como o primeiro grau da Justiça, já que existiam outros níveis em termos de recurso. Também é importante lembrar que alguns réus eram julgados diretamente pela Polícia, por intermédio de processos sumários, cabendo expediente ao Juízo Municipal e até ao Juiz de Direito.

Focalizando a relação entre os dois procedimentos processuais, verificamos que dos 477 réus processados, pouco menos de vinte por cento foram submetidos a ritos sumários, enquanto cerca de quarenta por cento foram julgados pelo Tribunal do Júri. Se levar-se em conta a média anual de 174 reclusões no Espírito Santo, podem-se levantar

duas hipóteses sobre a quantidade de processos coligidos nesta pesquisa. Em primeiro lugar, raramente os presos eram processados formalmente. Como se encontrou um elevado índice de prisões por embriaguez e desordens, pode-se também pensar a possibilidade de esses presos não serem processados, mas apenas detidos temporariamente. Em segundo lugar, somente crimes com vítimas chegavam a motivar processos formais, mesmo nos casos como injúria, tentativas de agressão, entre outros. Veja a tabela a seguir:

Tabela 3

Crimes da Comarca de Vitória (1833-1871)

Qualificação	Status do Réu	Delito	Quantidade
Juízo Municipal	Escravo	Crime com Vítima	1
		Crime sem Vítima	1
	Livre	Crime com Vítima	72
		Crime sem Vítima	8
Delegacia de Polícia	Escravo	Tentativa de Assassinato	1
	Livre	Crime com Vítima	9

Fonte: Fundo de Polícia

Os dados acima apóiam a hipótese a respeito de os crimes sem vítimas raramente gerarem um rito processual ordinário ou mesmo sumário. Tal fato explica-se, possivelmente, pelo procedimento padrão adotado pela Polícia, que usava expedientes punitivos, como a prisão, sem a realização do devido processo legal. Diante de tais dados, verifica-se que o papel da Polícia fica adstrito à repressão de pequenos delitos. Mas, e a magistratura, ou melhor, o Judiciário? Sendo tão poucos os processos que tinham os escravos como personagens, haveria algum traço distintivo na prática dos magistrados em relação aos escravos?

Para responder adequadamente a essa questão, não se deve confundir a magistratura com o Judiciário, uma vez que, durante suas primeiras décadas, o Império conferiu poderes policiais aos Juízes de Paz, tornando muito menos dicotômica a ação da Polícia e da magistratura. Além disso, a reclamação das autoridades concentrava-se, basicamente, no papel do Júri quanto às absolvições freqüentes e “imotivadas”. A própria magistratura compartilhava dessa opinião, portanto existia seu empenho na legitimação do poder público como elemento ordenador da sociedade local. Ademais, do ponto de vista do Judiciário, existia o Tribunal Policial, conforme palavras do próprio Pimenta Bueno (1857), o que significa certa identificação de responsabilidades entre os policiais e a magistratura. O cargo de Chefe de Polícia, por exemplo, era exercido por um Juiz de Direito, os Delegados podiam julgar alguns crimes por meio de rito sumário.

Se, por conseguinte, os policiais e a magistratura não possuíssem atribuições tão dicotômicas, suas respectivas atuações deveriam ser compreendidas de forma complementar. A competência sobre os processos sumários concorria para a divisão de atribuições judiciárias entre a Polícia e a magistratura. Nesse sentido, a atuação das autoridades respeitava certa lógica de graduação das atribuições. A Polícia devia ocupar-se dos “crimes menores”, mais comuns e corriqueiros. À magistratura cabia julgar os “crimes mais graves”, menos freqüentes e com maior complexidade, cujas penas atingiam os indivíduos (termo a ser utilizado já que não se deve empregar a designação cidadãos por causa do abarcamento de escravos pelas leis do Império). Importa, em conclusão, notar a escala de competências atribuídas às autoridades policiais e aos magistrados no combate à contravenção e à criminalidade.

Possivelmente, a racionalidade judiciária tornou a magistratura o grau mais elevado para punição por parte do Estado, o qual devia ser acionado apenas nos casos mais graves. Sua atuação devia acontecer, então, pedagogicamente. Lembremos o princípio da utilidade do inglês J. Bentham (2002:20), que inspirou tantos legisladores brasileiros, segundo o qual “as penas legais são males que devem recair, acompanhados de formalidades jurídicas, sobre indivíduos convencidos de terem feito algum ato

prejudicial, proibido pela lei, e com o fim de se prevenirem semelhantes ações para o futuro” (Bentham, 2002:22).

Toda essa pedagogia, no entanto, precisava tornar exemplares as punições mais graves, pois, assim, o peso das penas seria maior do que o benefício a ser obtido por um crime: a pena deve fazer-se em um grau maior do que o crime se faz apetecível. Os crimes “menores” requeriam castigos maiores do que o “ganho” envolvido no delito, mas menores do que os de crimes “mais graves”.

Como a magistratura se encontrava nos mais elevados postos das escalas punitivas, seu rigor deveria ser maior e mais amplo. Em correspondência, esses crimes deviam ser, e eram, mais raros, restando às autoridades dos escalões inferiores, os policiais, o julgamento de crimes com punições menores, porém, mais comuns. Efetivamente, há uma enorme carga simbólica nessa proporcionalidade punitiva e na ação das autoridades judiciais. Espalhar o temor pela sociedade era uma tarefa pedagógica, ao encargo de policiais e magistrados, cujos efeitos não se obtinham somente com a aplicação elevada de punições. Nesse sentido, Flávio dos Santos Gomes (1995:294-295) divisou o valor de uma punição exemplar sobre os cativos:

A execução de Manuel Congo – como a de outros escravos condenados à morte no Brasil – foi um espetáculo público. Certamente, além da população da freguesia de Pati do Alferes, devem ter comparecido diversos fazendeiros da região que trouxeram alguns escravos para também a assistirem. Se a memória da visão daquela execução ficou gravada na mente dos fazendeiros locais, [...]. A cena daquela execução (ou pelo menos o conhecimento dela) deve ter representado para os cativos locais [...] a interrupção abrupta, pelo menos provisoriamente, de um grande sonho de liberdade.

Em uma sociedade local, na qual predominavam transgressões cotidianas e corriqueiras, parece pertinente, portanto, encontrar pouca incidência de escravos como réus ou vítimas em processos julgados por essas autoridades. Para a compreensão do papel reservado ao Judiciário nesse contexto, é necessário empreender-se uma análise dos padrões de julgamento dos crimes por parte da magistratura e, sobretudo, tentar compreender se os processos, com personagens escravos, obedeciam a

tais padrões ou, então, se possuíam outra tendência jurídica. Tal como as legislações locais, que eram muito mais precisas em relação aos cativos do que a legislação geral do país, de igual modo, encontra-se na prática jurídica local, sobretudo na ação policial e dos tribunais de primeira instância, uma melhor definição da atuação das autoridades em relação aos escravos. Essa prática, sem dúvida, desenhava-se cotidianamente por meio dos embates entre os atores sociais do amplo espectro da hierarquia social, nos mais diversos recantos do Império. E nessa arena dos processos judiciais em que uma realidade inesperada emerge a cada folha, se oculta uma face da escravidão pouco conhecida entre nós, historiadores.

Crime e gênero: uma aproximação quantitativa

Diante do quadro acima apresentado, resta agora oferecer o cruzamento entre os temas criminalidade escrava e gênero. Vale, portanto, exibir algumas totalizações a respeito da criminalidade de mulheres escravas e suas principais características. Inicialmente, para maior clareza sobre o universo empírico em análise, apresenta-se o quadro de prisões e livramentos efetuados no Espírito Santo entre 1857 e 1888, por meio de uma amostra quinquenal:

Tabela 4
Autuações Policiais - 1857-1888

	Número	Percentual
Prisão	1.244	62
Livramento	761	38
Total	2.005	100

Fonte: Fundo de Polícia

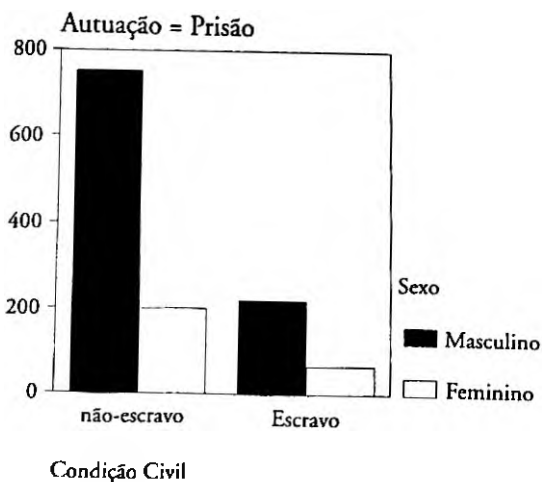
Com fulcro nessa base empírica, pode-se notar a presença das mulheres de diferentes condições sociais como alvo da disciplina social das autoridades policiais:

Tabela 5
Autuações Policiais – 1857-1888

Autuação			Sexo		Total
			Masculino	Feminino	
Prisão	Condição Civil	não-escravo	Nº 753	204	957
			% 78,7%	21,3%	100,0%
	Escravo	Nº 219	68	287	
		% 76,3%	23,7%	100,0%	
	Total	Nº 972	272	1244	
		% 78,1%	21,9%	100,0%	
Livramento	Condição Civil	não-escravo	Nº 417	160	577
			% 72,3%	27,7%	100,0%
	Escravo	Nº 126	58	184	
		% 68,5%	31,5%	100,0%	
	Total	Nº 543	218	761	
		% 71,4%	28,6%	100,0%	

Fonte: Fundo de Polícia.

A participação das mulheres, no entanto, gravita entre 21% a 31% em relação ao total das autuações policiais, perfazendo cerca de um terço do alvo daquelas autoridades. Observe o gráfico 1 abaixo:



Partindo de uma provocação lançada por Michelle Perrot (1984) quando indaga a respeito da invisibilidade das mulheres na história, neste texto, busca-se levantar o papel de mulheres escravas no cotidiano criminalizado pelas leis do Estado brasileiro. Nesse universo da participação feminina na população carcerária do Espírito Santo, por exemplo, notam-se importantes elementos. Em primeiro lugar, não há uma significativa diferença entre mulheres escravas e mulheres livres dentre aquelas autuadas pela polícia. Isso indica, em primeiro lugar, que as mulheres escravas parecem não terem sido mais desrespeitadas pelas autoridades do que as livres por causa de sua condição civil. Na verdade, ambas sofriam a ação disciplinadora do Estado com quase a mesma intensidade: não-escravas (21,3%) e escravas (23,7%). Isso revela, em segundo lugar, a pertinência da temática proposta, demonstrando que o estudo de gênero em relação à criminalidade das escravas pode contribuir em muito para desvelar a situação das mulheres na época.

Com o objetivo de definir o universo dos possíveis, tal como sugerido por Grenier (1998:192), alguns agregados serão exibidos como índices que mapearão a análise qualitativa. Na amostragem das prisões levantada verifica-se que 46,1% das reclusões não apresentavam a motivação da ação policial, deixando classificadas as demais 53,9% das autuações. Em relação ao gênero, a distribuição dava-se de maneira bastante desigual visto que enquanto 81,3% homens constavam na amostragem encarcerados nesta classificação, apenas 18,7% mulheres encontravam-se assim. Tal evidência torna ainda mais válida a amostragem do universo feminino e pode fornecer dados mais consistentes a respeito do conduta feminina digna de preocupação por parte da força policial da Província.

Do ponto de vista comportamental, verifica-se na amostra levantada que os principais crimes pelos quais os homens sofriam a ação disciplinadora da polícia relacionam-se, em primeiro lugar, com prisões por embriaguez (13,4%) e desordem (12,4%). As mulheres também obtinham voz de prisão por motivos parecidos, desnudando algumas interessantes questões. Em primeiro lugar, as mulheres parecem ter causado muita desordem, uma vez que 23,7% das prisões femininas ocorriam por esse fato, convertendo-se no maior índice de detenção de pessoas desse sexo. Em segundo lugar, proporcionalmente, a embriaguez responde pela segunda

forma de prisão mais comum entre as capixabas – 13,7%. Em terceiro lugar, a inobservância das posturas municipais marcou profundamente as mulheres cuja incidência dentre os crimes femininos alcançava 18,5%, enquanto entre os masculinos a modesta marca de 5,5%.

De todo modo, trata-se de um comportamento comum entre os capixabas do oitocentos a ocorrência massiva de crimes apenas contra a ordem e sem vítimas, como pouca distinção entre os gêneros. Essa indistinção converte-se numa marca da sociedade capixaba que aponta para certa sociabilidade calcada em ajustamentos próprios de pequenas localidades, tais como as existentes no Espírito Santo daquele período. Mesmo a capital não se distinguia por um número expressivo de habitantes que, em 1871, na qualidade de município, alcançou a marca de 14.669 indivíduos livres e 3.031 escravos. De acordo com pesquisas realizadas em Vitória no mesmo período, o historiador Geraldo Soares (2004:61) afirma que:

No contato com nossas fontes podemos dizer que tivemos essa mesma sensação de que os conflitos ali registrados também tinham o seu aspecto de ajustamento. Evidentemente, não queremos dizer que todo o conflito tinha um ajustamento como resultado, como se as coisas tendessem sempre a se acomodar. Queremos dizer unicamente que as pessoas, mesmo quando arrastadas pela paixão de um conflito, pareciam saber que além do conflito havia a necessidade de se remeter a uma base de convivência não necessariamente pacífica, mas aceitável.

Não havia uma ausência de conflitos, conforme se afirma acima, e as soluções encontradas, em sua maioria, não possuíam a marca da violência física. A grande expressividade dos crimes sem vítimas registrados na pesquisa em apreço denota que os enfrentamentos cotidianos possuíam efetividade, dispensando ações mais drásticas e violentas como as verificadas nos grandes centros do Império. Essa constatação corrobora o que alguns historiadores italianos e franceses, partidários da micro-história, asseveram a respeito do uso da mudança de escala na história (Revel:1998.). As pequenas vilas que compunham a Comarca da Capital da Província do Espírito Santo oferecem uma modulação particular à história do Brasil imperial, desvelando um modo alternativo de solução dos conflitos cotidianos. Nesse mesmo sentido, a participação feminina no cotidiano capixaba caracteriza-se por uma presença pouco pronunciada.

Michele Perrot (1989:11) instrui que o peso das mulheres é pequeno e decrescente no oitocentos porque a excluem do campo da vingança e do confronto: “[...] o banditismo de estrada ou o roubo com arrombamento, o assalto à mão armada ou o atentado eram, até uma data recente, negócios de homens”. Há motivos, no entanto, para discordar da historiadora francesa, pois se, por um lado os arquivos criminais evidenciam uma estatística mais acanhada de delitos femininos, por outro, revela uma riqueza incomensurável de detalhes da vida privada daquelas que ousaram contra a ordem. Sobre os silêncios que calavam as mulheres nos arquivos públicos, resta interrogar suas omissões e incongruências de modo a encontrar pequenos sinais e evidências dos rastros deixados pelas mulheres no cotidiano criminalizado e registrado pelas autoridades policiais. Tal como ensina Carlo Ginzburg (1989:177), “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”.

De acordo com a amostragem levantada, a participação dos escravos era muito pequena em relação às prisões. Observe a tabela abaixo:

Tabela 6

Autuações Policiais

Prisão		Sexo		Total
		Masculino	Feminino	
Condição Civil	não-escravo	77,5%	75,0%	76,9%
	Escravo	22,5%	25,0%	23,1%
		100,0%	100,0%	100,0%

Fonte: Fundo de Polícia.

Mesmo constituindo um pouco menos de $\frac{1}{4}$ das autuações, a classificação das prisões de escravos podem revelar alguns relevantes aspectos do mundo do cativo. A prisão dos escravos por requisição dos senhores (14,6%) supera todas as demais infrações e somente perde para as prisões imotivadas (52,4%). Nesse sentido, do ponto de vista proporcional, a ausência de motivos para o encarceramento de escravos superava o de

não-escravos (43,8%). De todo modo, as mulheres (11,9%) quase dividiam como os homens (15,7%) as prisões à requisição do senhor.

Outra configuração da criminalidade capixaba parece ter sido a significativa presença feminina nas desordens das vilas. Dentre os não-escravos, levando em consideração a inclusão dos crimes sem motivação, destacam-se as mulheres (16,9%) com quase o dobro de registros de desordem dos homens (9,1%) e com um índice de embriaguez (9,9%) muito semelhante da dos homens (10,8%). Caso se considere o universo da amostra sem as autuações sem motivação, os dados são ainda mais curiosos, pois as cifras aumentam significativamente. Por cuidado e fidelidade à amostra resolveu-se manter os números incluindo as prisões sem motivação, sem abrir mão, porém, da validade dos dados restantes.

Embora assevere Michelle Perrot (1989:11) que os arquivos criminais “[...] pouco dizem sobre as mulheres” [...], o levantamento sobre a detenção feminina de não-escravas no Espírito Santo parece dizer muito. Essas mulheres encontravam-se nas ruas das vilas compondo o cenário dos confrontos e participando de eventos aparentemente masculinos. Os dados revelam inclusive que a exposição não assustava tanto assim essas mulheres, exibindo certa agressividade que lhes permitia a embriaguez e a desordem. Como explica Nicole Castan (1981:21), numa comunidade onde quase todos são vizinhos ou conhecidos, a vila convertida numa república obriga todos a viverem juntos e, ao mesmo tempo, a encontrar um lugar, “não um lugar adquirido de uma vez por todas, mas sempre passível de mudança, criticável pela malícia ou por interesse; defesa e agressão se misturam e se alternam nas rivalidades que despontam num jogo social raramente inocente”.

Sob esse prisma, o escravo integra esse ambiente de jogo entre a indistinção e distinção em que o respeito e a consideração encontram-se sempre em terreno movediço. A desordem e a embriaguez dos cativos, entretanto, parecia não preocupar as autoridades. Seus crimes mais graves, descontadas as prisões sem motivo registrado, apontam como principais delitos a infração de posturas (6,4%), fugas (3,8%), desordem (3,6%) e vadiagem (3,4%). Esses dados revelam que os escravos encontravam-se presos principalmente por encontrarem-se longe do alcance da propriedade senhorial. Isso, entretanto, não pode dar azo a imaginar que a

disciplina dos escravos fosse uma tarefa precípua dos policiais capixabas dada a pouca incidência de homens e mulheres nessa condição civil em situação de encarceramento ou de registro de autuação. Proporcionalmente, as mulheres cativas parecem ter efetiva participação nos crimes mais comuns entre os escravos. Acompanhe a tabela a seguir:

Tabela 7
Principais Crimes de Escravos por Sexo

Motivo da Prisão	Sexo		Total
	Masculino	Feminino	
Sem Motivação	50,1%	58,7%	52,4%
À Requisição do Senhor	15,7%	11,9%	14,6%
Infração de Posturas	6,4%	10,3%	7,4%
Fuga	2,9%	6,3%	3,8%
Desordem	4,1%	2,4%	3,2%
Vadiagem	3,8%	2,4%	3,4%

Fonte: Fundo de Polícia.

Considerando que nas seis classificações de prisões acima exibidas a participação das cativas superava a masculina, não se pode considerar as mulheres da sociedade capixaba oitocentista sob o rótulo da ingenuidade e fragilidade. Trata-se, na verdade, de mulheres muito ousadas que davam muito trabalho ao senhor, obrigando-o a recorrer às autoridades para socorrê-lo na disciplina escravagista, e fugiam mais do que seus parceiros. Como ressalta Eduardo Paiva (1995:126), as mulheres colocavam em andamento variadas estratégias para facilitar a vida em cativo, forçar a libertação e tentar garantir recursos materiais futuros. Esclarece mais o historiador mineiro:

A exploração sexual sofrida pelas escravas, elemento tão comum no imaginário sobre a escravidão, parece ter sido, na verdade, o lado propositadamente mais conhecido de uma relação mais complexa. Um outro, talvez equivocadamente escamoteado por uma mentalidade machista e estrategicamente ocultado pelo discurso abolicionista, foi gerenciado por aquelas mulheres que de vítimas passam a provocadoras dos contatos sexuais (Paiva, 1995:125-126).

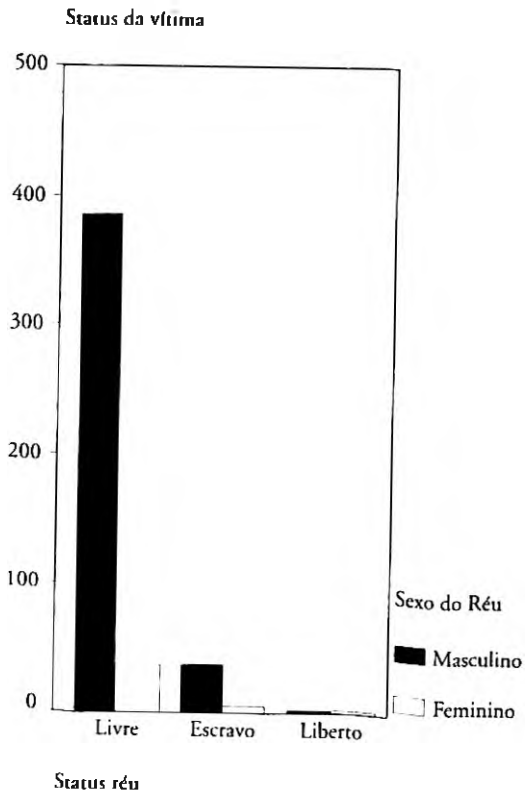
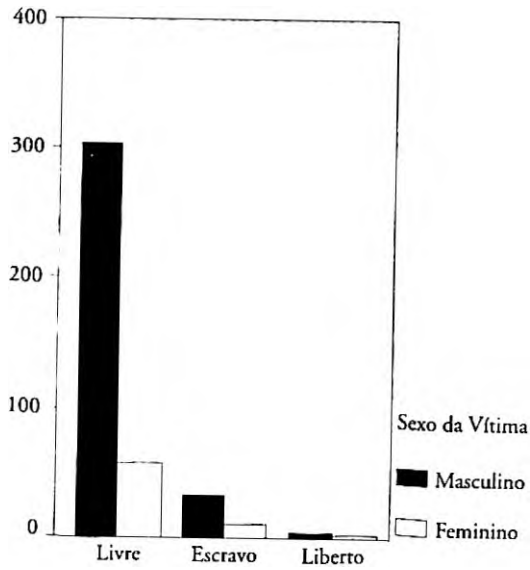
Ao lado de estratégias mais voltadas à acomodação, as mulheres cativas disputavam outras formas de resistência ao cativo, tal como a fuga, e indispondo-se com seu senhor, tal como demonstram as prisões por requisição do senhor. Ao cabo de tudo, pode-se afirmar que as escravas, assim como as não-escravas, participavam ativamente do cotidiano das vilas capixabas. Nos enfrentamentos diários e correntes das ruas, a presença feminina fazia-se notar, despertando o vigilante olhar das autoridades policiais. Nos pequenos recantos do Espírito Santo, as mulheres encontravam-se na situação de exibir sua agressividade e paixões mais amplamente do que em outras plagas mais importantes. Talvez, a monotonia e a monorritmia da vida provinciana capixaba permitia as suas mulheres menos freios e mais arroubos na exibição de sua força nos conflitos cotidianos. Não se trata de um dissenso com o restante do Império, mas tão somente uma modulação da ação feminina que não cessou em todos lugares de imiscuir-se nos lugares proibidos e de aventurar-se nos interditos.

Crime e gênero: uma aproximação qualitativa

Das informações obtidas das participações enviadas pelo Chefe de Polícia ao Presidente da Província acerca das autuações efetuadas por seus subordinados encarregados do policiamento das vilas e municípios da Província, obteve-se a certeza de que, como acertadamente denuncia Michelle Perrot (1989), as mulheres capixabas de diferentes condições civis conseguiam manifestar seus ímpetos de agressividade e espírito de combate, penetrando no restrito “campo da vingança ou do confronto”. De acordo com o exposto por Algranti (1993:59), estudos de historiadores e antropólogos apresentam crescentes exemplos da combatividade feminina e de sua resistência à dominação masculina, embora muitas mulheres tenham se submetido à clausura dos lares e dos conventos ao longo da história brasileira.

Resta, entretanto, avançar um pouco mais para conhecer as conseqüências dos embates cotidianos, além das conseqüências que um encarceramento causa em um indivíduo como o vexame e a vergonha. A lei reservava ainda desdobramentos processuais que poderiam resultar em penas mais graves do que uma prisão breve e rotineira. Pesquisando os

autos criminais da Província do Espírito Santo, verificou-se uma brusca queda da participação feminina.



Em ambos os gráficos destacam-se a diminuta participação feminina, um tanto mais freqüente nas prisões efetuadas pela polícia como pudemos frisar no item anterior. Enquanto os homens constituíam-se em réus em 89,3% dentre aqueles processados na justiça criminal, apenas 8,2% de mulheres encontrava-se em igual condição. Já na posição de vítimas cresce um pouco mais a participação feminina para 14%, enquanto a masculina, 72%. Mesmo sem haver uma larga margem de diferença entre ambos os casos, pode-se inferir uma situação desfavorável quando confrontada com os homens, já que eles dominavam a cena da vingança e do confronto. Observe a tabela abaixo:

Tabela 8

Autos Criminais da Comarca de Vitória – 1833-1871

Sexo do Réu		Sexo da Vítima		Total
		Masculino	Feminino	
Masculino	Nº	311	53	364
	Sexo do Réu	85,4%	14,6%	100,0%
	Sexo da Vítima	92,6%	81,5%	90,8%
Feminino	Nº	25	12	37
	Sexo do Réu	67,6%	32,4%	100,0%
	Sexo da Vítima	7,4%	18,5%	9,2%
Total	Nº	336	65	401
	Sexo do Réu	83,8%	16,2%	100,0%
	Sexo da Vítima	100,0%	100,0%	100,0%

Fonte: Fundo de Polícia

O quadro acima demonstra que os homens confrontavam-se majoritariamente com homens (85,4%), enquanto as mulheres com mulheres (18,5%). Na burla diária das ruas, as mulheres enfrentavam-se, o que não constitui em si nenhuma desvantagem, pois nada as obrigaria, por um sentimento de unidade que somente o futuro conheceria, abrir mão das rivalidades cotidianas. Além do mais, importa mesmo reconhecer que

essa diminuta parcela ousava utilizar-se de expedientes violentos quase monopolizados pelos homens e, em tese, muito distantes do universo feminino. Essa tendência distribuía-se igualmente entre mulheres cativas e não cativas, denotando um padrão das mulheres em geral no confronto com outras mulheres.

Do cotejo dos dados extraídos das participações do Chefe de Polícia com os autos criminais extrai-se que de cada 100 autuações policiais, 25 pertenciam ao sexo feminino, enquanto de 100 réus processados na Justiça apenas 8 mulheres constavam registradas dentre os autos criminais. Essa diferenciação explica-se pela dissimilação entre os procedimentos da Polícia e da Justiça conforme discutido anteriormente. Dividindo com a polícia as atividades do controle jurisdicional dos delitos, à magistratura cabia julgar crimes mais graves ou “maiores”, como conceituado pelo jurista Pimenta Bueno (1857, Título X). Dentre os crimes maiores constavam as agressões físicas, assassinatos e outros. Já os crimes da competência dos policiais constituíam-se nos seguintes, de acordo com o Código Criminal da época: ofensas à religião, costumes e moral (Capítulo I); sociedades secretas (Capítulo II); ajuntamentos ilícitos (Capítulo III); vadios e mendigos (Capítulo IV); uso de armas de defesas (Capítulo V); fabrico e uso de instrumentos de roubar (Capítulo VI); uso de nomes supostos e títulos indevidos (Capítulo VII); uso indevido da imprensa (Capítulo VIII). Além disso, alguns decretos e leis colocavam sob a competência da polícia determinar as penas sobre infrações sanitárias e outras de organização das vilas e cidades.

As autoridades policiais, portanto, qualificavam-se pelas leis do Império para julgar os crimes cotidianos, executando a tarefa de ordenar os ajuntamentos urbanos do país. Como a participação feminina vinculadas a assassinatos, tentativas de assassinato, falsidade, fraude entre outros, não ultrapassava a casa de 1%, pode-se supor que as mulheres estavam envolvidas em crimes menores como bate-bocas, fofocas, mau uso da água pública por ocasião da lavagem de roupa etc.

Embora os crimes das mulheres como réis raramente chegavam à Justiça, encontrou-se dois autos criminais envolvendo duas escravas que merecem atenção, pois contêm toda trama que as incriminou judicialmente. Em ambos os processos, as escravas são acusadas de terem cometido um crime contra outros escravos. No primeiro auto

criminal, do ano de 1857, a escrava Albertina teria cometido o crime de agressão física contra a escrava Gertrudes, no segundo, em 1861, a escrava Luiza fora acusada do assassinato de Antônio, seu parceiro de oito. Notam-se dois raros exemplos, pois as réis eram escravas e mulheres. Pode-se, todavia, considerar tais autos como o excepcional normal que, de acordo com Ginzburg (1989:176), designa a documentação aparentemente excepcional, pois as mulheres, como se observa nos dados policiais, estavam presentes nas ruas da Vitória oitocentista provocando desordens e transgressões.

A análise do caso das duas escravas, Albertina e Luiza, apresenta transgressões corriqueiras que, por algum infortúnio, prosperam na seara judiciária, legando ao futuro os detalhes do cotidiano capixaba do século dezenove. Em ambos os processos as testemunhas chegam mesmo a protestar contra a atenção das autoridades com casos tão corriqueiros e considerados, pelas próprias testemunhas, sem nenhuma importância. A opinião, no entanto, das autoridades contrasta absolutamente da comunidade que participou dos eventos, pois não só deram o encaminhamento mais severo da lei, como recorreram às instâncias superiores contra a decisão do Júri. Esse confronto coloca a questão do campo do Direito, tal como formulado por Bourdieu (1989:226), que expõe duas visões de mundo:

O desvio entre a visão vulgar daquele que se vai tornar num “justiciável”, quer dizer, num cliente, e a visão científica do perito, juiz, advogado, conselheiro jurídico, etc., nada tem de acidental; ele é constitutivo de uma relação de poder, que fundamenta dois sistemas diferentes de pressupostos, de interações expressivas, numa palavra, duas visões de mundo.

Formado por cidadãos da comunidade, ao que tudo indica, o Júri compartilhava da opinião das testemunhas de que os atos delituosos das escravas não mereciam conseqüências mais graves. As autoridades policiais e judiciárias, no entanto, orientados pelos fundamentos do próprio campo jurídico adotavam outros parâmetros além daqueles ditados pelo convívio cotidiano. Essa duplicidade resulta de os aplicadores do direito colocarem-se diante do presente atendo-se à lógica depreendida dos textos jurídicos, introduzindo elementos totalmente alheios aos simples profa-

nos. É o que se observa do relato de d. Anna, convocada a comparecer como testemunha no caso de Albertina contra Gertrudes:

Respondeu que se achava ela no interior de sua casa na Rua das Flores quando a sua porta bateu Joaquim Alves Pinto perguntando que ela testemunha sabia do fato relatado na petição e foi quando soube da ocorrência relativa a escrava do mesmo Alves Pinto [...] e como julgava isso uma asneira e não teria mais consequência, ela testemunha nada mais indagou e nem julgava que o queixoso [...] fizera ela vir a juízo (Fundo de Polícia, caixa 650).

Desse relato nota-se o sério incômodo causado a essa senhora moça o testemunho. Enquanto para os aplicadores do Direito aquele momento constituía-se em algo absolutamente ordinário, para os membros da comunidade afigurava-se numa verdadeira exceção que traduzia até certo desprestígio. D. Anna não aprovava ser incluída entre testemunhas de crimes, sobretudo, diante da pouca monta do caso em julgamento. A situação das escravas, em sua opinião, não merecia o estorvo do deslocamento de sua casa, o atraso em suas tarefas domésticas e, mesmo, a exposição pública de sua pessoa. Essa testemunha, ela própria em seu tempo, acusa a “normalidade” dos atos de Albertina neste processo “excepcional”, tal como conceituou Ginzburg (1989) tratar-se-ia do “excepcional normal”. Desse ponto de vista, portanto, pode-se afirmar que o universo dos possíveis (Grenier, 1998:192), *v.g.*, levantado pela avaliação estatística dos dados policiais, parece confirmar a hipótese interpretativa de que as mulheres povoassem os espaços de conflitos e discórdia da sociedade capixaba.

Os fragmentos do cotidiano recortados pelos autos criminais das duas escravas, Albertina e Luiza, deixam entrever um pouco da ruidosa convivência nos recantos das vilas capixabas. Albertina, por exemplo, descreveu-se como uma escrava com ocupação doméstica, que vivia na companhia da família do seu senhor na Rua das Flores. Diz Elmo Elton (1999:25), que o nome dessa artéria se devia à formosura das três filhas do físico-mor João Antônio Pientznauer, cirurgião da Força de Linha da Província – Gertrudes, Ana e Joaquina, “tidas então como as moças mais bonitas de Vitória, isso por volta de 1822. ‘Eram as Flores da ilha’, assim qualificava o povo, daí que o caminho onde moravam passou a ser conhecido como Rua das Flores [...]”. Tratar-se-ia de uma importante via em que residiam algumas das pessoas mais aquinhoadas da capital,

cujas casas deviam ser povoadas por africanos e seus descendentes, tal como Albertina e Gertrudes.

A importância da dita rua pode ser mensurada pelo cuidado das autoridades em pavimentá-la com calçamento de pedras, uma vez que durante a briga entre as duas escravas, Gertrudes caíra sobre as “pedras do calçamento”, provocando-lhe as “ofensas públicas” constantes do processo. De acordo com Gertrudes, a briga teve lugar:

[...] quando, naquele mesmo dia pela manhã, saíra da casa de seu senhor para ir buscar água na fonte grande, passando de frente à casa de Antônio José Ferreira de Araújo, a escrava deste de nome Albertina, chamou a ela respondente do sótão e respondendo ela respondente não haver negócio seguiu seu caminho na rua das Flores, e daí a pouco viu vir em seu seguimento a dita Albertina, e como ela respondente correu, a mesma Albertina correu atrás dela respondente e ao chegar de frente da casa do Alferes Comandante de Pedestres na dita rua Flores, pegou pelo pescoço e deu ela respondente no chão, deu-lhe vários murros pelo pescoço, cabeça e rosto, e pondo-lhe os pés no peito fazendo-lhe as ofensas que nas referidas partes se vê. Perguntada que pessoas tinham presenciado esse fato, respondeu que presenciaram o dito Comandante de Pedestres, uma moça chamada Senhora Aninha e várias outras pessoas que se achavam na rua, que ela respondente não pode conhecer [...] (Fundo de Polícia, caixa 650).

Uma rua povoada por senhores de escravos e caminho da ‘Fonte Grande’ que abastecia os arredores de água devia ser ruidosa e agitada. Pode-se imaginar a convivência de diversas pessoas de diferentes condições sociais, senhores, escravos, forros, etc. Em algumas ocasiões apresentaria uma calma morna e irritante, outras horas, porém, haveria oportunidade para barulhos e algazaras. Os moradores locais, no entanto, concorriam para impor certa ordem e respeitabilidade, agindo e censurando os excessos cometidos pelos transeuntes ou vizinhos. O comandante de pedestres confessa sua participação no evento motivado por esse quase “dever”:

Estando ele testemunha na rua das Flores, em sua casa, quando viu duas pretas se esmurrando, e até que uma delas deu com a outra no chão sobre as pedras da calçada, e então ele testemunha gritou com as duas pretas afim de que se apartassem, o que elas logo fizeram, vendo ele a testemunha a preta que caíra levantar-se com algum sangue na testa parecendo-lhe de arranhões, e como o caso não lhe pareceu de consequência deixou-lhes ir e nenhuma indagação fez. Perguntado se não sabe o nome dessas pretas e qual delas derrubou a outra? Respondeu que não sabe o nome delas, ouvindo dizer depois que uma delas

pertenciam a José Ferreira de Araújo e a outra a Joaquim Alves Pinto, o que é que sabe é que a que foi derrubada é mais baixa e fula que a outra (Fundo de Polícia, caixa 650).

Surtindo o efeito esperado, os moradores voltavam para seus lares, deixando o acontecido para animar as conversas à mesa ou nos botecos do entorno. Entretanto, no caso de Albertina e Gertrudes, o caso alcançou o Tribunal do Júri, instância máxima de julgamento na Província, recebendo até recurso à Relação do Rio de Janeiro. No mesmo dia do ocorrido, o senhor de Gertrudes apresentou à Polícia uma petição solicitando exame de sanidade de sua escrava. Em casa do senhor Chefe de Polícia, Tristão Alencar, levada por seu senhor, Gertrudes declarou ter entre quatorze a quinze anos, ser natural de Victoria e filha da escrava Engracia, escrava falecida de Joaquim Alves Pinto, em cuja companhia residia naquela cidade.

Com o fim de realizar averiguações sobre o suposto crime, o Chefe de Polícia comandou que fossem intimadas a comparecer as testemunhas citadas por Gertrudes. Assim como as demais testemunhas, d. Gabriela Rodrigues Rangel admirou-se do alcance do ocorrido:

Respondeu que nada sabe do fato relatado na petição de queixa, pois ela testemunha nada viu, e só soube da briga das duas pretas, quando o queixoso foi a casa da mãe dela testemunha perguntando se esta tinha visto a briga, ao que sua mãe respondeu que nada sabia e que somente agora soubera dela [...] (Fundo de Polícia, caixa 650).

Albertina, de sua parte, apresentou sua versão da briga:

D'onde é natural? Respondeu que de Carapina, termo desta cidade. Aonde reside ou mora? Respondeu que mora em companhia de seu senhor José Ferreira de Araújo. Há quantos tempos aí mora? Respondeu que desde criança. Perguntada qual a sua profissão ou meio de vida, respondeu que se ocupava de serviços domésticos na casa do seu senhor. Onde estava quando teve lugar a briga com Gertrudes escrava de Joaquim Alves Pinto? Respondeu que se achava na das Flores de frente a casa de seu senhor. Perguntada como teve lugar entre ela ré e Gertrudes a briga que relatou ela sair a mesma Gertrudes com arranhões pelo rosto e pelo pescoço? Respondeu que soube ela ré que Gertrudes falara mal dela, e mandando-lhe alguns recados de advertência, ai que um dia encontrando a mesma Gertrudes perguntara que recados mandara a ela, ao que ela ré respondeu que não se ocupara ela e que era mãe de filho e Gertrudes uma menina [...]. (Fundo de Polícia, caixa 650).

Albertina prosseguiu com o depoimento, confirmando ter esmurrado Gertrudes após ter sido arremessado contra ela um barril, que, por um golpe de sorte, não a atingira. A escrava, portanto, alegava não ter iniciado a briga e sua vantagem decorrera de ser mais velha e mais forte do que sua oponente. Tudo não passara, na sua opinião, de uma boa briga, da qual se saíra muito bem.

Em 29 de setembro, entretanto, o Chefe de Polícia julgou procedente o auto de exame de sanidade que mandou realizar e condenou o senhor de Albertina a pagar as custas de 27\$040 do corpo de delito efetuado. Após esse despacho da autoridade policial, coube ao Promotor pronunciar-se, que julgou conter nos autos indícios suficientes para processar Albertina. O Juiz Municipal, conclusos os autos, pronunciou a ré Albertina pelo crime de agressão física conforme o artigo 201 do Código Criminal, ficando ela sujeita à prisão e livramento na forma da lei e mandando ordem de prisão, bem como condenando o seu senhor ao pagamento das custas.

Irresignado e diante da condenação, o senhor de Albertina efetuou o pagamento de fiança à Alfândega e Mesa do Consulado da Cidade de Victoria e apresentou à Justiça o pedido de sua escrava responder em liberdade ao processo. Em 20 de dezembro de 1857, o Juiz Municipal deu alvará de soltura a Albertina.

Por ocasião do julgamento do Tribunal do Júri, Albertina novamente relatou o delito, afirmando que soubera de intrigas de Gertrudes a seu respeito e, por isso, mandara recados dizendo que ela se ocupasse de sua vida e não era para se comparar com ela. O juiz lhe perguntou a razão de ter socado Gertrudes se ela era somente uma criança conforme afirmara em interrogatório, Albertina respondeu que “disse ser Gertrudes criança por não ter tido ainda filhos, mas que é uma mulher, como ela casada”. Mais uma vez, apresenta-se uma versão que aponta a fofoca e a maliciosidade como elementos constitutivos desse episódio, cuja conseqüência explodiu na forma da violenta briga entre as duas mulheres cativas em uma importante rua da capital. Os moradores, no entanto, discordam da importância conferida pelas autoridades ao caso, tanto que o Júri absolveu a ré para desespero do Juiz, que recorreu “ex-offício” ao Tribunal da Relação.

Luiza protagonizou um acontecimento um pouco diferente daquele relatado anteriormente. Escrava de oito, ela trabalhava num sítio em Itapoca com outros escravos. O auto-criminal teve início com uma denúncia de Theodósio Eutepe Altaiaça, secretário interino da Chefia de Polícia:

Ilustríssimo senhor, achando-me ontem no distrito de Itapoca, com permissão do senhor Secretário desta repartição, ali me apareceu o Inspetor de Quarteirão Cardoso, residente na localidade denominada Bubú e por ele fui informado que na quarta-feira, sete do corrente mês, fora assassinado na Fazenda Roças Velhas, pertencente a Joaquim Rodrigues de Freitas Sarmiento, o escravo de nome Antônio, sendo autora deste crime a escrava de nome Luiza, ambos pertencentes ao mesmo Sarmiento, que para acobertar o crime, trouxe para esta cidade o escravo, a fim de ser sepultado havendo próximo de sua fazenda a Freguezia de Cariacica (Fundo de Polícia, caixa 655).

Acatando a denúncia, o Chefe de Polícia mandou proceder a uma auto de perguntas a Luiza que se apresentou.

Respondeu chamar-se Luiza, ser natural de Cariacica, não saber sua idade, ser solteira, ser cativa de Joaquim Rodrigues de Freitas Sarmiento, ser residente no sítio de seu senhor. [...] Respondeu que estando a trabalhar no oito com seus parceiros na roça de seu senhor, há dois meses em uma terça-feira, caiu acometido do mal de gota Antônio que era seu parceiro, depois ela respondente os demais parceiros o conduziu carregado para casa de seu senhor, donde no mesmo dia foi conduzido ainda com vida para esta cidade [...](Fundo de Polícia, caixa 655).

A seguir, recolheu-se o testemunho de José Ferreira Lopes Wanzeler, sobrinho do Inspetor de Quarteirão que denunciou Luiza. A testemunha relatou que ouviu Domingas, irmã do defunto, contar sobre o ataque que uma senhora moça teve ao ver chegar à casa Antônio ferido e declarou ainda que ouvira dizer ter sido Luiza a autora dos ferimentos mortais. Arrolada como informante, pois o Código Processual Criminal proibia parentes testemunharem, Domingas compareceu diante do Chefe de Polícia para responder às indagações. Perguntada a respeito das acusações relativas a Luiza, respondeu Domingas que lhe constava seu irmão ter falecido em consequência do mal de gota, doença que o acometera por diversas vezes diante dela própria. Também declarou não saber de qualquer desavença entre Luiza e Antônio que pudesse resultar em agressão.

A quinta testemunha a depor foi José Pinto Cardoso que relatou ter “ritações” com o senhor da acusada. Dissera José ao Subdelegado de Cariacica que um conhecido, Joaquim Pereira Leite de Aguiar, em visita à Fazenda Roça Velha, observara ao senhor da ré que soubera ser a causa da morte do escravo Antônio as ofensas à enxada perpetradas por Luiza. Asseverou ainda que Leite de Aguiar dissera àquele senhor para retirar a escrava da fazenda com o fim subtraí-la da Justiça. Relatou ainda que a senhora da ré e Domingas, irmã do morto, presenciaram Antônio ferido. Bernardino da Victoria do Amor Divino confirmou a versão oferecida por José Pinto Cardoso de que ouvira dizer ser Luiza a responsável pela morte de Antônio, mas declarou ter ouvido de Domingas, irmã do falecido, que a morte se devia ao mal de gota.

Como as demais testemunhas confirmavam apenas a versão do senhor do escravo falecido de que ele morrera do mal de gota, o Sub-Delegado de Cariacica, Manuel Prudêncio Roiz Atalaia, julgou improcedente a denúncia, justificando não haver indícios contra a dita Luiza, enviando conclusos os autos ao Juiz Municipal do Termo. O Juiz Municipal, Benigno Tavares de Oliveira, no entanto, revogou a não pronúncia, pois diversamente julgava haver indícios suficientes para incriminar a ré. A partir dessa decisão, o senhor e curador de Luiza recorreu ao Juiz de Direito da Comarca, solicitando que verificasse as contradições constantes nos autos, pois somente José Pinto Cardoso e Joaquim Pereira Leite de Aguiar sustentavam a versão do assassinato.

Deferindo o pedido do senhor da escrava, Joaquim Rodrigues de Freitas Sarmiento, o Juiz de Direito intimou e fez comparecer para uma acareação José Pinto Cardoso e Joaquim Pereira Leite de Aguiar. Pelo último foi dito que

[...] sustentava seu depoimento, explicando porém, em quanto a retirada da ré para a Regência, Fazenda do cunhado do senhor da mesma, dissera: Senhor Cardoso não pode se ter acontecido semelhante cousa, porque houvesse assim sucedido, o Senhor Rodrigues podia ter se retirado sua escrava para a Regência, fazenda do seu cunhado, entretanto que ele há tem publicamente ora em sua fazenda e outras vezes em seu sertão. Disse mais a testemunha que José Pinto Cardoso, lhe recomendara que perguntasse ao senhor de Luiza se havia esta morta a seu parceiro Antonio porque ele Cardoso desejava disto saber para vingar-se das muitas que lhe havia feito aquele Rodrigues (Fundo de Polícia, caixa 655).

Quando confrontado com o testemunho de Leite de Aguiar,

E pela testemunha José Pinto Cardoso foi dito que confirmava seu depoimento, e que este rão verdadeiro, que o mesmo Leite de Aguiar, o que dissera a ele testemunha, dissera também a José de Almeida Louro Subtil, acrescentando mais a testemunha, que este Subtil lhe dissera ainda depois de lhe referir, o que ouvira a Leite de Aguiar, que e o mesmo que ela testemunha já depôs, o seguinte: que Leite de Aguiar referido ter dito ao senhor da ré que lhe perguntara se o subdelegado poderia cercar-lhe a casa, digo, as senzalas da fazenda e prender a escrava Luiza, que sim que Louro Subtil lhe dissera mais que senhorinha, moradora no castelo, deste distrito, lhe dissera que Luiza escrava de Joaquim Rodrigues de Freitas Sarmiento estivera em sua casa, mas que a dita senhorinha o mandara logo embora, porque havendo lhe perguntado se era exato ter ela morto a seu parceiro, respondeu Luiza, que era verdade ter ela dado em seu parceiro Antônio não para o matar, mas como tinha morrido, morto estava, e que esta mesma história contara Louro Subtil a Joaquim das Neves, que a tudo refririra ele testemunha (Fundo de Polícia, caixa 655).

Diante dessas contradições e declarando ter motivos, pelos depoimentos e alegações do curador da ré, para acreditar que o principal elemento de acusação da escrava Luiza constituía-se num inimigo "capital" do seu senhor, o Juiz de Direito reformou a decisão de seu colega e mandou dar baixa no nome da cativa do rol de culpados.

Deste caso se depreende, em primeiro lugar, o campo jurídico caracteriza-se como um "lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito, quer dizer, a boa distribuição (*nomos*) ou a boa ordem, na qual se defrontam agentes investidos de competência [...] de interpretar um corpus de textos que consagram a visão legítima, justa, do mundo social" (Bourdieu, 1989:212). Desde o Inspetor de Quarteirão, responsável pela denúncia, até o Juiz de Direito que julgou improcedente a pronúncia da escrava como responsável pela morte do cativo Antônio, estabeleceu-se uma verdadeira batalha judicial, contando com a intervenção do curador da ré que, neste caso, era o seu proprietário. No plano do Direito, houve uma concorrência estruturalmente regulada, que obedecia a um confronto claramente demarcado por regras precedentes e instâncias hierarquizadas para resolver os conflitos dos "intérpretes e das interpretações" (*ibidem*:214).

Em segundo lugar, mais uma vez nota-se tratar de um excepcional normal, pois o papel conferido a Luiza no decorrer de toda trama processual desnuda a posição da mulher cativa na sociedade de cariacica.

Diferentemente de Gertrudes, Luiza ocupava-se da lavoura ao lado de seus parceiros, o que desde logo indica a inclusão de mulheres no mundo da agricultura mais pesada. O relato a respeito dessa jovem de 18 anos e cativa, que labutava em igualdade de condições nos “sertões” de seu senhor, apresenta uma mulher capaz de ser responsabilizada por assassinar um jovem escravo de vinte e cinco anos, utilizando-se de foice. A credulidade das autoridades aponta a possibilidade dessa alternativa, ainda que não se comprovara ao final do processo. A ausência de maiores detalhes a respeito da vida de Luiza também concorre para o crédito de as mulheres desse tempo poderem utilizar a violência e a vingança como desfecho de seus conflitos.

5. Considerações Finais

Assim, nos casos de Gertrudes e Luiza, nota-se um confronto entre o campo jurídico e os profanos, que interpretaram diversamente os casos em apreço pelas autoridades policiais e judiciais. O segundo processo, oferece a enriquecedora oportunidade de observar os movimentos de concorrência entre os componentes do campo, desautorizando interpretações que tentam conceituá-lo homogeneamente. De acordo com que se observa, há grave conflito de interesses entre o fazendeiro local e as autoridades, cujo desfecho ocorrerá somente com o despacho do Juiz de Direito da Comarca. Embora esses homens, provavelmente, partilhassem posições sociais equivalentes, suas visões de mundo distaciavam-se em relação aos procedimentos a serem adotados na averiguação dos crimes relatados neste texto. Certamente, o *habitus* daqueles homens treinados para lidar com o campo jurídico ditava-lhes procedimentos que aos profanos pareciam estranhos e irracionais, constituindo-se na raiz dos conflitos constantes nos processos em análise.

Os auto criminais analisados constituem-se em excepcionais normais, a partir da acepção construída por Ginzburg (1989). Ambos os casos de Gertrudes e Luiza exemplificam histórias das mulheres cativas da sociedade oitocentista das pequenas vilas e freguesias da Província do Espírito Santo que habitavam as ruas promovendo desordens e arruaças. Carvalho (2003:52) explica que nem sempre foi possível manter políticas de recolhimentos das cativas no Brasil, executando o “trabalho ‘de portas afora’

como uma maneira de poupar às mulheres mais abastadas do vexame de ter de freqüentar as ruas por absoluta necessidade”. Inclusive sábias palavras de Nísia Floresta (1989 [1853]:120), combatendo o “o costume mourisco de se fecharem as mulheres em casa [...] muito concorre para que as meninas não adquiram um certo grau de energia e de força [...]”, aplicavam-se, portanto, a um parte das mulheres. Nem todas podiam evitar as ruas, principalmente as escravas. Outras nem mesmo queriam, como defende a própria Nísia Floresta (1989[1853]).

A leitura dos autos criminais da Comarca de Vitória, no segundo quartel do oitocentos, oferece uma excelente oportunidade para romper com os silêncios da história acerca das mulheres. Longe de esgotar essa temática, o presente artigo apenas apresenta a hipótese de que as mulheres pobres da região, sobretudo, as escravas, participavam ativamente das atividades cotidianas. Mais do que isso, a presença feminina concorria nas assuadas e balbúrdias com os homens, capazes de expressar sua agressividade por meio da violência, considerada por tanto tempo monopólio dos homens. A sociedade capixaba, como restou demonstrada da leitura dos autos acima, observava com certa normalidade os “excessos” das cativas, acostumados à sua freqüência nesses eventos. Embora procurasse corrigir tais transgressões, não os consideravam dignos de maior empenho por parte das autoridades no seu controle. Talvez, os membros da comunidade considerassem os expedientes cotidianos suficientes no controle dessas mulheres audaciosas, inquietantes e transgressoras.



NOTAS:

1. No original: “Some forms of female slave resistance, until recently invisible, are beginning to surface in the literature. For example, Laura Edwards notes the role of female slaves in the American South initiating rumours about white slave owners that could be manipulated not only to damage that person's reputation in white society but also indirectly undermine their prosperity as the value of slaves in part reflected their owner's reputation”.
2. Informação extraída de Salero (1996:77).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e transição: o Espírito Santo, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- BUENO, José Antonio Pimenta. *Apontamentos sobre o processo criminal brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Empreza Nacional do Diário, 1857.
- CAMPBELL, Gwyn; MIERS, Suzane; MILLER, Joseph C. Women in western systems of slavery: introduction. *Savery and Abolition*, vol 26, nº 2, Agosto 2005, p.161-179.
- CAMPOS, Adriana Pereira. *Nas barras dos tribunais: Direito e Escravidão no Espírito Santo do século XIX*. Tese de Doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Rio de Janeiro: 2003.
- CARVALHO, Marcus J. M. De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850. *Afro-Ásia*, nº 29-30, Salvador, 2003, p. 13-40.
- DEL PRIORI, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1993.
- ELTON, Elmo. *Logradouros antigos de Vitória*. Vitória: Edufes, 1999.
- FALCI, Miridian Brito Kn ox & MELO, Hildete Pereira de. Riqueza e emancipação: Eufrásia Teixeira Leite. Uma análise de gênero. *Estudos Históricos*, nº 29, 2002, Rio de Janeiro.
- FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. São Paulo: Cortez, 1989.
- FREYRE, Gilberto. *A vida social no Brasil nos meados do século XIX*. 2ª.ed. Rio de Janeiro: Artenova, 1977.
- . *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 23ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.
- GRENIER, Jean-Yves. A história quantitativa ainda é necessária? JULIA, Dominique & BOUTIER, Jean (Org.). *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1998, p. 183-192.
- CASTAN, Nicole et Yves. *Vivre ensemble: ordem et desordre em Languedoc (XVIIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Gallimard, 1981.

- MARCÍLIO, Maria Luiza (Org.). Família, mulher, sexualidade e igreja na História do Brasil. São Paulo, Loyola, 1993.
- NADER, Maria Beatriz. A mulher e as transformações sociais do século XX. *Revista de História* do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo, nº 7, Vitória, 1998.
- NADER, Maria Beatriz. Mudanças e relações conjugais: novos paradigmas da relação mulher e casamento: 1970-2000. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- PERROT, Michelle (ed.). *Une histoire des femmes est-elle possible?* Marselha-Paris: Rivages, 1984.
- REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- SOARES, Geraldo Antonio. Cotidiano, sociabilidades e conflito em Vitória no final do século XIX. *Dimensões – Revista de História da UFES*, nº 16, Vitória/ES, 2004, p. 57-80.



O branco como meta: apontamentos sobre a difusão do racismo científico no Brasil pós-escravocrata

Sérgio Costa*

RESUMO

A bibliografia relativa à recepção do racismo científico no Brasil é farta em referências a Sylvio Romero, J. B. Lacerda e Oliveira Vianna como autores críticos aos postulados recebidos da Europa e inventores de uma teoria própria, na qual a mistura dos diferentes tipos humanos ocorridos no Brasil aparecia não como risco, mas como possibilidade e alternativa de futuro para a nação. Mostra-se que esse tipo de avaliação ocorre em dois erros fundamentais. O primeiro é acreditar que, no debate internacional da época, aquilo que se entendia como mistura interracial fosse unanimemente condenado. O outro equívoco que se comete é o de atenuar o teor racista das idéias partilhadas pelos partidários da miscigenação no Brasil. A análise mostra que o mestiço era admitido como elemento transitório que levaria à constituição de uma nação de brancos.

Palavras-chave: racismo científico, mestiçagem, formação da nação no Brasil.

* * *

* Doutor em Sociologia, professor do Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade Livre de Berlim, Alemanha. Publicou cerca de quarenta artigos em periódicos e coletâneas em vários países. Entre seus livros destacam-se: *As Cores de Ercilia* (Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002); *Dimensionen der Demokratisierung* (Frankfurt/M, Ed. Vervuert, 1997). E-mail: scosta@zedat.fu-berlin.de

ABSTRACT

The White as a project: notes about the difusion of scientific racism in the post-slavery Brazil

The bibliography related to the reception of the scientific racism in Brazil is full of references to Sylvio Romero, J. B. Lacerda and Oliveira Vianna as critic authors to the principles received from Europe as the creators of their own theory, in which the mixture of different human types that occurred in Brazil seemed not like a risk, but as a possibility and an alternative to a future for the nation. The author points out that in this type of avaliation there are two fundamental mistakes: the first one is to believe that, in the international debate at that time, what they saw as inter-racial mixture was unanimously condemned; the other is to weaken the racist meaning of the ideas shared by the adherents of the miscigenation in Brazil. The analisys shows that the mestiço was accepted as a transitory element that should lead to the constitution of a nation of Whites.

Keywords: Scientific racism, Sylvio Romero, Oliveira Vianna, inter-racial mixture, miscigenation.

* * *

RÉSUMÉ

Le blanc comme projet: notes sur la diffusion du racisme scientifique au Brésil post-esclavocrate

La bibliographie relative à l'accueil du racisme scientifique au Brésil est pleine de références à Sylvio Romero, J. B. Lacerda e Oliveira Vianna comme auteurs critiques des postulats reçus d'Europe et inventeurs d'une théorie propre, dans laquelle le mélange des différents types humains présents au Brésil apparaissait non comme un risque, mais comme une possibilité et une alternative d'avenir pour la nation. Nous montrons que ce type d'évaluation conduit à deux erreurs fondamentales. La première est de croire que, dans le débat international de l'époque, ce que l'on entendait comme mélange interracial ait été unanimement condamné. L'autre équivoque commise est d'atténuer le contenu raciste des idées partagées par les partisans de la miscigénation au Brésil. L'analyse montre

que le métisse était admis comme un élément transitoire qui conduirait à la constitution d'une nation de blancs.

Mots-clé: Racisme scientifique; métissage; formation de la nation au Brésil.

Recebido em: 10/4/2005

Aprovado em: 20/5/2005



OS POSTULADOS do racismo científico, propagados a partir de metade do Século XIX na Europa, marcam profundamente o debate entre os “homens de ciência” brasileiros até os anos 1930, além de representarem o cimento da idéia de nação que ia se constituindo. Os pensadores brasileiros punham-se, fundamentalmente, de acordo em torno do primeiro axioma do racismo científico, qual seja, a idéia de que a humanidade está dividida em raças, e seu corolário, a saber, as diferentes raças conformam uma hierarquia biológica, na qual os brancos ocupam a posição superior. As classificações raciais aceitas variavam, refletindo a multiplicidade de taxonomias dentro do próprio debate internacional. A referência ao grupo superior assumia igualmente formulações diversas: falava-se ora de brancos, ora de arianos, ora de europeus, ora de doliacéfalos – referência aos brancos de crânio alongado. A existência da hierarquia racial, contudo, estava fora de dúvida.

As divergências expressivas entre os racistas científicos brasileiros se situavam no âmbito de um outro ponto da pauta do racismo científico, qual seja, a discussão sobre a mistura de “raças” e os riscos de “degeneração” dela decorrentes. Aqui, distinguiam-se, basicamente, aqueles que acreditavam que a “mistura de raças” operada no Brasil levaria à degeneração crescente e à impossibilidade de constituição de um povo brasileiro habilitado à “civilização”, e outros que eram, por assim dizer, mais otimistas. Para estes últimos, a “hibridação” no Brasil correspondia a uma possibilidade de melhoria e regeneração racial que levaria ao desaparecimento progressivo dos negros e mestiços de pele escura, tidos

como inferiores, e ao embranquecimento paulatino do conjunto da população. R. Nina Rodrigues (1935) é o mais conhecido e estudado defensor da primeira visão, enquanto Sylvio Romero, J. B. Lacerda Filho e F. J. Oliveira Vianna constituem expoentes da segunda visão.

Obviamente, a discussão em torno de qual das duas vertentes é mais racista, se aquela que condena a mistura de raças ou a que vê nela oportunidade para a eliminação progressiva dos negros e mestiços, deveria ser desprovida de sentido. Não obstante, encontra-se consolidada na tradição intelectual brasileira, como já apontaram Corrêa (1998:59 ss.) e Hofbauer (1999:175), a visão de que os partidários da primeira corrente seriam racistas, enquanto o racismo do segundo tipo não é tratado como tal. É verdade que, do ponto de vista do projeto de formação nacional, a variante otimista resolve o suposto dilema colocado pelo racismo científico, ao vislumbrar uma saída biológica para o branqueamento paulatino da população. Os que temiam a mistura pelo risco da degeneração mostravam, ao contrário, a inviabilidade mesma da "nação mestiça". Não obstante, da perspectiva do racismo científico e, se se quer, de uma moral humanitária, contudo, não há qualquer distinção entre as duas vertentes. Ambas filiavam-se, de forma às vezes mais, às vezes menos estrita, a correntes do racismo científico reconhecidas no debate internacional e acreditavam, com igual fervor, na desigualdade de fundo racial entre os seres humanos.

Ambas as correntes têm uma importância fundacional para as ciências humanas no Brasil. A relevância de Sylvio Romero para a crítica literária e para a formação de uma "mentalidade científica" no Brasil ficou já largamente evidenciada pelo menos desde a reconstrução primorosa de seu método e obra levada a cabo por A. Candido (1988 [1945]). Candido chama a atenção para a necessidade de contextualizar o trabalho de Sylvio Romero em sua devida época. Em seu momento, Sylvio Romero integrava movimento de renovação do pensamento que correspondia com a ascensão de uma burguesia urbana e de contestação das autoridades religiosas e tradicionais. *Ipsis verbis*:

Ora, num Brasil entorpecido pelas humanidades clássicas mal assimiladas, que sob certos aspectos constituam verdadeiros fenômenos de inércia cultural, a campanha pela cultura científica e pela revisão filosófica apareceu como força de renovação mental. A crítica de Sílvio, tão profundamente ligada a ela, corre paralela ao incremento dos estudos de matemática, relacionados em parte com o positivismo; à intensificação dos estudos de ciências naturais; à constituição da

etnografia e da etnologia brasileira; à transformação do direito sob o influxo do evolucionismo; à fundação da Escola de Minas etc. Um verdadeiro movimento de despertar, através da revalidação dos padrões da cultura. [...] [Tal] movimento intelectual e científico significava, no campo da cultura, o mesmo processo de rompimento da autoridade tradicional e o mesmo desejo de afirmação nova e livre. (Candido, 1988:115ss)

O significado do trabalho pioneiro de Nina Rodrigues para a antropologia brasileira foi igualmente constatado e demonstrado com propriedade por Mariza Corrêa (1998). Da mesma forma, o valor das reflexões de Oliveira Vianna para a sociologia e a política, ou de João Batista Lacerda para a antropologia, não está sendo questionado aqui. Ao contrário, reconhece-se plenamente o vínculo congênito entre o racismo científico e as ciências humanas no Brasil. Nesse sentido, o país pouco difere dos Estados Unidos ou de países da Europa, nos quais vários campos disciplinares e tradições intelectuais hoje estabelecidas nascem no ciclo de hegemonia do racismo científico. Com efeito, naqueles contextos, é sob a égide das teorias raciais e evolucionistas que se opera a dissolução da visão unitária da história universal, prevalecente no pensamento clássico. Conforme mostra Ventura (1987:148), é no bojo do racismo científico que:

Dissolve-se a unidade da história – em que coexistiam, até então, história natural, moral e política – por meio da separação entre discurso *histórico* de tipo moderno (tendo como objetivo sociedades históricas) e discurso *etnológico* (voltado para os estudos das sociedades ditas selvagens). Nessa separação entre história e etnologia, são os povos “selvagens”, excluídos do território do historiador, condição de formação de uma “ciência geral do homem” e de disciplinas, como a etnologia e antropologia, que examinam as sociedades não ocidentais.

O racismo científico brasileiro, nas duas versões destacadas, espelha precisamente o paradoxo que vivia o país, premido, por um lado, pela condição de objeto do discurso etnológico europeu e, por outro, pelo desejo de produção de um discurso nacional, como sociedade histórica. A solução encontrada por Nina Rodrigues para tal dilema foi restringir o discurso etnológico aos negros – a nação branca seguiria seu desígnio histórico. A saída de Sylvio Romero foi dizer que todos os brasileiros se tornariam brancos. Numa forma ou na outra, a reflexão no âmbito das ciências sociais no Brasil até os anos 30 esteve fundamentalmente aprisionada nos termos estabelecidos pelo racismo científico. As duas exceções dignas de nota parecem ser os trabalhos de Manoel Bomfim (1997 [1929]; ver, também, Aguiar, 2000) e Alberto Torres (1915;

1972 [1914]), os quais negavam a tese hegemônica da desigualdade entre as raças.

Nosso objetivo aqui não poderia ser mapear todo o debate em torno do racismo científico no Brasil, tema por demais vasto para os limites de um artigo, como, de resto, mostra a bibliografia já disponível sobre o assunto (ver, entre outros, Skidmore, 1976, Schwarcz, 1993, Hofbauer, 1999). A intenção é muito mais modesta. Trata-se de uma breve visada sobre a vertente, por assim dizer, otimista, desse debate, de sorte a mostrar que a idéia, ainda recorrente, de que tais pensadores não partilhavam dos preceitos do racismo científico é inteiramente desprovida de sentido.

Sylvio Romero e a mestiçagem branqueadora

Sylvio Romero (1851-1914), natural de Lagarto, no Estado de Sergipe; depois da vida escolar no Rio de Janeiro, regressou ao Nordeste para formar-se em Direito no Recife, participando da intensa vida intelectual da cidade. Na ocasião, nascia a “geração de 1870”, com a qual se inaugurava uma nova fase no pensamento brasileiro: “É então que os novos matizes de idéias [...] começam a impregnar a vida intelectual do Brasil: o positivismo, o naturalismo, o evolucionismo – enfim todas as modalidades do pensamento europeu do Século XIX” (Cruz Costa, 1954:309; para uma abordagem mais minuciosa, vide Alonso, 2002). Nesse ambiente de renascença intelectual cabia destaque àquela corrente que ficou conhecida como Escola do Recife, liderada por Tobias Barreto de Meneses (1839-1889),¹ de formação jurídica, como Sylvio Romero e profundamente comprometido com o “germanismo”, qual seja, a divulgação de pensadores de língua alemã no Brasil, com destaque para aqueles que, ao final do Século XIX, iam constituindo as bases científicas para a postulação da superioridade da “raça ariana”.

A Escola do Recife exerce influência decisiva sobre Sylvio Romero e seu interesse pelos novos métodos e novas matrizes teóricas da “nova ciência européia”. Marcante da estação recifense é a tentativa fracassada, empreendida por Romero, de doutorar-se em 1875, episódio conhecido da vida intelectual brasileira e igualmente comprobatório da radicalidade com que Romero seguia os preceitos da ciência. Na ocasião, depois de acusar um dos arguidores de professar a metafísica e desconhecer os

postulados científicos, Romero abandona a sala de exames e acaba sendo processado por caluniar a banca (Mendonça, 1938).

Em seguida, Romero assume o posto de juiz na cidade de Parati, no Rio de Janeiro, estabelecendo-se, mais tarde, em 1879, na capital da Corte. Crescentemente, Romero busca combinar as lições do positivismo com as novas influências que vai absorvendo, particularmente do darwinismo, estudando vivamente o pensador socialdarwinista alemão Ernst Haeckel e, mais tarde, a obra de Herbert Spencer – para Romero (1878:185), a prova definitiva de que era possível “a transformação do *Comtismo* pela doutrina *darwinica*”. A adesão ao darwinismo e à crença na prevalência do princípio da seleção natural entre as sociedades humanas mostrar-se-ia passo fundamental para que Romero pudesse combinar o dogma da desigualdade biológica entre as raças e a possibilidade de um mestiçamento benigno que, se adequadamente orientado, conduziria ao branqueamento paulatino dos brasileiros (vide Mota, 2000:106s).

A crença de Romero na distribuição desigual de talentos entre as diferentes “raças” não admitia relativizações. Negros e indígenas eram, por definição, ineptos para a vida civilizada e não poderia haver medida política ou educativa que contornasse tal força determinante da biologia.² Nos termos de Romero, política e biologia diziam respeito a ordens de fatores distintos e não intercambiáveis:

A distinção e desigualdade das raças humanas é um fato primordial e irreduzível, que todas as cegueiras e todos os sofismas dos interessados não têm força de apagar. É uma formação que vai entroncar-se na biologia e que só ela pode modificar. Essa desigualdade originária, brotada no laboratório imenso da natureza, é bem diferente da outra diversidade, oriunda da política, a distinção das classes sociais. (Romero, 1895:XXXVII)

A opção pelas vertentes do racismo biológico mais ortodoxas parece ser movimento deliberado, escolha consciente e repetida de Sylvio Romero e base científica na qual ele se apoiava para reafirmar a superioridade dos brancos e desabonar quem, como Manoel Bomfim, buscasse negar o determinismo racial:

Não é verdade que os antropólogos *quase unanimemente* tenham declarado os dolicocefalos loiros da Europa do norte superiores ao resto dos homens. É opinião, que eu aceito, mas, infelizmente, não vejo seriamente adotada senão por um pequeno número de pensadores, entre os quais se destacam de Gobineau,

Ammon, Lapouge, Chamberlain (não confundir com o famoso político) e poucos mais, em cujo número pode ser incluído o grande Haeckel. Os etnólogos franceses, italianos, espanhóis e crescido número de eslavos, ingleses e até alemães não cogitam dessa opinião ou a repelem resolutamente. (Romero 1906:230, grifos no original)

A afirmação da superioridade dos brancos não era, em Romero, genérica. Ele buscava penetrar os meandros do racismo científico e dedicava longos trechos de seu trabalho a explicar a seus adversários a distinção entre branquicéfalos e doliocéfalos e as razões da superioridade do que ele entendia constituir a raça ariana. O fascínio pelos arianos não conhecia medidas. Admirava o “genial Bismarck” e acreditava que a Alemanha prestava um serviço à humanidade através de sua investida colonial na África (Romero, 1906:271ss). Nesse ponto, chegava a discordar até mesmo do amigo inseparável Tobias Barreto, que igualava alemães e judeus. Dizia Romero (1878:166):

As raças semíticas são bem diferentes das arianas e lhe são, a darmos crédito a alguns naturalistas, alguma cousa inferior, dessa inferioridade que consiste em estar um passo aquém na escala evolucional. [...] O desenvolvimento psíquico e moral do semita é muito precoce e muito rápido; logo, porém, estaciona. Bem cedo as peças anteriores do crânio que contêm os órgãos intelectuais, ficam-lhe fortemente presas e seguras. O crescimento ulterior do cérebro torna-se impossível [...]. Nada daquilo, em regra, se nota no ariano, cujos progressos são mais tardios e de um esplêndido futuro.

A possibilidade da mestiçagem biológica benigna ou “regeneradora” (Romero, 1912:271) não significava ruptura ou interpretação que fugisse ao dogma do racismo científico, como sugerem, a meu ver, erroneamente, seus comentadores (p. ex., Matos 1994:107). Sua defesa da mistura regeneradora funda-se precisamente na crença de que qualquer perspectiva de futuro para a nação brasileira precisava enfrentar o problema no que entendia ser sua raiz última, qual seja, a fonte biológica. Era preciso, numa palavra, branquear a população. Na formulação de sua tese da mestiçagem branqueadora, Romero parece combinar fundamentalmente três ingredientes, quais sejam: uma variação da teoria dos híbridos do antropólogo francês Paul Broca (1824-1880);³ a aplicação dos princípios da seleção natural e da sobrevivência dos mais aptos, conforme a leitura socialdarwinista de Ernst Haeckel (1834-1919); e o determinismo geofísico de Thomas Buckle (1821-1862), que via uma correlação direta e

necessária entre fatores climáticos e de solo e as possibilidades de desenvolvimento de uma nação.

Em suas formulações sobre o cruzamento entre “raças distantes” (not allied) na espécie humana, Broca discorda de Gobineau, quando este afirmava que “the crossing of races constantly produces disastrous effects, and that, sooner or later, a physical and moral degeneration is the inevitable result thereof” (Broca, 1864:1). Desenha dois cenários. No primeiro, se se juntam duas raças numericamente desiguais, pode-se chegar à completa absorção de raça numericamente inferior pela raça que se encontra em maioria:

After two or three generations, the less numerous race counts scarcely one representative, and the cross-breeds are fused in the more numerous race. The latter thus returns to a state of original purity. The mixed race has only a transitory duration, and leaves no trace of its existence. (Broca, 1864:19)

No segundo cenário, não há absorção de uma raça pela outra e a “raça híbrida” decorrente da mistura só mantém sua capacidade gerativa a longo prazo, na medida em que se reproduza com representantes das duas raças originais. Broca considera a segunda hipótese mais provável, já que a absorção completa de uma raça, aventada no primeiro cenário, é rara. Ainda assim, admite que a influência da raça numericamente menor pode tornar-se quase imperceptível: “this influence, if this exists, is sufficiently slight to be set aside”.

Romero, poligenista como Broca, referia-se fartamente ao autor francês. Ao analisar a mistura entre europeus, brancos e indígenas no Brasil,⁴ “raças” consideradas como distantes entre si, Romero parece combinar as duas hipóteses formuladas pelo antropólogo francês, tratando, ora de uma absorção das “duas raças menos avançadas” (índios e negros), ora da formação de uma “sub-raça mestiça e crioula, distinta da européia” (Romero 1953 [1888]:111). Em qualquer das duas interpretações, contudo, o sentido da mistura é claro: o mestiço é uma forma transitória que deve levar à aproximação paulatina ao tipo racial branco.

O apoio nas teorias evolucionistas fornecia também a Romero argumentos para sua aposta no branqueamento progressivo dos brasileiros, uma vez que os brancos supostamente mais bem aparelhados para a luta pela sobrevivência iriam, conforme acreditava, crescentemente decidindo a luta pela sobrevivência em seu favor. Mesmo a capacidade de adaptação

ao meio físico brasileiro, item em que os brancos estariam em desvantagem em relação aos índios e negros, deveria ser a eles transmitida, hereditariamente, através da mesclagem sucessiva. No trecho abaixo, Romero mostra como os três fatores, quais sejam, a lógica interna da hibridação, a seleção natural e a adaptabilidade ao meio, convergem para o branqueamento crescente dos brasileiros:

Dos três povos que constituíram a atual população brasileira, o que um rastro mais profundo deixou foi por certo o português; segue-se-lhe o negro e depois o indígena. À medida, porém, que a ação direta das duas últimas tende a diminuir, com a internação⁵ do selvagem e a extinção do tráfico dos pretos, a influência européia tende a crescer com a imigração e pela natural propensão para prevalecer o mais forte e o mais hábil. O mestiço é a condição para a vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do clima. É em sua forma ainda grosseira uma transição necessária e útil, que caminha para aproximar-se do tipo superior. (Romero, 1953:149)

A “regeneração racial” pela via da mestiçagem não era, para Romero, processo que deveria acontecer espontaneamente e sem intervenções. Haveriam de ser obedecidas certas regras no direcionamento da imigração de sorte a evitar a concentração, nas províncias do Sul, de “um tão grande excedente de população germânica, válida e poderosa” (p. 134). Ao mesmo tempo, seria necessário algum tipo de controle dos casamentos, de sorte a dirigir a procriação no sentido do branqueamento:

Manda a verdade, porém, afirmar que essa almejada unidade, só possível pelo mestiçamento, só se realizará em futuro mais ou menos remoto: pois será mister que se dêem poucos cruzamentos dos dous povos inferiores entre si, produzindo-se assim a natural diminuição destes, e se dêem, ao contrário, em escala cada vez maior com indivíduos de raça branca. (Romero, 1953:355)

Se na defesa da *mestiçagem biológica* voltada para o branqueamento, Romero repete as teses do racismo biológico, suas reflexões acerca da *mestiçagem cultural* parecem conter, estas sim, originalidade. Trata-se da admissão da cultura brasileira como sincrética, produto das influências daqueles que se considera os três grupos fundadores da nação. É nas considerações sobre a literatura brasileira que as teses sobre a mestiçagem cultural de Romero ganhariam sua forma mais acabada, coincidindo com o período em que o autor mostra o maior otimista com relação ao futuro da nação brasileira. O tema é complexo e já bastante investigado,

recomendando a um sociólogo pouco versado em antropologia e leigo na teoria literária, prudente distância. Limita-se, por isso aqui a destacar, acompanhando alguns dos estudiosos do pensamento de Sylvio Romero,⁶ dois movimentos realizados pelo autor e que distinguem seu trabalho dos estudos precedentes.

O *primeiro movimento* representa uma adaptação ao debate brasileiro da bibliografia europeia crítica ao romantismo que Romero consumia. A partir de tais leituras, Romero condena o romantismo brasileiro que, “imitando” o exemplo europeu, buscava valorizar e reconstruir o folclore e as tradições populares do país, sem, contudo, conforme sua percepção, indicar a maneira como a produção cultural coletada se vinculava ao processo de evolução biológica e social. Por isso, ao debruçar-se sobre o folclore, Romero buscaria analisar o material coletado à luz de “um sistema de idéias pretensamente objetivo e normalizador dos resultados, capaz de garantir sua inclusão num debate ilustrado e racional, com direito a participar da formulação de concepções históricas e políticas sobre o passado, o presente e o futuro” (Matos, 1994:53).

O romantismo brasileiro, para Romero, levava ao paroxismo uma tendência mais geral da elite brasileira de imitar a Europa, importando idéias, modos e formas culturais que, aportados no Brasil, pareciam desconectados e alheios à realidade social do país. Acoplada à crítica ao romantismo brasileiro está a busca de dessacralização dos indígenas, idealizados na tradição romântica precedente como os verdadeiros guardiães da originalidade brasileira. Ao condenar a “índio-mania [que] cresceu por fatalidade e acabou por inconsciência” (Romero 1888:7), Romero acompanhava precisamente o desaparecimento do mito do bom selvagem e a expansão da etnologia europeia, movimento que se manifestava no Brasil, a partir dos anos 1870, através dos estudos pioneiros capitaneados por João Batista de Lacerda e seus contemporâneos sobre as “raças indígenas” brasileiras (vide Monteiro, 1996:18ss).

O negro, por sua vez, até então visto sempre como problema para a constituição da nação, é transformado por Romero “em robusto agente civilizador”, que teria marcado profundamente a vida cultural brasileira. Em sua visão, a escravidão, a despeito de “seus vícios”, teria aproximado brancos e negros, sobretudo negros que se ocupavam do trabalho doméstico: “o negro influenciou toda nossa vida íntima e muitos de

nossos costumes nos foram por ele transmitidos” (Romero, 1953:149). O reconhecimento da participação dos negros na formação da nação é, contudo, ambivalente, já que se baseia na possibilidade de sua completa absorção no marco da cultura branca.

Tal ambivalência está assente no *segundo movimento*, operado por Romero, para a formulação de sua interpretação da cultura brasileira, qual seja, a ênfase no papel cultural do mestiço. Conforme a formulação de Romero, as influências culturais dos negros e dos indígenas diluem-se, como seus traços físicos, na figura do mestiço, o qual representa simultaneamente a síntese dos três grupos originais, e o “agente transformador”, qual seja, o mediador que converte o resultado da mistura num produto que se aproxima paulatinamente da matriz européia (ver Candido, 1988:59).

A teoria da mestiçagem de Sylvio Romero, na verdade uma teoria do branqueamento biológico e cultural, apresenta uma forte marca de gênero, a qual se reflete na designação de um lugar social subordinado à mulher (branca ou negra) comparável ao papel atribuído aos negros. Com efeito, num primeiro momento, Romero atribui às mulheres o papel de principais depositárias e autoras das tradições orais, buscando recuperar, através delas, o acervo de manifestações culturais populares. Não obstante, o protagonismo cultural da mulher desaparece no momento em que as contribuições dessas são decodificadas como mera matéria bruta e primitiva que alimentaria o protagonismo do branco, elemento condutor do processo de mistura cultural. Matos (1994) estudou a maneira como opera, no trabalho de Romero, a equivalência entre o elemento negro e o feminino, mostrando como a teoria da mestiçagem de Romero constitui, a um só tempo, para os negros – poder-se-ia acrescentar para as mulheres – “a porta de entrada e de saída da história do Brasil”. *Ipsis verbis*:

Não é difícil verificar, ao longo do discurso de Sylvio Romero, o encadeamento reiterado e circular de atributos associados entre si: o negro, o vigor físico e natural, o feminino, o poético popular. Todos desfrutam da simpatia condescendente do crítico, que os enaltece ao mesmo tempo que os relega às posições primárias e primitivas da escala sócio-cultural, onde permanecem disponíveis para beneficiarem-se de uma boa injeção de civilização superior. (Matos, 1994:120, grifo no original)

Oliveira Vianna e a legitimação racial das hierarquias sociais

Com muitas variações, as concepções de mestiçagem, formuladas por Romero, reapareceriam mais tarde em autores diversos. Também a idéia da mistura biológica regeneradora encontraria adeptos ainda por muitas décadas. Merece destaque o trabalho do médico e etnólogo João Batista Lacerda que, como diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, compareceria como único representante da América Latina ao Congresso Universal das Raças, realizado na Universidade de Londres, em 1911. Lacerda mostra-se particularmente impressionado com o relato apresentado no congresso por E. B. Du Bois sobre o “tratamento desumano” conferido aos então 10 milhões de negros nos Estados Unidos e busca contrapor ao caso americano a “solução brasileira”. Conforme Lacerda (1912), os negros americanos seriam organizados e aumentariam de número, enquanto no Brasil, estes se encontrariam desorganizados e tenderiam ao desaparecimento, resolvendo-se assim o “problema da raça negra [...] sem esforço e sem dificuldade” (p. 99). Valendo-se de projeções demográficas de seu colega de instituição, Roquete Pinto, Lacerda chega a prognosticar que o completo desaparecimento dos negros e a quase extinção dos mestiços se daria em um século. A partir daí, só restaria o “atavismo”:

Uma vez desaparecida a raça negra do Brasil, é preciso contar ainda com a influência do Atavismo, esse esforço ancestral de retrocesso para denunciar através [d]os séculos uma origem longíqua já apagada. (Lacerda 1912:100)

Mais tardiamente, já nos anos 20, Oliveira Vianna (1883-1951), de formação jurídica e radicado em Niterói, retomaria a idéia da mestiçagem branqueadora, podendo ser tratado, sob tal aspecto, como um continuador explícito de Sylvio Romero.⁸ Oliveira Vianna (1923) estuda em detalhe a distribuição geográfica dos diversos “grupos raciais” que constituem a população brasileira, mostrando, através de projeções demográficas, que o branqueamento paulatino da população era fato iniludível, assente em dois processos combinados, a saber: a imigração e a tendência dos migrantes e seus descendentes de casarem-se com brasileiros, de um lado, e a fecundidade maior dos brancos, por outro.

Os mestiços são objeto do olhar acurado de Oliveira Vianna que busca distinguir entre mestiços, produto dos excepcionais “cruzamen-

tos felizes” de negros e índios com brancos, e o caso mais comum que são os de mestiços que “ficam abaixo do tipo superior que provêm”. De qualquer modo, reside na mestiçagem, segundo Oliveira Vianna, a única possibilidade de “ascensão civilizatória” para as gerações com um ancestral negro ou índio. Conforme o autor:

Essas duas raças inferiores [negros e índios] só se fazem agentes da civilização, isto é, somente concorrem com elementos eugênicos para a formação das classes superiores, quando perdem a sua pureza e se cruzam com o branco: se, em função da nossa civilização o eugenismo do índio é nulo, se é limitadíssimo o do negro, já o dos dois tipos cruzados, o mulato, e o mameluco, é mais desenvolvido e sensível. (Oliveira Vianna, 1923:137)

A lógica da ascensão civilizacional por meio do caldeamento racial é aplicada por Oliveira Vianna (1982 [1920]:180) à evolução demográfica brasileira para mostrar como o número de “mestiços inferiores”, “(isto é, o mestiço refratário à arianização)” vai decrescendo, em virtude da perda de “vitalidade” do elemento negro, “como mesmo porque só nos últimos tempos as seleções étnicas entram a exercer, de uma maneira eficaz, a sua poderosa ação arianizante e clarificadora sobre a massa nacional”. Nessa dinâmica populacional, os “mestiços superiores” vão, através das gerações, assumindo “atributos físicos mais ou menos semelhantes aos arianos” e se “arrancham, por isso, na categoria aristocrática dos ‘morenos’”.

Quando trata do elemento branco, Oliveira Vianna busca destacar, como fizera Sylvio Romero, o papel daqueles que ele trata, ora como dolico-louros, ora como germânicos, ora como elementos áricos. Apoiando-se em Lapouge a quem, juntamente com Gustave Le Bon, se refere com grande frequência, o autor postula que “o homem dolico-louro” possui uma tendência inata a migrar. Supõe, por isso, que estes pertenciam à aristocracia portuguesa, por ocasião dos grandes descobrimentos, e chegam em grande número ao Brasil. É só com as correntes migratórias posteriores, conforme Vianna, que chegariam de Portugal os representantes da

raça celtibérica, morena e de pequena estatura. [...] Nos primeiros tempos, quando o nosso país é ainda considerado um lugar de desterro, povoado de índios bravios e de feras, só as naturezas intrépidas, os temperamentos audazes, as vantagens energéticas, como as do dolico-louros, são capazes de abandonar o seu *urbi* e transpor o oceano para vir tentar a fortuna do outro lado do Atlântico. (Oliveira Vianna, 1923:116)

Nas mãos de Oliveira Vianna, os argumentos do racismo científico ganham uma instrumentalidade e aplicação sociológica, ausentes em seus predecessores brasileiros. Trata-se, basicamente, de formular uma interpretação da estratificação social brasileira completamente fundada em dogmas raciais. Conforme entendia O. Vianna, as posições de mando em todas as esferas da sociedade brasileira eram, desde a época colonial, ocupadas por portadores do sangue ariano. Para explicar os casos de mobilidade social, observados também entre os “mestiços”, Oliveira Vianna recorre, como atesta a aguda e pioneira análise de Paiva (1978:140ss), ao conceito de “capital eugênico” de Lapouge, segundo o qual cada raça contém indivíduos eugênicos, com capacidade de liderança e de condução do conjunto de membros de seu grupo. Todavia, a distribuição em quantidade e qualidade destes elementos eugênicos entre as diferentes raças seria desigual: entre os arianos, a concentração de elementos eugênicos seria particularmente grande, entre negros, escassa. É nesse universo teórico que Oliveira Vianna busca sustentação para sua idéia de cruzamento inter-racial bem-sucedido, a “mistura feliz”, referida anteriormente.

Tais misturas felizes podem ser acompanhadas, para Oliveira Vianna, de um paradoxo evolutivo, já que a aparência física não permite identificar imediatamente o mestiço portador de alto estoque eugênico. Tal se daria com os “mulatos superiores” no Brasil, uma vez que os mecanismos de seleção social, baseados no fenótipo, acabavam contribuindo para impedir a ascensão social de indivíduos portadores de grande capital eugênico. Estudando o período colonial, Oliveira Vianna (1923:139) constata:

Os preconceitos sociais têm para com eles [os mulatos superiores] rigores seletivos de uma meticulosidade exagerada. Eles descendem de uma raça servil sem nenhuma tradição de nobreza. Os estigmas da raça inferior, aos demais, lhe recaem, em regra, justamente sobre aqueles dois atributos, que aos olhos do povo são os índices mais seguros da bastardia de origem: os cabelos e a cor. Esta e aquele os tornam, noventa e nove sobre cem, indissimuláveis. Essa indissimulabilidade é o grande embaraço que eles deparam no seu incoercível movimento de ascensão para as classes superiores.

Os “mulatos superiores” representam, na visão de Oliveira Vianna, por assim dizer, uma imperfeição das hierarquias sociais no Brasil. Trata-se, para ele, de caso em que o reconhecimento social não corresponde ao estoque eugênico que porta um indivíduo ou grupo determinado. Na

regra geral, contudo, as hierarquias sociais existentes no Brasil são, para o autor, legítimas, visto que apoiadas na lógica da distribuição desigual do capital eugênico.

O caráter tardio e a radicalidade da convicção racista de Oliveira Vianna despertam a justa interpelação acerca dos fatores históricos que levam a que um ideólogo nacionalista, mais de 30 anos depois da abolição da escravidão, busque legitimar as hierarquias sociais através do dogma da desigualdade racial. Cabe repetir alguns dos argumentos utilizados por Paiva (1978:135 ss) para responder a tal questão. Conforme mostra a autora, o racismo de Oliveira Vianna precisa ser entendido como réplica a alguns discursos nacionalistas, como o de Manoel Bomfim, que se opunham aos privilégios conferidos, pela política imigratória, aos imigrantes europeus. Contra esse tipo de nacionalismo, Oliveira Vianna opunha seu próprio nacionalismo, baseado na premissa de que o sucesso da nação dependia de sua capacidade de elevar, através da atração de imigrantes arianos, o “estoque eugênico” de sua população. Do ponto de vista cultural, Oliveira Vianna tratava a sociedade brasileira como um ramo, um “transplante” da civilização européia, alimentado e mantido vivo no Brasil pela presença ariana iniciada pelos descobridores portugueses e renovada pelos imigrantes europeus. Cabia a esses grupos proteger o país da influência nefasta da “mestiçaria inferior” “moralmente instável” avessa à disciplina e às regras. Seu argumento ganhava, assim, um sentido político claro: prestava-se à defesa com mão-de-ferro dos interesses das oligarquias dominantes contra os novos grupos urbanos que começavam, através de greves e revoltas, a conquistar alguma visibilidade pública. O racismo de Oliveira Vianna (1982:180) despolitiza esse protesto, tornando-o a expressão da “psicofisiologia” “excessiva”, “irregular”, “descontínua” e subversiva que tem “no poder que impõe, que ordena, que disciplina, que coage, que restringe, que encarcerava [...] seu grande inimigo”.

A obra de Oliveira Vianna continua tendo na reflexão sobre a modernização brasileira um destaque que vai além do interesse meramente histórico/historiográfico. Seus diagnósticos sobre a falta de espírito público dos brasileiros e a necessidade de um Estado forte que discipline e oriente a sociedade anômica e pouco solidária são ainda repetidos com freqüência. Os aspectos propriamente raciais de sua análise são ora absolutamente omitidos, ora tratados como marginais em sua obra (como faz Odália, 1997:163ss), aceitando-se a própria alegação de Oliveira

Vianna que, para se proteger da acusação de racismo, dizia que o tema da superioridade dos arianos saíra de seu horizonte de preocupações. O argumento que Oliveira Vianna usa em sua defesa, contudo, constitui a própria confissão do crime de racismo de que é acusado. Afinal, segundo ele, no lugar da “raça germânica”,

outros problemas mais interessantes e fecundos – o das seleções telúricas, o da aclimação, o da seleção eugênica da imigração, o da assimilação, o dos cruzamentos, o da psicologia diferencial dos tipos antropológicos – tomaram o seu lugar e começaram a absorver o pensamento e o gosto de investigação. (Oliveira Vianna, 1933:3)

Com efeito, o pendor racista não representa um desvio de rota ou apêndice, do qual possa prescindir a obra de Vianna. Tais elementos constituem a medula de sua explicação das hierarquias sociais e a argamassa que dá consistência à sua defesa de um Estado forte, capaz de difundir as obras e os valores da civilização européia no Brasil (vide Piva, 2000:137ss).

Conclusões

Não é raro encontrar na bibliografia relativa à recepção do racismo científico no Brasil, referências a Sylvio Romero, J. B. Lacerda e Oliveira Vianna como autores críticos aos postulados recebidos da Europa e inventores de uma teoria própria, na qual a mistura dos diferentes tipos humanos ocorridos no Brasil aparecia não como risco, mas como possibilidade e alternativa de futuro para a nação. Procurou-se mostrar que esse tipo de avaliação ocorre em dois erros fundamentais. O primeiro, é acreditar que, no debate internacional da época, aquilo que se entendia como a mistura inter-racial fosse unanimemente condenado. Para autores então influentes, como o francês Paul Broca, a “hibridação” não levava necessariamente à “degeneração racial”. O que fez, por exemplo, Sylvio Romero, foi simplesmente adaptar as teses de Broca ao Brasil.

O outro equívoco que se comete é o de atenuar o teor racista das idéias partilhadas pelos partidários da miscigenação no Brasil, uma vez que esses supostamente valorizavam o mestiço como tipo brasileiro. Tanto para Sylvio Romero, como para J. B. Lacerda, quanto para Oliveira Vianna, o mestiço era admitido como elemento transitório que levaria à constituição de uma nação de brancos. Para Sylvio Romero, o desaparecimento dos

negros e mestiços obedeceria ao princípio de seleção natural. Lacerda, por sua vez, acreditava que os negros, em virtude de sua desorganização, desapareceriam no lapso de um século.

É, contudo, no pensamento de Oliveira Vianna que os postulados do racismo científico assumiriam o estatuto de uma interpretação sociológica do país. Para ele, as classificações raciais ou como ele próprio preferia, a distribuição de capital eugênico, com poucas exceções, explicavam e justificavam as hierarquias sociais no país. Isto é, aos olhos de Oliveira Vianna, a sociedade brasileira se organizava segundo uma ordem biológica natural, no interior da qual era esperado e desejado que os brancos, ou na ausência deles, supostos portadores de capital eugênico, ocupassem funções de comando e liderança. Nesse contexto, negros e o que considerava como mestiços inferiores desapareceriam progressivamente. Em alguma medida, sua obra documenta a importância fundante assumida pelo racismo científico para as ciências sociais brasileiras. Com seu trabalho, se consolida uma tradição de interpretar os déficits de modernização do país como produto de atavismos variados. As ênfases vão mudando e a gramática de fundo explicitamente racial vai assumindo matizes culturais. O olhar aristocrático que contempla com suspeita a pouca vocação da gente pobre e "atrasada" para a "vida civilizada" permaneceria, contudo, por muito tempo, como marca própria do grosso da sociologia da modernização brasileira.



NOTAS:

1. O fascínio de Tobias Barreto pela cultura alemã era inigualável. Irritava-o a obsessão dos brasileiros pela França e, sobretudo, a influência da "seita positivista que, entretanto já hoje tem de positivo pouco mais que o nome" (cf. Mendonça, 1938:134). É também de Barreto a máxima: "A Alemanha ensina a pensar – a França ensina a escrever" (cf. Oberacker Jr., 1990:274). Aprendeu alemão como autodidata e, além de monografias, chegou a editar uma revista alemã em Recife, *Der deutsche Kampfer*, da qual era possivelmente um dos únicos leitores. Escrevia em alemão numa linguagem culta e em prosa fluente, conforme testemunham os textos originais, republicados em edição bilíngüe (Barreto, 1990 [1876]). Os pro-

- blemas só apareciam no momento da comunicação verbal: “tão-somente na sua pronúncia, não chegou a vencer, como autodidata, uma estranha acentuação, de tal modo que os alemães tinham suas dificuldades em entendê-lo” (Oberacker Jr., 1990:269). Polemista, acumulou mais desafetos que amigos, despediu-se do mundo doente e miserável, proferindo do leito de morte seu último pedido: “Erguei-me! Quero morrer como um soldado prussiano!” (*ibidem*:277). A abnegação de Tobias Barreto teve seu reconhecimento: emprestou seu nome à sua cidade natal e é ainda patrono de uma cadeira da Academia Brasileira de Letras, aquela ocupada por José Sarney que, quando Presidente da República, prefacia a reedição das Monografias em Alemão de Tobias Barreto (1990 [1876]), destacando serem “suas idéias avançadas para o seu tempo e contemporâneas da nossa época”. Cruz Costa tentara antes mostrar a relevância limitada das “aventuras intelectuais” de Tobias Barreto, mas não é menos preconceituoso com os “mestiços” que o próprio Barreto: “Tobias Barreto, homem simples, vaidoso e, a um tempo, cético, incarna muito do que é constante não só do mulato, mas do brasileiro, amigo da onstenção, da *somestração* e também o primeiro a trocar de si. [...] Foi assim o mulato sergipano que pertenceu à *fulgurante plebe*, ao grupo de origem humilde que invadiu a vida pública na segunda metade do Século XIX” (Cruz Costa, 1954:329, grifos no original).
2. A defesa dos dogmas do racismo científico pode ser verificada durante toda a vida de Romero. Um de seus últimos textos publicados mostra mesmo que, sob alguns aspectos, sua crença na desigualdade inata entre os seres humanos torna-se, com o passar do tempo, ainda mais ardente. Neste ensaio, Romero (1912) mostra-se preocupado com a diminuição dos arianos, associando tal fenômeno ao declínio de países como a França: “Apreciem o terrível fenômeno do *exterminio dos melhores*, na frase de Seeck, ou do *esgotamento dos eugênicos*, na de Lapouje. É a *oligandria* ensinam esses mestres, isto é, o desaparecimento das classes dirigentes e enérgicas que acarreta a queda das nações” (p. 266, grifos no original).
 3. Broca fundou, em 1859, a Sociedade Francesa de Antropologia, da qual foi secretário-geral até sua morte (Faria, 1973:3 ss). Seu ensaio sobre a hibridação, foi saudado na ocasião de sua publicação, pelo Secretário de Honra da Antropological Society of London, C. Carter Blake, como o trabalho mais completo até então produzido sobre o “cruzamento interracial” e esforço decisivo para esclarecer a opinião pública sobre “real facts relating to the hybridity of the Races of Man” (Broca, 1864: vi).
 4. A concepção de que a nação brasileira representa um produto, seja cultural, seja biológico, de europeus (brancos), africanos (negros) e indígenas (aos quais os autores se referiam ao final do Séc. XIX como amarelos, cor que cederiam aos asiáticos, depois das ondas imigratórias, já no Séc. XX) é atribuída ao naturalista alemão von Martius que, em ensaio de 1845, recomenda a consideração dos três elementos como base metodológica para a historiografia brasileira. Sylvio Romero (1912:272) discorda e acredita ser ele próprio o autor dessa idéia que marcaria duradouramente a historiografia brasileira, já que, para Romero, na proposição original de von Martius, tais teses “são mui lacunosa e imperfeitamente expostas”.
 5. Mais de uma vez Romero insiste na possibilidade da “internação” dos índios, o que parece indicar a possibilidade de completo desaparecimento das “marcas raciais”

- indígenas, face à prevalência da “raça branca”. Trata-se-ia, portanto, do primeiro cenário descrito por Broca.
6. A obra do autor constitui um ramo particular de especialização que se inicia já no tempo em que ainda vivia Romero. Um levantamento não exaustivo recente (Barreto 2001), listou 60 publicações, quase todas, livros completos, do próprio Romero, além de mais de 250 títulos de bibliografia secundária sobre sua obra.
 7. A atribuição de um estatuto de superioridade ao elemento masculino manifesta-se, em outros termos, na explicação de Romero para o que entende ser a instabilidade das sociedades africanas. Apoiando-se no sociólogo francês Le Play, Romero (1953:272) afirma: “[...] todas as raças arianas, semitas, uralo-altaicas, mongólicas, todas, até as americanas das Montanhas Rochosas, passaram por um organizador período patriarcal; as gentes pretas nunca...”.
 8. A outra influência decisiva para o trabalho de Oliveira Vianna veio de Alberto Torres, autor que, à diferença de Vianna, não partilhava do dogma da desigualdade entre as raças e via com desconfiança os casamentos “inter-raciais”. Não obstante, é de Torres que Oliveira Vianna retiraria sua ênfase no papel do Estado forte como instrumento autoritário e transitório para a construção de instituições e valores liberais (Paim, 1982:24). Também o integralismo, a vertente brasileira do fascismo, se serve largamente das idéias nacionalista-autoritárias de Alberto Torres (ver Iglesias, 1978).
 9. Na definição dos “mestiços inferiores”, Oliveira Vianna (1982 [1920]:181) leva ao paroxismo a correspondência entre traços físicos e morais. Os mestiços inferiores seriam aqueles cujas características “os impedem de se dissimularem entre os brancos, e ascenderem” e são “no ponto de vista da moralidade, os menos dotados da mestiçaria nacional”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Ronaldo Conde (2000). *O rebelde esquecido. Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- ALONSO, Angela (2002). *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo/Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BARRETO, Luiz Antonio (2001) (org.). *Parnaso sergipano de Silvio Romero*. Rio Janeiro/Aracaju, Imago/ UFS.
- BARRETO, Tobias de M. (1990 [1876]). *Monografias em alemão*. Rio de Janeiro/Brasília, Record/INL.
- BOMFIM, Manoel (1997 [1929]). *O Brasil na América. Caracterização da formação brasileira*. (2ª ed.). Rio de Janeiro, Topbooks.

- BROCA, Paul (1864). *On the phenomena of hybridity in the Genus Homo*. Londres, Longman, Green, Longman & Roberts, Paternoster Row.
- CANDIDO, Antonio (de Mello e Souza) (1988 [1945]). *O método crítico de Silvio Romero*. São Paulo, Ed. USP.
- CORRÊA, Mariza (1998). *As ilusões de liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. São Paulo, EDUSP
- CRUZ COSTA, João (1954). "Esboço de uma história das idéias no Brasil na primeira metade do Século XX (II)". *Revista de História*, separata nº 20, pp. 307-332
- HOFBAUER, Andreas (1999). Uma história de "branqueamento" ou o "negro" em questão. Tese de doutorado em Antropologia, São Paulo, USP, 375 pp.
- IGLESIAS, Francisco (1978). "Prefácio à terceira edição". In A. Torres [1914], *O Problema nacional brasileiro*. (3ª ed.). Brasília, Ed. Nacional.
- LACERDA, João Batista (1912). *O Congresso Universal das Raças reunido em Londres em 1911 – Apreciação e comentários*. Rio de Janeiro, Papelaria Macedo.
- MATOS, Cláudia N. (1994). *A poesia popular na república das letras: Silvio Romero folclorista*. Rio de Janeiro, UFRJ/FUNARTE.
- MENDONÇA, Carlos Sússekind de (1938). *Silvio Romero. Sua formação intelectual (1851-1880)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- MONTEIRO, John M. (1996). "As 'raças' indígenas no pensamento brasileiro do Império". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/CCBB.
- MOTA, Maria Aparecida R. (2000). *Silvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do Séc. XX*. Rio de Janeiro, FGV.
- OBERACKER JR., Carlos (1990). "Tobias Barreto de Menezes, o mais significativo germanista do Brasil". In T. de M. Barreto, *Monografias em alemão*. Rio de Janeiro/Brasília, Record/INL.
- ODÁLIA, Nilo (1997). *As formas do mesmo. Ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo, Ed. UNESP.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José (1923). *Evolução do povo brasileiro*. S. Paulo, Monteiro Lobato & Co.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José (1933). *Evolução do povo brasileiro*. (2ª ed.). São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José (1982 [1920]). *Populações meridionais do Brasil*. Brasília, Câmara dos Deputados.
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José (1982 [1949]). *Instituições Políticas Brasileiras*. Brasília, Câmara dos Deputados.

- PAIM, Antonio (1982 [1920]). "Introdução". In F. J. Oliveira Vianna, *Populações meridionais do Brasil* e 1982 [1949], *Instituições Políticas Brasileiras*. Brasília, Câmara dos Deputados.
- PAIVA, Vanilda (1978). "Oliveira Vianna: nacionalismo ou racismo?". *Encontros com a Civilização Brasileira*, nº 3, pp. 127-155
- PIVA, Luiz Guilherme (2000). *Ladrilhadores e semeadores. A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1920-1940)*. São Paulo, USP/Ed. 34.
- RODRIGUES, Raimundo Nina (1935). *Os africanos no Brasil*. (2ª ed.). São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- ROMERO, Silvio (1878). *Apontamentos para a história da literatura brasileira no século XIX. A philosophia no Brasil*. Porto Alegre, Typographia da Deutsche Zeitung.
- Romero, Silvio (1888). *Ethnographia brasileira*. Rio de Janeiro, Liv. Clássica de Alves & Ca., 159 pp.
- ROMERO, Silvio (1895). *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo no Brasil*. (2ª ed. melhorada). Rio de Janeiro e São Paulo, Livraria Clássica de Alves & C.
- ROMERO, Silvio (1906). *A América Latina (Analyse do livro de igual título do Dr. M. Bomfim)*. Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão Editores.
- ROMERO, Silvio (1912). "Carlos Fred. F. Martius e suas idéias sobre a história do Brazil". *Revista da Academia Brasileira de Letras*, abril, pp. 231-272
- ROMERO, Silvio (1953 [1888]). *História da literatura brasileira*. (5ª ed.). Rio de Janeiro, José Olympio. Tomo I.
- SCHWARCZ, Lilia (1993). *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SKIDMORE, Thomas E. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- TORRES, Alberto (1915). *As fontes da vida no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. do Autor.
- TORRES, Alberto (1978 [1914]). *O problema nacional brasileiro*. (3ª ed.). Brasília, Ed. Nacional.
- VENTURA, Roberto (1987). "'Estilo Tropical': a natureza como pátria". *Ideologies & Literature New Series*, vol II, No. 2, pp. 145-158

Elites negras organizadas no Rio de Janeiro: os movimentos sociais no Projeto Unesco*

Joselina da Silva**

RESUMO

O objetivo deste artigo é observar como Luiz Antonio da Costa Pinto lidou com a questão racial levantada pelos estudos, feitos nos anos 1950, pelo Projeto UNESCO. A autora analisa os trabalhos e as conclusões de Costa Pinto, atendendo para os capítulos nos quais ele discute os movimentos sociais organizados por negros. No Rio de Janeiro, outros grupos, não estudados por Costa Pinto, estavam atuando em várias frentes da sociedade. A intenção é observar um possível acordo entre o modo como ele analisa os movimentos sociais negros, e a auto-representação realizada pelos partidários destes movimentos.

Palavras-chave: Elites negras, Projeto UNESCO, relações raciais, movimentos sociais negros, Costa Pinto.

* * *

* A primeira versão deste texto foi apresentada no XXIX Encontro Anual da Anpocs, GT: "Relações raciais e etnicidade", Caxambu, MG, 25-29 de outubro de 2005. Ele é parte integrante da tese de doutorado intitulada União dos Homens de Cor (UHC): Uma rede do movimento social negro após o Estado Novo, defendida em setembro de 2005, no PPCIS/UERJ.

** Doutora em Ciências Sociais pela UERJ.

ABSTRACT

***Organized Black elites in Rio de Janeiro.
The social movements in the Projeto UNESCO***

The objective of this article is to observe how Luiz Antonio da Costa Pinto dealt with the racial issue brought up by the studies, in the 1950s, of the UN's Projeto UNESCO. The author analyses the reviews and conclusions of Costa Pinto, paying attention to the chapters in which he discusses the social movements organized by Blacks. In Rio de Janeiro, other groups, not studied by Costa Pinto, were acting in many fronts of the society. The goal is to observe a possible agreement between the way he analysed the Black social movements, and the self-representation made by the partisans of those movements.

Keywords: Black elites, Projeto UNESCO, racial relations, Black social movements, Costa Pinto.

* * *

RÉSUMÉ

***Elites noires organisées à Rio de Janeiro:
Les mouvements sociaux dans le Projet Unesco***

L'objet de cet article est d'étudier le traitement donné par Luiz Antonio da Costa Pinto à la question raciale soulevée par les études du Projet UNESCO, de l'ONU. L'article analyse quelques unes des critiques et conclusions, avec une attention spéciale pour les chapitres dans lesquels l'auteur réfléchit sur les mouvements sociaux organisés par les noirs. À Rio de Janeiro, des groupes autres que ceux étudiés dans les recherches de Costa Pinto agissaient et interferaient dans divers aspects de la société. Notre intention est de chercher à observer une possible ligne de concordance entre la manière de l'auteur, d'analyser les mouvements sociaux noirs, et la représentation que se font d'eux mêmes les participants de ces mouvements.

Mots-clé: Elites noires, Projet UNESCO, relations raciales, mouvements sociaux noirs, Costa Pinto.

Recebido em: 24/2/2006
Aprovado em: 10/4/2006



VISANDO a pesquisar o fenômeno e a dinâmica de uma sociedade tida como um paraíso racial é que o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, atendendo a um pedido da Secretaria Geral da ONU, encomendou os estudos sobre a situação racial no Brasil (Hasenbalg, 1996; Guimarães, 1999; Winnant, 1994). A tão propalada democracia racial brasileira chamava a atenção dos estudiosos, no pós-guerra, quando a racialização do mundo voltava a ser alvo da preocupação da humanidade. Maio (1997) acredita que a razão das pesquisas era muito mais complexa que apenas estudar as relações harmônicas de raça. A escolha do Brasil teria sido ocasionada pela experiência negativa dos EUA, no campo das relações raciais. Ainda assim, Maio, como outros autores, credits ao Projeto UNESCO o reiterar da singularidade brasileira.

A mudança de paradigmas e de abordagem teórica propostas pelos estudos da UNESCO (com diferentes intensidades nos diversos trabalhos) permitiu ver as relações raciais no país a partir de um viés notadamente sociológico. Ambas estavam influenciadas por uma forma do fazer científico que era recém-instalada no Brasil, com o surgimento das escolas sociológicas e das ciências sociais (Maio, 1997).¹ Um novo olhar analítico foi lançado sobre a sociedade brasileira para examinar as relações entre negros e brancos. O projeto UNESCO trouxe, pela primeira vez, para o campo acadêmico, algumas análises sobre os movimentos sociais negros. Assim, o negro investigado e sua interação com a sociedade, tornava-se objeto de interesse. Passava a ser considerado como um grupo em ascensão social, e a ser estudado enquanto insatisfeito com a sociedade em mudança, por conseguinte construtor de um movimento reativo.

Dentre os trabalhos resultantes do projeto, apenas três (*O Negro no Rio de Janeiro*, *Negros e Brancos em São Paulo* e *As Elites de Cor na Bahia*) tiveram as organizações negras como um fenômeno social a ser considerado em suas apreciações, embora chegando a conclusões diferentes. Ressaltemos que as referidas pesquisas ocorreram no início dos anos cinquenta, quando diversas atividades demarcadoras da instituição do movimento social negro estavam sendo formatadas no país, como veremos a seguir.

O principal objetivo que delinea este texto é observar o tratamento dado por Luiz Antonio da Costa Pinto a esta questão. Procuramos observar algumas de suas críticas e conclusões, com denotada atenção aos capítulos nos quais o autor reflete sobre os movimentos sociais organizados pelos negros. No Rio de Janeiro, grupos outros que não aqueles inseridos nas pesquisas de Costa Pinto atuavam interferindo em diversas facetas da sociedade, como abordaremos a seguir. Nosso intento é procurar observar uma possível linha de concordância entre a forma como foram analisados, pelo autor, os movimentos sociais negros, e a auto-representação feita pelos participantes daquele movimento.

Costa Pinto analisou as teses do “Primeiro Congresso Brasileiro do Negro” realizado no Rio de Janeiro, em 1950, pelo Teatro Experimental do Negro. Clubes, escolas, repartições e outros lugares de predominância branca também foram alvo de sua observação. Alguns dados estatísticos do IBGE foram apreciados na obra. Grande parte das entrevistas – de acordo com o autor – foram feitas com negros de diferentes camadas sociais. A imprensa negra e os jornais diários da cidade também ajudaram a complementar o exame.

O perfil dos entrevistadores variou em relação às categorias profissionais diversas, à formação educacional, à faixa etária e ao gênero. Os estudos etnográficos de Edison Carneiro – sobre a macumba e as escolas de samba da cidade – auxiliaram Costa Pinto no capítulo voltado ao movimento social. Já na introdução, o autor critica a ênfase dada pelos estudos étnicos às diferenças raciais nas sociedades. Para Costa Pinto, os estudiosos que o antecederam não atentavam para o grupo de negros inseridos numa sociedade em ascensão.

A democracia racial no Rio de Janeiro de Costa Pinto

A cidade vista por Costa Pinto está localizada num país em transição. Teríamos um Brasil que se encontrava em franco desenvolvimento, ao lado de um outro, renitentemente tradicional; um Distrito Federal em pleno estado de urbanização e industrialização, cuja condição de capital do país emprestava à cidade uma feição cosmopolita resultante dos

diversos órgãos, públicos e privados, que atraíam uma população diversificada, social e etnicamente. Grande parte era proveniente da zona rural do estado, ou de estados vizinhos. A maioria das pessoas era de cor. Há um número maior de mulheres em meio à população denominada pelo autor de “grupos de cor” (entendidos como pretos e pardos). O autor aponta um Rio de Janeiro com um alto grau de estratificação social, em que os fatores raça e classe constituíam uma mesma base.

Costa Pinto situa historicamente o preconceito racial e afirma que, no período pré-Abolição, este não era um fator presente na sociedade brasileira, já que os papéis sociais estavam demarcados. Observa uma mudança pouco significativa destes papéis entre brancos e negros nas ocupações de mando, comparadas aos períodos pré-Abolição. Do ponto de vista da força de trabalho, permanecia a posição subalterna dos pretos e pardos. Registravam-se atitudes e estereótipos raciais que provocavam uma dicotomia entre o dito e o manifesto, na sociedade brasileira. Ou seja, falava-se da inexistência de preconceito de cor, mas ele era expresso em diferentes ocasiões da vida social.

Dois processos ocorridos no país teriam sido responsáveis pelas mudanças das relações raciais, sendo mais presentes em determinadas regiões que em outras: a urbanização e a industrialização. Ambas influenciaram diretamente no estilo de vida dos negros – condição econômica e de moradia – que se urbanizaram em consequência disto. Todos resultantes de um novo momento sócio-econômico do país, distante daquele em que os negros eram a massa servil da sociedade escravocrata. Surge então, “o *novo negro*”, distante do africano. No Distrito Federal este grupo ajudou a formar o que Costa Pinto denomina de “*elites negras*”.

Organizações negras no Distrito Federal de Costa Pinto: tradicionais e de novo tipo

Para Costa Pinto, os movimentos sociais seriam resultado direto das transformações por que passam as sociedades e da “*tomada de consciência*” de um ou mais grupos da necessidade de mudança social. Sua origem estaria na insatisfação – ou o seu contrário – de alguns grupos perante

tais mudanças. A discordância entre conservadores e transformadores gerariam os movimentos sociais.

É dentro deste quadro interpretativo que Costa Pinto insere as organizações negras, dividindo-as em *tradicionais* e de *novo tipo*. A diferença entre estas duas modalidades é atribuída pelo autor a três aspectos primordiais: em primeiro lugar, ele considera os fatores históricos presentes nas interações de brancos e negros no país. Em segundo, as diferentes recepções e análises por parte dos negros quanto às relações raciais. Por último, a heterogeneidade da população negra. Neste particular, Costa Pinto reconhece a interferência de aspectos tais como: classe social, faixa etária, influência ideológica e formação educacional como perturbadores de uma possível unificação dos movimentos sociais.

As organizações negras no Rio de Janeiro são assim definidas por Costa Pinto: "A tomada de consciência mais ou menos nítida, mais ou menos deformada, da irresolução dos problemas relativos aos seus interesses materiais, seu status, seus valores, suas aspirações e suas perspectivas" (Costa Pinto, 1952:215) representavam o início de uma problematização constituída por um *grupo* ainda inapto para desenvolvê-la. A generalização tipológica inicialmente apresentada é explicada pelo autor como consequência da efemeridade e inconsistência das entidades negras no Rio de Janeiro. A grande pluralidade das organizações, que segundo ele, não apresentavam uma consistência homogênea, estava diretamente ligada ao "perfil sociopsicológico do negro brasileiro" (*ibidem*:216). Assim, à luz das reflexões do autor, haveria etapas a serem vencidas pelos negros para conseguirem ter suas organizações completamente evoluídas, no sentido pleno de um movimento social.

Ao decompor as organizações negras em *tradicionais* e de *novo tipo*, Costa Pinto divide as primeiras em católicas (as Irmandades de N. S. do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos), de origem africana (macumba) e as culturais (congadas, as escolas de samba, a capoeira e os grupos recreativos). O autor detém-se nas católicas e na macumba, não se atendo muito às culturais. "Macumba" é um nome genérico empregado na obra para definir duas formas diversas de expressão de religiosidade. Aquelas de influência católica, indígena e africana, que seriam a umbanda, e uma outra denominada de "Tendas, centros e cabanas" (*ibidem*: 224).

Do ponto de vista social e racial, nas primeiras (umbanda) estavam os negros e os pobres e, no segundo tipo, a classe média branca. A distribuição espacial destes dois tipos também se dá de forma diferenciada: na umbanda, a utilização dos tambores provocou sua proibição dentro do perímetro urbano do antigo Distrito Federal; a Baixada Fluminense (região periférica da capital) passou a abrigá-las, depois disso.

As organizações mais caracteristicamente negras, tradicionais e populares na cidade do Rio de Janeiro, segundo o autor, eram as Escolas de Samba. O baixo investimento econômico exigido naquele período para participar do desfile atrairia, portanto, uma população pobre à procura de lazer. O fato de a maioria dos pobres ser negra levava as Escolas a serem uma coletividade de negros, e não uma suposta militância, na visão do autor.

O segundo modelo de organizações negras observadas por Costa Pinto foi aquele intitulado por ele de “associações de novo tipo”. O movimento social dos negros é inserido, por Costa Pinto, como partícipe de um verdadeiro processo de comoção social havido no país, que originou mudanças políticas e uma nova economia que se abria para um mercado econômico mundial. O surgimento das organizações negras é atribuído, pelo autor, ao novo momento das estruturas sociais e raciais que estavam sendo desenvolvidas no Brasil, no momento da pesquisa. Para Costa Pinto, a ascensão do negro o leva a sofrer mais discriminação e, então, a se arvorar em líder de uma massa para conduzi-la a abrir caminho para si. A ascensão é que o faz se dar conta de sua cor.

O negro das organizações de “novo tipo”, também é “novo”, uma vez que se orgulha de ser negro, almeja galgar posições sociais e deseja trazer consigo outros negros nesta trajetória. Deste modo, à mudança das relações entre negros e brancos, segundo Costa Pinto, pode ser atribuída a possibilidade da criação das “associações de novo tipo”. Na atualidade da pesquisa, ele detecta um grupo de negros numa ligeira ascensão social, produto da urbanização e da integração do negro na economia industrial e de classe.

O autor relaciona com o momento nacional de mudanças estruturais – em termos econômicos e aquelas referentes às raças – o aparecimento destas novas formas organizativas. A urbanização e a industrialização seriam responsáveis por escrever, na história social do país, o capítulo das

“organizações de novo tipo”, fatores que promoveriam uma massa negra menos uniforme, múltipla e mais preparada para organizar as “associações de novo tipo”, de acordo com Costa Pinto. As associações de *novo tipo* seriam uma das soluções encontradas pelo proletariado negro para fazer ecoar suas insatisfações contra a sociedade discriminatória.

Constituída do “novo negro” – ou uma “elite negra” – as associações de “novo tipo” vão inserir na vida social um corpo de reivindicações não testemunhadas até ali. A categoria “elite negra”, empregada por Costa Pinto, refere-se a um grupo que em termos numéricos é “uma fração insignificante embora crescente do grupo a que pertence” (*ibidem*: 236). Este grupo é visto pelo autor como uma grande novidade, do ponto de vista sociológico, pois representa a estratificação social no interior do próprio grupo de negros.

A divisão das entidades negras em *tradicionais* e de *novo tipo* levam-no a considerar como vínculo de transformação apenas as organizações que desafiam o *status quo*. Ou seja, a atenção do autor volta-se para estudar aqueles grupos que, de forma direta e propositiva, enfrentariam a questão do racismo no país.² Assim, Costa Pinto dedica-se a pesquisar o Teatro Experimental do Negro – TEN e a União Cultural dos Homens de Cor. Seu trabalho, portanto, é visualizar as organizações enquanto um grupo e dividi-las em dois tipos distintos, sem, contudo, fazer uma etnografia de cada organização, seja esta integrante do grupo denominado *tradicional* ou de *novo tipo*.

O surgimento das organizações negras de *novo tipo* é datado pelo autor. Seu nascimento é contextualizado com o restabelecimento da democracia no país, com o final da II Guerra Mundial e o quadro de luta contra o racismo que marcou o seu término. Assim, para Costa Pinto, não foram apenas a ascensão social e econômica ou a entrada na sociedade de classes os fatores impulsionadores do surgimento daqueles grupos. Um momento da organização da sociedade civil brasileira paralelo a uma outra, de âmbito internacional, teria frutificado a sua implantação.

O autor marca o ano de 1944 como aquele em que surgem as organizações negras de “*novo tipo*”, no Rio de Janeiro. O TEN é referido como a primeira iniciativa daquele formato estabelecida no Distrito Federal. Ao dedicar-se ao TEN, o autor atribui-lhe uma centralidade tal que acredita que ele seria mais que um simples grupo e, sim, um movimento, devido

à sua amplitude. Teria sido o primeiro a estabelecer moldes organizativos e estruturais para organizações daquele tipo, tornando-se um paradigma fartamente copiado. Assim, o TEN é adjetivado como “a mais legítima expressão ideológica da pequena burguesia intelectualizada e segmentada no Rio de Janeiro e, sem dúvida, no país” (*ibidem*:278). Embora visto como importante momento organizativo, o TEN é, para Costa Pinto, um movimento de curta duração. Pesquisando em 1952, o teórico refere-se ao final do TEN como tendo ocorrido dois anos antes.

Costa Pinto fala da ligeira duração da vida das associações de homens de cor e as classifica como efêmeras devido ao fato de o movimento dos negros ser um movimento social feito por e para uma elite que não lograria sensibilizar uma massa para que se somasse à sua causa. O que se explica, para Costa Pinto, pelo fato de que seria necessário que aquela população estivesse num nível ascensional tal – do ponto de vista intelectual e econômico – que propiciasse um solo fértil e pronto para receber as mensagens de insatisfação e denúncia proferidas por uma elite de líderes. Este marco comportamental adviria das recém-instituídas vias de ascensão social constituídas pelo momento econômico por que passava o Brasil de então. Assim visto, o negro teria que se incluir num projeto individual, tal a distância que o separaria da maioria da população negra, já identificada como “ignara”, pelo autor.

Notemos que no Brasil dos anos quarenta é determinante o crescimento da organização do operariado (Paranhos, 1999). Dentro desta conjuntura, ainda baseado nas conclusões de Costa Pinto, os novos líderes negros tinham contra si a crítica de estarem reivindicando melhorias individuais. Deve-se tal atitude ao fato de que a luta a ser priorizada, naquele momento, deveria ser em torno das questões do mundo do trabalho e não de raça. Ou seja, era a classe que tomava a liderança nos processos de desigualdades raciais.

Costa Pinto coloca no sistema capitalista a fonte produtora de fricções de origem racial. Por esta razão, também em sua obra, a atenção se afasta das demais organizações negras pulsantes no Rio de Janeiro do período. Como a luta de classes é o seu foco maior, Costa Pinto passa a dedicar-se às contendas entre os grupos e seus líderes. As dinâmicas ideológicas que perpassavam cada discordância, bem como os muitos momentos de realizações coletivas, são invisibilizados na obra. A preferência por uma

metodologia que opta por trilhar este caminho o afasta daqueles grupos de menor *glamour* na imprensa.

As organizações negras estudadas são vistas como consequência natural das relações raciais no país. Ao mesmo tempo, uma vez constituídas, passam a ter o papel de interferir nestas mesmas relações que as havia formado. Em outras palavras, estas associações seriam, elas mesmas, influenciadas e influenciadoras das relações entre brancos e negros no Brasil. Costa Pinto fez observações no interior de algumas organizações, revelando-lhes as dinâmicas internas e suas interações (nem sempre amenas) com a sociedade no geral, e com a maioria da população afro-brasileira.

Faremos, no próximo tópico, uma abordagem sobre alguns grupos negros engajados em discursos e estratégias múltiplas. Sua mera criação, num período tão próximo de tempo, já nos auxilia a pensar na existência de um estímulo geral que, perpassando o mundo das idéias e da ação ativista, fomentasse seu surgimento. Neste sentido, estaremos nos aproximando da história social de algumas organizações das cidades do Rio de Janeiro, Niterói e Duque de Caxias, constituídas após 1945. A razão da escolha de umas em detrimento de outras está alicerçada no nível de mobilização daquele grupo, em sua região e no período histórico coberto por esta pesquisa.

A reorganização dos movimentos sociais negros no Grande Rio de Janeiro

O término da ditadura varguista, em outubro de 1945, possibilitou diversas manifestações de democracia, com uma grande ebulição das forças políticas e sociais. Referindo-se aos anos entre 1945 e 1964, Gohn (1995) lembra que ficaram conhecidos como fase populista, ou fase nacional-desenvolvimentista. A proliferação dos sindicatos, além das diferentes formas de movimentos sociais, traziam para a agenda reivindicativa uma série de temas (*idem*). Diante das diversas manifestações de liberdade democrática por parte da sociedade civil, as organizações negras voltaram à cena política.

O ambiente cultural propiciado pela nova democracia, aliado à insatisfação dos afro-brasileiros (Huntley e Guimarães, 2000; Fernandes,

1965), permitiu a ocorrência de eventos que davam visibilidade a uma luta gestada desde séculos anteriores. Para Fernandes, naquele momento, havia algo mais fecundo que um retorno da lide organizativa dos anos trinta. Aquele momento de afluxo organizativo – tornado possível devido à redemocratização – é que impulsionaria a participação das organizações negras. Além de denunciarem o racismo e reivindicarem direitos, estes grupos o faziam em consonância com o momento político da nação brasileira.

Moura (1989) e Fernandes (1965) mencionam uma viva participação dos movimentos negros no momento de redemocratização do país. Seus achados podem ser corroborados quando nos detemos a recortar os diversos encontros de escopo nacional organizados pelo movimento negro da época. Estes encontros nos permitem, então, perceber que num período de cinco anos, desde a Convenção do Negro Brasileiro – com sua primeira edição em novembro de 1945, em São Paulo – até o I Congresso do Negro Brasileiro, em agosto-setembro de 1950, no Rio de Janeiro, diferentes avanços haviam sido conseguidos na pauta de reivindicações dos negros organizados no país.

A conferência trazia o tema da discriminação racial e o racismo a serem consignados como crime previsto em lei, o que acabou contribuindo para que a Lei Afonso Arinos fosse promulgada, logo depois. Por outro lado, o I Congresso do Negro Brasileiro procurava interferir não apenas no quadro legal brasileiro, mas também nas análises teóricas que até ali se faziam, ainda com evidente ênfase culturalista. O fato de que lideranças de diversas regiões se reuniam naqueles congressos, empresta-lhes uma referente importância político-social. Foram, portanto, acontecimentos que contribuíram para a construção de pensamentos e idéias estruturantes daquele movimento, tornando-o mais popular e manifesto para os negros no geral, e para a opinião pública nacional.

Alguns grupos do movimento social negro

Lembrávamos, anteriormente, da grande mobilização das forças populares, nos anos que se seguiram ao final do Estado Novo. É também neste período que ocorre, de forma acentuada no cenário brasileiro, um grande crescimento do teatro. Décio de Almeida Prado (1993) situa o período

a partir de 1940 como de renovação do teatro brasileiro e da ruptura com uma marcante influência européia (lusitana e francesa). Dava-se oportunidade ao surgimento de novos atores e à inclusão de temáticas mais nacionais.³ Surgem as personagens populares brasileiras, como o trabalhador da fábrica, o brasileiro vítima das intempéries econômicas e o realismo de Nelson Rodrigues, só para citar alguns.

A popularização da arte de representar traduziu-se, de certa forma, numa ampliação do mercado de trabalho para atores negros. No entanto, os atores afro-brasileiros conviviam com estereótipos em que os negros, quando retratados, eram os facínoras ou tipos à margem da sociedade e da lei (Mendes, 1993). Esta ausência do protagonismo negro nos textos e, por conseguinte, nos palcos, poderia ser enumerada como uma das razões motoras para que em menos de uma década fossem constituídos, no antigo Distrito Federal, pelo menos três grupos negros cujos nomes continham a palavra teatro na sua composição: o Teatro Experimental do Negro (TEN), o Teatro Folclórico Brasileiro (ou Grupo dos Novos) e, por último, o Teatro Popular Brasileiro (TPB). Interessante observar, como veremos mais adiante, que nem todos necessariamente empregavam a arte da representação textual como sua atividade principal. Por outro lado, o nome teatro os colocava no centro de uma das vertentes de manifestação da democracia e das representações da nacionalidade comuns à época, como brevemente aludimos até aqui.

O Teatro Experimental do Negro⁴

Diversos são os autores que têm se dedicado a estudar a atuação do Teatro Experimental do Negro – TEN. Assim sendo, não é nosso objetivo seguir um caminho já trilhado pelos que se dedicaram a olhar o grupo mais detidamente do que nos seria possível fazê-lo no escopo deste trabalho. Nosso prisma aqui é situá-lo como mais uma – e também de marcante importância – das inúmeras iniciativas do movimento social dos negros após 1945, período-alvo deste artigo.

A trajetória do Teatro Experimental do Negro confunde-se com a de seu fundador, Abdias do Nascimento. Quando de sua viagem pela América Latina, em 1941, como jornalista, integrando um grupo

chamado *La Santa Hermandad*, Abdias assistiu à encenação da peça “Emperor Jones”, de Eugene O’Neil, num teatro em Lima. Ali, a personagem principal era representada por um ator branco pintado de negro. A mesma prática era utilizada no Brasil. Esta teria sido a razão desencadeadora da formação do Teatro Experimental do Negro, criado três anos depois (Mendes, 1993).

Abdias, ao criar o grupo, defrontou-se, logo de imediato, com três dificuldades iniciais que foram sendo resolvidas (embora não em definitivo), ao longo da existência do TEN. Uma destas situava-se no número de atores negros – que era ainda sub-representativo – disponíveis para desempenhar as personagens, quer principais ou secundárias. O recrutamento de pessoas negras de classes populares foi uma das estratégias empregadas (*ibidem*). A maior atração deste grupo deu-se através das aulas de alfabetização (*Cadernos Brasileiros*, 1968). O entrave seguinte referia-se à quase inexistência de textos nos quais a personagem negra fosse positivamente valorizada. A peça “O Imperador Jones” foi levada ao palco como o primeiro trabalho daquele grupo de amadores.

O sucesso da primeira temporada, representada no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, contribuiu para a superação inicial do terceiro entrave, que era a formação de platéias. A presença tão prolongada, até ali, de atores negros representando papéis para um público em que a “*comichidade tosca e a palhaçada*” eram a tônica (Mendes, 1993) dificultavam a penetração da proposta elaborada pelo TEN. O grupo, além de apresentar uma temática mais reflexiva, era composto por atores negros ainda pouco conhecidos. Abdias e seu grupo tiveram como tarefa desafiadora constituir atores, criar textos e formar público. O TEN passou a ter um grupo fixo de atores e atrizes negros, mas teve que utilizar-se de textos estrangeiros. Só em 1947 o texto de um brasileiro pôde ser encenado pelo grupo.

Um nome deve ser lembrado quando nos referimos ao TEN: Maria de Lurdes Vale Nascimento. Partícipe da fundação do grupo, Maria Nascimento coordenou o departamento feminino e criou o Conselho Nacional de Mulheres Negras – em 8 de maio de 1950 – como um dos braços do TEN. O Conselho contava com um departamento jurídico para atendimento à população negra em várias necessidades, entre elas a obtenção da certidão de nascimento. Instituiu, também, um balé infantil, cuja aula

inaugural foi ministrada pela grande bailarina afro-americana Katherine Dunkan. A ativista era também redatora da coluna “Fala Mulher”, no jornal *Quilombo*. Seu discurso estimulando a participação política de suas leitoras demonstra o vanguardismo de seu pensamento:

Se nós, mulheres negras do Brasil, estamos mesmo preparadas para usufruir os benefícios da civilização e da cultura, se quisermos de fato alcançar um padrão de vida compatível com a dignidade da nossa condição de seres humanos, precisamos sem mais tardança fazer política. [...] Precisamos constituir um exército de eleitoras pesando na balança das urnas, usar ao máximo as franquias democráticas que nos asseguram o direito que é também o sagrado dever cívico de votar e sermos votadas para qualquer pleito eletivo nas próximas eleições de 3 de outubro.⁵

Procurando cobrir temas da atualidade, sempre dirigindo-se às mulheres negras, sua crítica social assumia um tom de reivindicação e denúncia, acompanhadas de uma aura de aconselhamento, como se fora uma missiva, sempre com vistas a conclamar as afro-brasileiras para a participação coletiva em prol da luta anti-racista. Como assistente social, Maria Nascimento acompanhava de perto as mazelas sociais da cidade. O jornal *Quilombo* circulou entre dezembro de 1948 e julho de 1950.

Teatro Folclórico Brasileiro (ou Grupo dos Novos)

Falávamos, no início deste tópico, a respeito de três grupos organizados por lideranças negras no Rio de Janeiro, cujos nomes são integrados pela palavra teatro. Após o TEN e oriundo deste, surge o Grupo dos Novos (ou o Teatro Folclórico Brasileiro). O criador, o jovem afro-descendente – à época com 20 anos – Haroldo Costa, ativista da Associação Metropolitana de Estudantes Secundaristas – AMES, chegou ao TEN com o objetivo de colaborar voluntariamente nas aulas de alfabetização. Pouco tempo depois transformou-se em ator, tendo atuado em peças tais como *O Filho Pródigo*, *Aruanda* e *Calígula*.

Segundo Costa, a vocação acadêmica do grupo de Abdias do Nascimento teria contribuído para o seu afastamento. Imediatamente, criou outra organização, dedicando-se à música e à dança. Surge, então, o Grupo dos Novos, em 1949.⁶ O grupo era formado por estudantes, operários, empregadas domésticas, soldados da Aeronáutica e diversos outros profissionais.

O ponto de mudança para o “Grupo dos Novos” foi o encontro de seu fundador com um reconhecido livreiro do Rio de Janeiro, que cedeu para aquele grupo de jovens amadores um espaço para os ensaios. A partir de então, tornaram-se mais conhecidos, transformando-se no Teatro Folclórico Brasileiro, requerendo para si o título de ter sido o primeiro grupo a colocar no palco o folclore nacional. Inicialmente apresentando-se no Rio de Janeiro e em São Paulo, o grupo viajou por diferentes países da América do Sul. De acordo com Haroldo Costa, ele foi denominado de Balé Folclórico Brasileiro e, por último, consagrou-se como Brasiliana. Com a participação de negros e brancos, viajou durante cinco anos (de 1951 a 1955), por 25 países,⁷ cobrindo capitais e pequenos palcos interioranos. Sem contar com um patrocínio específico, o grupo viajou de posse, apenas, de uma carta do presidente Getúlio Vargas. A mensagem, endereçada aos embaixadores, recomendava que os recepcionassem adequadamente. Havia grandes restrições por parte dos diplomatas brasileiros, diante de um grupo de maioria negra representando o Brasil no exterior.

Teatro Popular Brasileiro – TPB

Terceiro na sucessão de grupos teatrais negros – surgidos no Distrito Federal – o TPB foi criado em 1950 pelo poeta, folclorista, teatrólogo e pintor Solano Trindade. Junto, estavam sua esposa, a coreógrafa Margarida Trindade e o etnólogo Edison Carneiro. Antes da constituição do grupo, Margarida e Solano Trindade haviam sido convidados para ensaiar danças originadas da cultura negra na composição do Grupo dos Novos. A entrada do polonês Askanasi como patrocinador do grupo teria provocado uma dissidência entre o casal Trindade e o grupo de Haroldo Costa. Askanasi teria exigido que, em vez de uma demonstração de dança como praticada originalmente, eles deveriam realizá-la de forma estilizada. A partir daí, o casal junta-se a Edison Carneiro e cria o Teatro Popular Brasileiro.⁸

Composto por domésticas, operários, estudantes e comerciários, o TPB viajou por diversas partes do país e da Europa. O teatro, a poesia e os vários ritmos afro-brasileiros (batuques, lundus, caboclinhos, maracatus, capoeiras, congadas, caxambus, coco) eram os elementos aglutinadores

em torno dos quais as questões organizativas e ideológicas eram realizadas. Num artigo que conta muito da trajetória desta forma de fazer cultural, Maitê Barros, que militou com Solano, nos diz: “O TPB realizou espetáculos especiais para companhias estrangeiras, como: a Comédie Française, Cia. Marcel Marceau [...] Ópera de Pequim, Cia. Italiana de Comédia e para Edith Piaf [...].” (Maitê Barros, jornal *Maioria Falante*).”

O TPB teve uma sucursal em São Paulo e foi atuante na parceria com o Teatro Experimental do Negro, de São Paulo e a Associação Cultural do Negro, na comemoração dos setenta anos de emancipação da cidade. Depois de enfrentar dificuldades financeiras, que o impossibilitaram de dar prosseguimento ao TPB, Solano transfere-se para São Paulo (Embú), e funda um centro popular de artesanato. Atualmente, sua filha, Raquel Trindade, é a administradora do local.

Estes três grupos – Teatro Experimental do Negro, Teatro dos Novos e Teatro Popular Brasileiro – inserem-se, a partir de seus nomes, num movimento em que o teatro se transforma em palco reivindicativo e denunciador de uma sociedade em mudança. Os grupos negros vão, então, apropriar-se daquela arte, inserindo uma representação de identidade negra brasileira através dos textos e apresentações do TEN, das danças e discursos do TPB, ou das apresentações musicadas do Teatro Folclórico Brasileiro. Vemos, então, que no Rio de Janeiro dos anos 40, em interlocução direta com os diferentes movimentos político-culturais da cidade, surgem estes três grupos, todos utilizando a cultura como estratégia de aglutinamento de um grupo de pessoas. Articulavam-se em torno da continuação de uma identidade racial, de uma construção de imagem positiva para os afro-brasileiros na sociedade e, ao mesmo tempo, de uma denúncia sobre a existência de racismo na sociedade brasileira.

Voltamos a reiterar que nosso objetivo neste texto, longe está de fazer uma análise acabada a respeito de toda uma plêiade de organizações negras no período que estamos estudando. Nosso empenho aqui é apenas continuar exibindo alguns grupos constituintes do movimento social dos negros, no Distrito Federal e em seu entorno. Desta forma, esperamos ajudar a construir nosso argumento sobre a existência de uma insurgência negra no país, para além daquelas enumeradas no trabalho de Costa Pinto, no projeto UNESCO. Seguindo neste perfil,

abordaremos agora outros grupos fundados no mesmo período e localizados na cidade.

União dos Homens de Cor – UHC

A UHC foi fundada em Porto Alegre, em janeiro de 1943, pelo Dr. João Cabral Alves, apresentado no estatuto como farmacêutico e industrial. O grupo constituía-se de uma complexa e sofisticada estrutura organizativa. As diretorias estaduais e municipais dividiam-se nos cargos de presidente, secretário geral, tesoureiro, inspetor geral, chefe do departamento de saúde e conselheiros/diretores. Os departamentos de saúde e de educação, em alguns estados, estavam sob a coordenação da mesma pessoa. A diretoria nacional, composta pelos fundadores, possuía a mesma formação que as estaduais, diferenciando-se, apenas, pela existência de um consultor jurídico, designado para tal função.

O ingresso nos quadros da organização não se dava sem uma triagem inicial, que se constituía de uma sindicância, do preenchimento de fichas e prestação de informações pessoais, por parte do candidato. Uma vez aprovados, os novos sócios assinariam um documento se comprometendo a transformarem-se em lutadores contra a discriminação racial (Costa Pinto, 1952). Em 1948, o presidente da recém-fundada UHC/DF esclarecia sobre a ramificação da rede em distintos bairros da cidade. A disposição geográfica dos diretórios em bairros de classes sociais tão díspares demonstra que a rede se organizava independentemente do nível sócio-econômico dos futuros participantes.

A convenção anual se realizava a cada 13 de maio na sede nacional, em Porto Alegre, com a presença de representantes estaduais eleitos pelos chefes municipais, cuja relação de nomes deveria ser publicada e enviada à sede central, com a devida antecedência. A UHC pretendia uma abrangência nacional, estabelecendo-se em todos os estados da Federação. Cinco anos após sua criação (1948), a UHC contava - de acordo com o jornal *União*,¹⁰ publicado pelo grupo - com representações em pelo menos dez estados do país.

De acordo com Costa Pinto (1952), a UHC seria mais voltada às ações de benemerência, principalmente devido à sua associação com o Centro Espiritualista Jesus do Himalaia, fazendo uso de sua sede e cujo

diretor era a segunda pessoa na hierarquia da entidade. O discurso público apresentado pelo grupo na capital do país era concordante com os achados de Costa Pinto. Em muitos eventos, o grupo aproximava-se do perfil das antigas irmandades religiosas ao organizar caravanas de doação de roupas, alimentos e medicamentos aos pobres. A Uagacê, além da educação, dedicou-se a atender os problemas mais imediatos e visíveis ligados às mudanças sociais e educacionais para os negros no geral e não apenas para aqueles associados a ela.

Costa Pinto se refere às diversas ações levadas a cabo pelo grupo, como forma de demandar e questionar as autoridades estabelecidas ou os diversos poderes econômicos e sociais. As atuações que objetivavam tirar o grupo do anonimato e dar notoriedade às suas atividades eram exercidas com diferentes estratégias que incluíam o emprego de correspondências (cartas e telegramas endereçados à imprensa e à autoridades locais), manifestos públicos, produção de panfletos e entrevistas aos jornais de grande circulação e, mesmo, apoio a realizações culturais.

Sendo um de seus objetivos o *“combate a todo tipo de discriminação racial”* (retirado do estatuto), outra tática adotada era promover movimentos de pressão que davam visibilidade e serviam como denúncia pública de situações de racismo. A discriminação racial no mercado de trabalho era uma preocupação recorrente nas ações de denúncia do grupo e nos protestos dos líderes. A rede procurava se robustecer a partir de um diálogo intenso com diferentes momentos de conagraçamentos nacionais. Seus líderes estiveram presentes nas três conferências nacionais às quais nos referimos anteriormente.

Ainda nesta estratégia de estabelecer articulações, temos mais uma atividade exemplar do grupo, pois o racismo brasileiro acabava sendo visibilizado internacionalmente com a participação da UHC no Conselho das Organizações Não Governamentais, pertencente ao escritório da UNESCO no Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, a atualidade sobre as idéias concedêneas do mundo e na ausência de maiores instrumentos legais aos quais se referir – a Lei Afonso Arinos ainda não havia sido sancionada – a Declaração Universal dos Direitos Humanos, recém-publicada pela ONU, passou a servir de parâmetro a subsidiar aquela rede.

Surgem os filhos da UHC

Algumas dissidências ou mesmo derivações foram produzidas a partir do seio da rede UHC. Surgiram grupos que, embora com uma pequena variante no nome, inspiravam-se no mesmo modelo e formato no que concerne à distribuição por departamentos (saúde, educação, jurídico) ou na semelhança das atividades (assistência jurídica, comemorações em datas festivas, ação de processos em defesa dos seus sócios), era incluída também a realização de concursos de beleza, mais aos moldes dos clubes sociais da época. Neste sentido, temos dois exemplos emblemáticos: a União Cultural Brasileira dos Homens de Cor (UCBHC), de Duque de Caxias (RJ) e a União Cultural dos Homens de Cor (UCHC), do Rio de Janeiro.

União Cultural Brasileira dos Homens de Cor. Duque de Caxias – RJ

O estudo de Costa Pinto, por estar circunscrito à região metropolitana do Rio de Janeiro, procura analisar a UHC (ou Uagacê) do DF. Não há, na obra, qualquer menção à rede e à sua presença em outros estados da Federação, nem mesmo ao seu concedâneo em Duque de Caxias, região da Baixada Fluminense. Naquela localidade, o estudo do autor procurou analisar as práticas das religiões afro-brasileiras, sob a influência de Edison Carneiro.

O Grupo de Duque de Caxias surge em 1949. O atendimento social era exercido através dos departamentos médico e dentário. Completavam o quadro diretivo os departamentos de propaganda, feminino e cultural. A organização estava sediada no centro da cidade, com uma pequena rede de mais dois escritórios, sendo um em Parada Angélica, no próprio município, e outro em Tinguá, no município vizinho de Nova Iguaçu. O tradicional concurso de beleza também foi adotado pela UCBHC, de Caxias (RJ). Em 1954, registrou-se a eleição de sua rainha, provocando grande comoção na cidade, quando entre as diversas candidatas, a vencedora recebeu 4.521 votos, resultantes de uma intensa campanha liderada por seus cabos eleitorais (Lemos, 1980 e Souza, 2004). Tal atividade contribuiu para a divulgação do nome da organização na cidade.

União Cultural dos Homens de Cor. Rio de Janeiro – RJ

Outra citação encontrada na literatura acadêmica a respeito da UHC é o trabalho de Thales de Azevedo para o Projeto UNESCO. Azevedo, após fazer um breve resumo acerca de algumas organizações negras na Bahia, refere-se a “*um médico de modesta clientela e professor de escolas secundárias*” (1955:160) que estaria interessado em levar para Salvador uma sucursal da UHC. Em sua pesquisa, que empregou como fontes os grandes jornais da capital baiana, o estudioso encontra a notícia da visita de um dos membros da UHC do Distrito Federal à cidade de Salvador.

Fruto de uma dissidência, o que inicialmente havia sido um braço da UHC do DF, passou a ser a União Cultural dos Homens de Cor (UCHC) e era dirigida por José Pompílio da Hora (Costa Pinto, 1952). Em 1950, durante a realização do I Congresso do Negro Brasileiro, o coordenador da UCHC já se posicionava como pertencente a um grupo independente e declarou-se desejoso de dirimir possíveis dúvidas acerca da existência de duas organizações diferentes, embora com nomes assemelhados (Nascimento, 1982). Com sede própria, organizou cursos de alfabetização e outros voltados para a capacitação de empregadas domésticas, tais como culinária e corte e costura (Costa Pinto, 1952). De acordo com Costa Pinto, esta era uma tendência da época, em que um número considerável de empregadas domésticas sonhava adquirir uma máquina de costura (Singer) e assim poder mudar de profissão e padrão de vida. O autor classifica o aparelho como o “*terror das patroas*”.

Procuramos demonstrar até aqui uma relação de diferentes organizações constituintes do movimento social negro que foram estabelecidas no Rio de Janeiro, a partir da segunda metade dos anos quarenta. Dois deles, o Teatro Experimental do Negro e a União dos Homens de Cor foram – com profundidades diferenciadas – alvo do olhar analítico de Costa Pinto, para o projeto UNESCO. Utilizando as categorias *Organizações Tradicionais* e de *Novo Tipo*, o autor ressalta a atuação do TEN incluindo-o no segundo grupo.

No tópico seguinte dialogaremos com alguns autores que se dedicaram a analisar criticamente as teorias sobre os movimentos sociais. Nosso exercício é no sentido de procurar compreender alguns dos recortes utilizados por Costa Pinto que poderiam ter contribuído para suas es-

colhas ao determinar quais grupos deveriam ser incluídos em suas duas tipologias (Tradicionais e de Novo Tipo). Os demais grupos, brevemente abordados aqui, não fizeram parte da obra.

Movimentos sociais: notas para uma definição

Autores diversos (Gonh, 1997; Scherer-Waren, 1987; Santos, 1999; Melucci, 1996) – são unânimes em referir-se à dificuldade de se obter uma definição de movimentos sociais que abarque todas as inúmeras configurações que os constituem em tempos, locais e realidades diferentes. Em síntese, esta dificuldade se apresenta diante das muitas faces que estes adquirem em situações locais, momentos históricos e demandas que apresentam.

Cardoso (1987) e Melluci (1996) nos ajudam a pensar os movimentos negros brasileiros no período pós-Estado Novo. Cardoso refere-se à fragilidade dos estudos sobre movimentos sociais no Brasil, no que tange a analisar o que Mellucci denomina de “Novos Movimentos Sociais”, que seriam o feminista, o étnico e o ambientalista. Ambos os autores criticam os estudiosos que os antecederam por usar uma base marxista interpretativa, mais adequada para analisar os movimentos que lidam com a dicotomia capital/trabalho, que – segundo eles – não se aplicaria como paradigma para os movimentos que tratam dos temas afeitos à identidade social. Gonh (1997) contribui com uma reflexão na mesma direção. Ela nos informa que – principalmente nos anos 1950 – a questão da luta de classes sempre permeou a conceituação daqueles movimentos. Dito de outra forma, a partir do conceito de classe é que se constituiria a categoria movimentos sociais.

Mellucci (1996) e Santos (1999), então, afirmam que o grande diferencial daqueles novos movimentos em relação aos anteriores é a descentralização, a fluidez, e a não institucionalização. Ambos os autores também vêm no protesto e na mobilização - atividades pontuais, portanto - os grandes marcos diferenciais e através dos quais esses movimentos dialogam, não apenas com o Estado, mas sobretudo com a sociedade. Cardoso é enfática ao afirmar que a anteposição novos e velhos, como adjetivação para os movimentos sociais no Brasil, era carregada de pré-conceituações. A partir daí, atribuíam aos movimentos que não seguissem

uma cartilha determinada pelo diálogo direto com o Estado a categorização de não pertencentes ao mundo das demandas sociais.

Por outro lado, os chamados novos movimentos têm como uma de suas grandes “novidades” o caráter “segmentado”, “reticular” e multifacetado (Mellucci, 1996). Constituem-se de forma autônoma e diversificada empregando muito de seu tempo e recursos num constante trabalho de tecer e manter a solidariedade interna. A rotatividade de atores sociais em postos de liderança, no entanto, não destitui a perenidade do tema que os reúne, de acordo com Melluci. Ou seja, passam os atores, mas as demandas e as ações permanecem, já que as lideranças são conectadas a situações e momentos pontuais, podendo ou não continuar sendo.

Tanto Santos (1999) quanto Mellucci (1996) apresentam uma unanimidade analítica ao definir que o grande diferencial dos Novos Movimentos para com os que os antecederam é o fato de não serem uniformes e focalizados numa liderança única. As reflexões de Mellucci nos ajudam a observar a característica de descentralidade no comando e nas direções também que distinguem os Novos Movimentos Sociais.

Retornando a Costa Pinto, poderíamos nos perguntar se teria o autor partido de um modelo preestabelecido de movimento social. Estariam seus estudos influenciados por uma sociologia de viés marxista da época? Os estudos UNESCO ocorrem num período sócio-histórico que antecede as transformações mundiais. Nos anos cinquenta o modelo de movimentos sociais que se poderia perceber era aquele que Santos (1999) denomina de período de “*emergência da cidadania social*”, como uma conquista de classes. Nisto, voltados aos trabalhadores dos países centrais. Havia, portanto, um modelo de organização vigente. Naquele quadro, a busca por direitos, pautados numa organização identitária, não era ainda reconhecida pelos cientistas sociais.

No mesmo período em que se realizavam no Brasil os estudos da UNESCO (anos cinquenta), forte era a influência marxista sobre os autores que realizavam estudos sobre movimentos sociais, fossem eles de formação européia ou estadunidense. Esta pode ser a chave para nos ajudar a pensar alguns aspectos do Projeto UNESCO.

Só a partir dos anos setenta (Cardoso, 1987; Mellucci, 1996) os assim chamados novos movimentos sociais, nos países centrais e, posteriormente, na América Latina, passaram a ter em suas agendas temas diversos daqueles do eixo capital-trabalho. O espaço conquistado para a transformação de temas até então considerados como da seara privada,

só foi possível com a crise dos modelos de produção capitalista. Ali, o Estado era visto como o oposto imediato da sociedade civil, que por sua vez, só era reconhecida quando incluída no âmbito da classe trabalhadora. Só a partir de então, agendas consideradas como concernentes à seara da subjetividade puderam ser associadas à busca por cidadania e direitos.

Assim sendo, apresentamos aqui o seguinte argumento: que razão teria levado a que Costa Pinto deixasse de perceber aquela latente força organizativa acontecendo durante o momento de suas pesquisas? Lembremos que entre as principais características dos grupos do movimento social negro, destacam-se a pluralidade e a diversidade de ações e formas de realizá-las (Melluci, 1996). Costa Pinto viu nisto não um aspecto comum aos movimentos sociais. Caracterizou como um ponto de dissenso ao recorrer a categorias analíticas fortemente direcionadas por uma teoria marxista, Costa Pinto coloca as organizações negras como não sendo bem-sucedidas nos seus objetivos. Elas não teriam alcançado a *“transformação da sociedade de classes”*, em sua visão.

Poderíamos afirmar, então, que a chave analítica/interpretativa utilizada levou-o a procurar um movimento diferenciado do que estava ocorrendo. Ou seja, esperava-se um movimento que se assemelhasse àqueles considerados como “verdadeiros” movimentos sociais. Em que pese o seu grande número e as diversas ações implementadas, as organizações negras dos anos pós-Vargas não foram vistas como movimentos sociais, na sua totalidade. Uma das respostas para sua exclusão se dá porque se distanciariam do modelo de movimentos sociais urbanos teoricamente idealizado. Ou seja, não estariam em conformidade com os pressupostos teóricos que definiam movimentos sociais urbanos, naquele momento das ciências sociais brasileiras. Assim sendo, sua trajetória passou a ser invisibilizada para a historiografia sobre os movimentos sociais no Brasil.

De posse destas ferramentas teóricas, nos foi possível procurar explicar a distância entre os achados de Costa Pinto e o que era testemunhado pelos ativistas da época. Ou seja, as ciências sociais dos anos cinquenta operava com uma estrutura analítica, em que os movimentos sociais “verdadeiros” eram os que se preocupavam com as reivindicações da classe trabalhadora. As demandas oriundas da contradição capital/trabalho é que geravam os movimentos capazes de proporcionar uma modificação na sociedade que pudesse ser vista, sentida e mensurada. Temas como direitos das mulheres, direitos dos negros ou as questões

ambientalistas, ainda não estavam na ordem dia, como algo a ser visto enquanto um movimento social.

Pensares conclusivos

No período posterior ao fim do Estado Novo, as lideranças negras passaram a adotar técnicas e metodologias comuns a outros movimentos de reivindicações sociais, tais como o teatro, por exemplo. Suas admoestações ao sistema de relações entre negros e brancos eram uma insurgência que arrogava para si "*a solução de problemas ignorados ou descurados pelas elites no poder*" (Fernandes, 1965: 9). Deu-se uma espécie de convocação geral, que ajudou a constituir um orgulho de ser negro e uma identidade racial coletivizada. Os três grandes encontros nacionais do movimento negro brasileiro só puderam ser elaborados mediante a participação de lideranças diversas, provenientes do seio de seus grupos e organizações específicas. Foram estas as propulsoras daqueles grandes fóruns de construção e reelaboração do pensamento sobre raça e relações raciais brasileiras.

A ocorrência de um clima propício à mobilização e ao surgimento de novas lideranças, a ampliação do debate sobre racismo e discriminação racial na mídia escrita e a organização em torno do tema foram parte de um todo incluídos num momento de democracia nacional e de lutas anti-racistas em outros países. Contribuíram também para estabelecer novas identidades em diferentes camadas sociais.

Assim sendo, procuramos abordar algumas organizações negras, sempre vendo-as como mais um dos modelos demonstrativos da insurgência presente no período de redemocratização no pós-Estado Novo. Abordamos alguns grupos do movimento social negro do Rio de Janeiro e discutimos de forma generalizada a sua atuação. Estivemos, portanto, procurando observar as manifestações identitárias da comunidade negra da época, representadas aqui por seus grupos reivindicativos. Dito de outra forma, acreditamos que para além do que pôde ser visto pelo Projeto UNESCO, havia uma plêiade de organizações negras, ainda a serem localizadamente estudadas.



NOTAS:

1. Foram escolhidos como ideais para o desenvolvimento das pesquisas os estados de São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco. Em São Paulo, os pesquisadores responsáveis foram Roger Bastide e Florestan Fernandes e como resultado foi publicado o livro *Relações Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo* (1955); no Rio de Janeiro, tivemos L. A. Costa Pinto, com o livro *O negro no Rio de Janeiro* (1952); na Bahia, publicado primeiramente em francês, houve *As Elites de Cor na Bahia*, de Thales de Azevedo, e *Race and Class in Rural Brasil* (1952), organizado por Charles Wagley, incluindo artigos de outros autores; no Recife, coube a René Ribeiro escrever *Religião e Relações Raciais* (1956).
2. Lembremos que muito das análises do autor sobre as chamadas agremiações negras tradicionais (sejam culturais ou religiosas) estão largamente apoiadas em estudos anteriores feitos por Edison Carneiro, segundo informações do próprio autor.
3. Consolidavam-se as críticas sociais presentes nos textos de Gianfrancesco Guarnieri, Nelson Rodrigues, Dias Gomes, Jorge Amado, Augusto Boal, Ariano Suassuna, Oduvaldo Vianna Filho e vários outros (Prado, 1993).
4. A respeito do TEN sugerimos a leitura de Nascimento (1999), revista *Thoth* (nº 1, 1997), Hanchard (1998), Mendes (1993), Andrews (1991), *O Quilombo* (2003).
5. Jornal *O Quilombo*, Ano II, nº 6, 1950.
6. Entre seus idealizadores estavam Natalino Dionísio, Wanderley Batista, José Medeiros, Ahilton Conceição e Antonio Rodrigues, entre outros. Depoimento de Haroldo Costa ao assistente de pesquisa André Guimarães, em março de 2004.
7. Haroldo Costa cita entre estes: Peru, Equador, Venezuela, Argentina, Uruguai, Paraguai, Finlândia, Suécia, Espanha, Portugal, Suíça, Itália, Inglaterra, Iugoslávia, Bélgica e França entre outros.
8. Grande parte das informações sobre o TPB nos foram dadas por Raquel Trindade numa entrevista à autora e ao assistente de pesquisa André Guimarães, em março de 2004, na cidade de Cabo Frio (RJ).
9. Maitê Barros, Jornal *Maioria Falante*, Ano IV, nº 19, 1990.
10. Jornal *União*, Ano II, nº 75, 1948, Curitiba.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Thales (1955). *As Elites de Cor. Um estudo de ascensão social*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- BASTIDE, R. e FERNANDES, F. (1971). *Branco e Negro em São Paulo*. 3 ed. São Paulo, Nacional.

- CADERNOS BRASILEIROS (1968). *80 anos de Abolição*. Rio de Janeiro, Cadernos Brasileiros.
- CAMPEDELLI, Samira Youssef (1995). *Teatro brasileiro do século XX*. Editora Scipione (coleção Margens de Texto).
- CARDOSO, Ruth Correia Leite (1987). "Movimentos sociais na América Latina". *Cadernos Cebrap*, nº 3.
- DAGLER, Carl N. (1986). *Neither Black nor White*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- FERNANDES, Florestan (1965). *A integração do negro na sociedade de classe*. São Paulo, EDUSP.
- FREDRICKSON, George M. (1995). *A comparative history of Black ideologies in the United States and South Africa*. New York, Oxford University Press.
- GOHN, Glória (1997). *Teoria dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo, Edições Loyola.
- GOHN, Glória (1995). *História dos movimentos e lutas sociais. A construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo, Edições Loyola.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Ed. 34.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (1999) "Raça e os estudos de relações raciais no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, nº 54, julho.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo e HUNLEY, Lynn (orgs.) (2000). *Tirando a Máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra.
- HANCHARD, Michael George (1988). *Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brasil 1945-1988*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- HASENBALG, Carlos Alfredo (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- HASENBALG, Carlos Alfredo (1996). "Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil". In M. C. Maio & R. V. Santos (orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, FioCruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- LEMONS, Silbert dos Santos (1980). *Os donos da cidade*. Caxias, RJ, Recortes.
- MAGALDI, Sábato (1997). *Panorama do teatro brasileiro*. (3ª ed.). São Paulo, Global.
- MAIO, Marcos Chor (1997). *A história do Projeto UNESCO: Estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese de Doutorado em Ciência Política, Rio de Janeiro, IUPERJ.

- MCADAM, Doug (ed.) (1996). *The organizational structure of new social movements in a comparative perspective on social movements: political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MÉIER, August; RUDWICK, Elliot & BRODERICK, Francis L. (orgs.) (1971). *Black protest thought in the Twentieth Century*. New York, Second Edition.
- MELLUCCI, Alberto (1996). *Challenging codes: Collective action in the information age*. Cambridge University Press.
- MENDES, Miriam Garcia (1993). *O negro e o teatro brasileiro*. São Paulo, Hucitec.
- MOURA, Clóvis (1994). *Dialética radical do negro brasileiro (1889 e 1982)*. São Paulo, Anita.
- MULLER, R. G. (org) (1998). *Dionysos*, nº 28 (número especial Teatro Experimental do Negro).
- NASCIMENTO, Abdias do (1982). *O negro revoltado*. (2ª ed.). Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (2003). *O Sortilégio da Cor: identidade raça e gênero no Brasil*. São Paulo, Summus.
- PINTO, L. A. Costa (1952). *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- PINTO, L. A. Costa (1980). *Sociologia do desenvolvimento*. (8ª ed.). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- PRADO, Décio de Almeida (1993). "A evolução da literatura dramática". In A. Coutinho (org.), *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Sul-Americana S. A.
- ROBINSON, Cedric J. (2000). *Black Marxism. The making of a radical tradition*. The University of North Carolina Press.
- SANTOS, Boaventura de Souza (1999). *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. (5ª ed.). São Paulo, Editora Cortez.
- SCHERER-WARREN, Ilse (1987). *Movimentos Sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. (2ª ed.). Florianópolis, Ed. da UFSC.
- SILVA, Joselina (1999). "O clube dos negros". *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Ano 1, nº 1 (UERJ, NAPE).
- SILVA, Joselina (2004). "ONGs e Estado: atuando no conc(s)erto das nações". *Cadernos Cêris*, Ano 1, nº 1.
- SKIDMORE, Thomas (1982). *Brasil: De Getúlio a Castelo. 1930-1964*. (10ª ed.). Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- SOUZA, Marilúcia dos Santos (2004). "O debate étnico e a União dos Homens de Cor de D. de Caxias". *Pilares da História*. (Órgão de Divulgação do Instituto Histórico Vereador Thomé Siqueira Barreto, Duque de Caxias, RJ).
- TRINDADE, Solano (1988). *Antologia Poética - Tem gente com fome*. Programa Nacional do Centenário da Abolição, Sindicato dos Escritores do Rio de Janeiro.

JORNAIS CONSULTADOS:

- A Cruz*, Ano XXVII, nº 37, 12 de setembro de 1948, Rio de Janeiro.
- Diário Trabalhista*, Ano VI, nº 1.626, 20 de junho de 1951, Rio de Janeiro.
- O Globo*, Ano XXVII, nº 7.746, 7 de agosto de 1951, Rio de Janeiro.
- Jornal Redenção*, Ano I, nº 2, 30 de dezembro de 1950, Rio de Janeiro.
- Maioria Falante*, Ano IV, nº 19, jun./jul. de 1987, Rio de Janeiro.
- Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* (2003). Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento. São Paulo, Ed. 34, 2003.
- Jornal União*, Ano IV, dezembro de 1950, Paraná.
- Última Hora*, Ano I, nº 7, 19 de junho de 1951, Rio de Janeiro.
- A Voz da Negritude*. Suplemento Especial. Niterói, RJ.

REVISTAS CONSULTADAS:

- Revista Civilização Brasileira*. Caderno Especial, nº 2, 1968.
- Revista Thoth*, nº 5, maio/ago., 1998.

Reconhecimento e liberdade de realização – Parte 1*

Jacques d'Adesky**

RESUMO

Reconhecimento e liberdade de realização – Parte 1

Reconhecimento, igualdade, distinção e conformidade – Parte 2

A igualdade formal não invalida as desigualdades econômicas e sociais, tampouco assegura a liberdade efetiva em sociedades democráticas. Não somente as desigualdades são evolutivas e multiformes, mas também a percepção que temos delas. A noção de reconhecimento contribui para pôr em evidência que em sociedades onde minorias ou grupos dominados continuam confinados à categoria de cidadãos de segunda classe, a demanda por igualdade deveria ser a demanda por igualdade concreta e liberdade efetiva. Para a população afrodescendente brasileira, vítima de desigualdades desproporcionais de toda sorte, a falta de reconhecimento igualitário afeta a autonomia e a plena liberdade. Diante dessas injustiças sociais, a aspiração ao reconhecimento pleno parece crucial para assegurar a igual dignidade da cidadania, assim como o justo respeito de sua história e cultura.

Palavras-chave: Igualdade, desigualdade, cidadania, minorias, afrodescendentes, liberdade.

* * *

* A versão preliminar deste texto foi apresentada durante a III Conferência da ASWAD (*Association for the Study of the Worldwide African Diaspora*) que teve lugar no Rio de Janeiro, de 5 a 7 de outubro de 2005.

** Pesquisador do Centro de Estudos das Américas do Instituto de Humanidades/UCAM.

ABSTRACT

Recognition and freedom of accomplishment – Part 1

Recognition, equality, distinction, and conformation – Part 2

The formal equality doesn't make the economic and social inequalities worthless, neither assures the freedom accomplishes in democratic societies. Not only the inequalities are evolutives and multiforms, but also the perception that we have of them. The notion of recognition contributes to point out that in societies where minorities, or dominated groups, are still confined on the category of "second class citizens", the demand for equality might be the one for real equality and freedom accomplishes. In the case of the Brazilian Afro-descendant population, victims of all kinds of disproportional inequalities, the lack of an equal recognition affects both the autonomy and the full freedom. Taking in account these social injustices, the longing for a full recognition seems crucial to assure the equal dignity of the citizenship, as well as a fair respect for its history and culture.

Keywords: Equality, inequality, citizenship, minorities, Afro-descendants, freedom.

* * *

RÉSUMÉ

Reconnaissance et liberté de réalisation – Première partie

Reconnaissance, égalité, distinction et conformation – Deuxième partie

L'égalité formelle n'invalide pas l'existence d'inégalités économiques et sociales. Elle n'assure pas non plus la liberté effective dans les sociétés démocratiques. Non seulement les inégalités sont évolutives et multiformes, mais la perception que nous en avons l'est aussi. La notion de reconnaissance contribue à mettre en évidence que dans les sociétés où les membres de minorités et de groupes dominés sont considérés comme des citoyens de seconde catégorie, la demande d'égalité devrait être celle de l'égalité concrète et de la liberté effective. Pour la population afro-descendante brésilienne, victime de toutes sortes d'inégalités disproportionnées, le manque de reconnaissance égalitaire affecte l'autonomie et la pleine liberté. Face à ces injustices sociales, l'aspiration à la pleine reconnaissance paraît

cruciale pour garantir l'égalité de citoyenneté ainsi que le juste respect pour son histoire et sa culture.

Mots-clé: Égalité, inégalité, citoyenneté, minorités, afro-descendants, liberté.

Recebido em: 28/7/2006

Aprovado em: 15/9/2006



NUMEROSOS TRABALHOS e análises mostram que a dimensão igualitária é insuficiente como único ponto de apoio na luta contra o racismo e as desigualdades raciais. Percebe-se, intuitivamente, que o racismo é um fenômeno complexo que deve ser nomeado no plural e combatido pela adoção de estratégias e políticas que levem em conta reivindicações que se referem mais à dignidade, à liberdade e ao reconhecimento.¹

A aspiração ao reconhecimento recíproco é uma dimensão-chave que se deve acrescentar à noção de igualdade. O valor da liberdade é outro. Esse valor parece crucial porque se refere ao domínio da ação e da autonomia, bem como à luta contra a opressão e toda a sorte de servidão. Constitui, também, um vetor de realização do indivíduo ao lhe assegurar, mediante a interação, a condição de ser reconhecido universalmente na sua humanidade, mas também de expressar a sua particularidade. É, portanto, a conquista da liberdade que lhe permite garantir a condição de reconhecimento pelo outro e, ao mesmo tempo, de ter em si mesmo a consciência de ser reconhecido por um outro.

O laço posto em evidência entre a liberdade e a igualdade possibilita observar que, num contexto social de servidão e de dominação, a demanda por igualdade deveria ser preferencialmente a demanda por igualdade libertadora. Para que o escravo, por exemplo, reclamaria a igualdade com o senhor se não tem acesso à autonomia verdadeira? Tornando-se, por sua vez, senhor, será que o antigo escravo estaria mesmo satisfeito com a

nova situação? Espelhou-se a vida toda no seu senhor e se tornou igual a ele! Seria esse o verdadeiro ato de emancipação com que sempre sonhou, mesmo que não conseguisse mudar as condições sociais marcadas pela servidão e opressão?

E nos dias de hoje, sendo o indivíduo reconhecido formalmente igual em direito e em dignidade, poderá ele estar plenamente satisfeito com as condições reais de liberdade, ao saber que grupos de pessoas continuam confinados à categoria de cidadãos de segunda classe? Sem dúvida, são perguntas que nos levam a pôr em evidência o valor da liberdade na condução da luta contra o racismo, a intolerância e outras formas de discriminação. É nessa primeira perspectiva que as dimensões relativas às liberdades de base, às condições de realização das identidades individuais e coletivas e da autonomia na condução da existência, prevalecem, neste texto, sobre a busca da igualdade.

Além do motivo de explorar mais a dimensão da liberdade, observa-se que as lutas contra as discriminações e as desigualdades, se têm por objetivo instaurar maior igualdade entre as pessoas, nem sempre têm por meta transformar o sistema socioeconômico vigente. A noção de igualdade de oportunidades, por exemplo, consagra desigualdades legítimas ao assentar a idéia de que certas desigualdades são toleráveis, supondo-se que os indivíduos têm a faculdade de se mover na hierarquia social, assim como melhorar o seu lugar na sociedade, com base no talento, na competência e no mérito individual. Essa possibilidade de se elevar a um nível superior na escala estatutária e de comando, vista como socialmente justa, tem sido questionada cada vez mais diante da constatação empírica de que as oportunidades dependem também do pertencimento de classe, de gênero, étnico etc. Por essa razão, em nome da equidade, medidas de discriminação positiva têm sido tomadas por vários países no mundo para tentar atenuar essas desigualdades e, assim, melhorar a posição dos grupos em desvantagem na linha de partida.

Ainda que correspondam às teorias modernas de justiça social, essas medidas de ação afirmativa continuam restritas ou limitadas, não alcançando o patamar material ou as condições simbólicas de uma verdadeira igualdade libertadora para todos. Mesmo beneficiando grupos que se encontram em posições desvantajosas por motivos históricos, raciais etc.,

nem sempre essas medidas se fazem acompanhar de uma ampliação do exercício das liberdades de base, consideradas fundamentais para uma existência digna de ser vivida.²

Liberdade e memória da servidão

O tema da discriminação racial no Brasil tem sido objeto, nestes 20 últimos anos, de importantes trabalhos que não seria possível reproduzir aqui, nem mesmo tentar sintetizar. Esses trabalhos buscaram denunciar a carregada herança histórica de desigualdades raciais que ainda perdura em nossos dias, mas também contribuir para melhorar as relações interétnicas. Tais estudos têm como pano de fundo o imperativo de que todos usufruam uma igualdade de direitos, já que, no final das contas, as interações de indivíduos ou grupos se realizam essencialmente no quadro de um regime político democrático. Nessa perspectiva, as primeiras políticas de promoção da população negra foram introduzidas nos anos 80 e 90. E, desde 2001, políticas de ação afirmativa têm sido implementadas com vistas à ampliação do acesso de estudantes afro-descendentes aos ensinos superior e universitário.

Como sublinhamos acima, o propósito deste texto é debruçar-se principalmente sobre o valor da liberdade e, num grau menor, sobre a igualdade, em razão do grande número de trabalhos que trataram da questão das disparidades raciais, apoiando-se precisamente no princípio da igualdade. Trata-se, portanto, de considerar que a pessoa é livre quando capaz de agir conforme sua própria vontade na busca dos fins que ela mesma escolheu. Isto quer dizer que ela não está submetida a servidões externas nem internas que a tornem incapaz de governar a si mesma segundo sua própria vontade.

O outro motivo que determinou essa escolha é a observação de que a liberdade não é um tema recorrente entre os intelectuais e militantes do Movimento Negro. Esse tema foi muito pouco aprofundado nos debates e nos textos publicados desde a década de 70 até os primeiros anos do século XXI. Sem dúvida alguma, a idéia de liberdade como valor político não teve eco, nem recebeu a atenção necessária em razão, talvez, da tese sustentada por grupos radicais do Movimento Negro segundo a qual a população negra continua a ser mantida em situação de servidão,

portanto de não-liberdade, apesar da proclamação oficial da abolição da escravidão no Brasil, em 1888. Esse argumento será utilizado por grande número de militantes para justificar o boicote parcial das festividades programadas em todo o país por ocasião do Centenário da Abolição.

Temos também a intuição de que a usual colocação da igualdade em primeiro plano, em detrimento da liberdade, repousa no fato de que falar de liberdade rememora o tráfico negreiro e a escravidão, período da história do Brasil considerado sombrio e de extremo sofrimento para a população de origem africana. Falar de liberdade relembra, para os descendentes de escravos, os momentos de luta e rebelião, mas também os sentimentos de desprezo social e de injustiça, assim como as injúrias e os danos identitários de que os escravos foram vítimas. De sorte que eles podem ser levados a pensar que a situação de servidão passada e a de injustiça social presente constituem um processo histórico que tem implicações para as gerações futuras.

Algumas formas de cerceamento à liberdade

Concordar, neste texto, com a preponderância da liberdade em detrimento da igualdade e de outros valores, como, por exemplo, a solidariedade, não significa minimizar a importância, nem reduzir o interesse pelas análises das desigualdades sociais, mas apenas chamar a atenção para a questão da realização do eu e da autonomia de cada um. Trata-se, em suma, de compreender que a luta pelo reconhecimento é, para o indivíduo livre, o meio de construir as condições intersubjetivas de uma relação positiva com o eu e com os outros na conquista de uma identidade ao mesmo tempo universal e particular.

Os países com maiores índices de desenvolvimento humano (IDH) são as democracias mais avançadas. É nesses países que encontramos os melhores indicadores de expectativa de vida, as rendas *per capita* mais elevadas e as mais altas taxas de alfabetização.³ Tais resultados não impedem que se observe a persistência de relações entre dominantes e dominados no seio da população. Embora os indivíduos sejam livres e iguais em direitos, podem manter entre si uma relação em que uns negam a liberdade dos outros. É assim, por exemplo, quando persiste, no plano doméstico, a submissão da mulher ao homem, ou quando existe uma

insuficiência das garantias que acompanham o exercício das liberdades e direitos fundamentais de que gozam os imigrantes e estrangeiros residentes. É também o caso da condição de cidadania de segunda classe para os índios no Canadá e nos Estados Unidos. Esses prejuízos afetam a auto-estima e podem resultar em restrições às liberdades de realização e de autonomia pessoal.

Entre os cerceamentos ilícitos externos, podemos citar os que afetam as liberdades e direitos fundamentais, mas também o respeito à dignidade do indivíduo, além dos que infringem certos espaços irredutíveis da vida privada. São, entre outros, os constrangimentos, sujeições e humilhações que atentam contra os direitos e liberdades individuais, mas também os direitos coletivos. Segundo os três conceitos da autoconfiança, do auto-respeito e da auto-estima desenvolvidos por Axel Honneth, podemos reconhecer, de acordo com a análise de Franck Fishbach, os danos morais que infligem ao indivíduo todas as formas de desrespeito e ao grupo as formas de menosprezo social. Esses danos morais aparecem, segundo ele, como atentados contra a relação que o indivíduo ou grupo mantém consigo mesmo, relação que remete à autoconfiança do indivíduo psicofísico, ao auto-respeito enquanto pessoa ou sujeito de direito ou, enfim, à auto-estima que um grupo ou indivíduo possui em função do valor social que ele pensa representar no conjunto da comunidade (cf. Fishbach, 1999:15).

Nesse mesmo registro, os fenômenos do racismo, do sexismo e da intolerância se inscrevem como constrangimentos que afetam a autoconfiança de certos indivíduos, bem como o respeito e a auto-estima de certos grupos, podendo limitar, em parte ou no todo, suas aspirações e desígnios, e até mesmo restringir o acesso a certas posições sociais, culturalmente reservadas aos membros do grupo dominante. No caso do racismo e do sexismo, o constrangimento é, ao mesmo tempo, uma humilhação, na medida em que repousa, não numa escolha individual, mas numa estigmatização imposta pela sociedade, ou seja, numa marginalização que se apóia em características biológicas ou físicas.

Ao contrário das desigualdades, as restrições e entraves à liberdade são difíceis de medir. Certas ofensas resultam em danos extremos, o que significa, portanto, que nem sempre é possível calcular ou avaliar seus impactos ou malefícios com precisão. É essencial questionar a força real

dessas ofensas, principalmente quando advêm ou são reflexos de preconceitos e estereótipos que determinam, por sua fraqueza ou importância, o modo como percebemos ou julgamos os outros. É uma questão pertinente em vista, por exemplo, da situação das crianças que nem sempre têm, em função da pouca idade, um senso crítico desenvolvido que as proteja das humilhações verbais ou imagens desvalorizantes capazes de lhes tirar a confiança, o orgulho de si, o amor próprio ou, ainda, a dignidade.

Política de distribuição e política de reconhecimento

É evidente que, se a humilhação, a discriminação, o desprezo, a desqualificação de certos indivíduos ou membros de grupos minorizados provocam prejuízos à dignidade e podem ser interpretados em termos de limitação das liberdades, cabe observar também a existência, nas sociedades avançadas, de estruturas socioeconômicas de classe que colocam os indivíduos situados no patamar mais baixo da escala social numa situação de incapacidade parcial de viver e agir como seres livres e autônomos. Para tentar remediar tal situação, Nancy Fraser sustenta que o tema do reconhecimento, ligado, entre outros, à opressão por motivo de raça, gênero ou orientação sexual, deve ser articulado à questão da dominação de classe, correlacionado a uma distribuição iníqua que constitui um obstáculo à paridade de participação na vida social e representa uma forma de injustiça econômica.

Segundo Nancy Fraser, essas duas dimensões não apenas se articulam, mas interagem causalmente uma com a outra, já que as questões econômicas têm um conteúdo implícito em termos de reconhecimento, da mesma forma que as questões de reconhecimento, como, por exemplo, os julgamentos de valor estético, têm um conteúdo implícito em termos de distribuição (ver Fraser, 2005:13-42 e 71-92). Tal concepção da política de reconhecimento, que estabelece um vínculo causal e recíproco com a dimensão econômica, explica, por exemplo, por que os afro-americanos nos Estados Unidos, ou os imigrantes de origem africana, asiática ou latino-americana na Europa são mais suscetíveis de sofrer o desprezo social e de ser pobres. Suas chances de sucesso são, em larga medida, bem menores que as das populações brancas e nacionais em função precisamente dessas duas dimensões que se interpenetram e se reforçam mutuamente numa

perspectiva de subordinação, determinando, para os indivíduos e grupos minorizados, entraves à autonomia pessoal, à liberdade, e, portanto, à igualdade de participação no capital simbólico, assim como obstáculos à paridade de participação nas posições de prestígio e no igual acesso aos recursos econômicos e financeiros.

O modelo teórico de Nancy Fraser é crítico com respeito à política de reconhecimento identitário, cuja lógica, acredita ela, é valorizar a identidade coletiva, o que implica o risco de uma tendência à reificação. Para evitar o enrijecimento identitário, ela se inspira no movimento *queer*, cuja estratégia é precisamente a desconstrução da dicotomia homossexual/heterossexual de maneira a desestabilizar todas as identidades sexuais assentadas. É nesse sentido que ela propõe, em lugar do reconhecimento identitário, a idéia de reconhecimento estatutário, que oferece a vantagem, para os grupos discriminados por motivo de raça, gênero, etc., evitar os códigos binários (masculino/feminino, branco/negro, nacionais/estrangeiros etc.), o problema da reificação e do separatismo. Nessa perspectiva, isso implica favorecer as políticas de reconhecimento que não sejam centradas na identidade própria de um grupo, mas no estatuto dos membros desse grupo como parceiros iguais na interação social (*ibidem*).

Nancy Fraser sustenta, portanto, o princípio de uma abordagem que integre explicitamente a reivindicação do reconhecimento e a reivindicação da distribuição com base no anti-racismo da desconstrução. No que se refere ao debate no Brasil, a convicção que defendemos é parcialmente oposta à de Nancy Fraser. Não sustentamos a idéia de reconhecimento estatutário, mas a necessidade de garantir, ao mesmo tempo, uma política de redistribuição e uma política de reconhecimento que se esforce em garantir o respeito à população negra, em todas as suas dimensões, o que inclui, entre outros aspectos, a valorização de suas heranças culturais e de origem africana. Com efeito, as lutas do Movimento Negro permitiram uma tomada de consciência cada vez maior do fato de que a injustiça não pode ser reduzida apenas à questão da repartição desigual das riquezas, devendo incluir, mais profundamente, o fato de que aos negros se recusa a plena igualdade de acesso que somente o reconhecimento assegura, ou seja, ao capital simbólico que só existe, segundo Pierre Bourdieu, na estima, no reconhecimento, na crença, no crédito, na confiança que os outros outorgam a sua existência.

A política redistributiva é exatamente a que privilegia a justa repartição de renda. Essa posição parte da constatação de que as injustiças econômicas são amplamente disseminadas na sociedade brasileira. São produtos de processos históricos e de práticas atuais que prejudicam sistematicamente a maioria da população em relação a uma minoria de privilegiados. O Relatório de Desenvolvimento Humano divulgado em 2005 pelo Programa das Nações Unidas pelo Desenvolvimento (PNUD) aponta que o Brasil, que aparece no 67º lugar entre 177 países mencionados, cairia para a 115ª posição, a mesma da Moldávia, que tem renda *per capita* de US\$ 1.510, se fosse considerada apenas a renda dos 20% mais pobres, mesmo mantendo-se iguais os indicadores médios da população em educação e saúde. Constata-se também que, no Brasil, os 10% mais ricos ficaram, em 2003, com 46,9% da renda nacional, enquanto os 10% mais pobres conseguiram apenas 0,7% (em 2002, essa fatia da população apropriou-se de apenas 0,5% da renda). Tal diferença coloca o Brasil entre os cinco países mais desiguais do mundo. Em referência ao índice Gini – medida que calcula a distribuição de renda, pela qual, quanto mais perto de zero, menos desigual é o país –, a situação também não é das melhores, pois ele ficou em 0,593, índice mais alto que em 2002, quando foi de 0,591. O número para 2003 é o oitavo pior do mundo.⁴ Tais disparidades têm levado o Brasil a conceber novas políticas distributivas em favor dos pobres, como os programas de cestas básicas e o Bolsa Família, assim como a aprofundar as políticas de redistribuição de renda, de alfabetização e de saúde para as populações de baixa renda.

Entretanto, a observação de que os mais pobres entre os pobres são negros, na sua grande maioria, tem levado o governo brasileiro a implementar, nestes últimos anos, políticas de reconhecimento sob a forma da valorização da diversidade cultural e de redistribuição corretiva mediante a instauração de programas de ação afirmativa destinados a garantir aos negros e indígenas uma parte equitativa das vagas existentes nas universidades privadas e em certas universidades públicas. Políticas específicas também foram implementadas para a contratação de candidatos negros em certas posições nos Ministérios da Agricultura e da Justiça, assim como para a concessão de bolsas de estudos a candidatos negros interessados em prestar exame para o ingresso no prestigioso Instituto Rio Branco, que forma os diplomatas brasileiros. Sob esse ângulo, os programas de

ação afirmativa também têm por objetivo implícito favorecer o acesso de jovens negros que tenham concluído os estudos universitários aos postos e empregos de alto nível, bem remunerados, valorizados e tradicionalmente ocupados, de maneira desproporcional, por brancos.

Mas, como foi mencionado acima, tal situação de iniquidade de que é vítima a grande maioria da população negra no plano econômico se articula a um conteúdo implícito em termos de reconhecimento. Considerando-se precisamente o racismo e o anti-racismo assimilacionistas, modos dominantes no Brasil, cabe observar que eles contribuem para fomentar as injúrias e ofensas verbais no cotidiano, mas também para produzir nas novelas, nos jornais e em outras mídias, imagens estereotipadas dos negros que os apresentam como preguiçosos, mendigos, bestiais, bobos, hilários etc. Esses modos dominantes ocasionam toda sorte de distorções e prejuízos, como a submissão da população negra a normas estéticas helênicas pelas quais seus membros aparecem como feios e imperfeitos. Tais imagens e representações de conotação negativa tendem a reduzir o negro a um *status* inferior. Mesmo que tenha os mesmos atributos do branco, em termos de igualdade de direitos e dignidade, diante dos estereótipos ele se torna menos perfeito, mais fraco, menos importante, de tal forma que é mantido à distância, usufruindo uma autonomia reduzida e menor liberdade, ainda que não haja intenção discriminatória. E, na medida em que ele sofre de um *handicap* no acesso aos recursos econômicos e ao capital financeiro, é difícil que tenha igual acesso às mídias, cuja concentração excessiva nas mãos de uma minoria impede sistematicamente a expressão do seu ponto de vista – o que constitui, igualmente, uma grave ameaça à livre circulação das idéias e da informação, assim como ao direito a uma imagem adequada.

Diante dessas considerações, parece-nos temerário imaginar que o remédio adequado para garantir a dignidade, a liberdade de auto-realização e o respeito da população negra seja um reconhecimento estatutário, portanto, transformador, que consiste, segundo Nancy Fraser, numa desconstrução anti-racista visando a quebrar a dicotomia branco/negro e a distinção entre as raças (*ibidem*:38-9). Com efeito, para chegar a tal resultado seria necessário que essa desconstrução fizesse desaparecer as identidades coletivas enquanto tais, o que nos parece difícil. Em primeiro lugar, seria preciso modificar a estrutura socioeconômica que produz

e mantém as desigualdades raciais, o que também não é evidente, já que o Brasil está inserido num contexto internacional de subordinação econômica e de interdependência global. Depois, se é possível observar que os negros estão em posição hoje em dia, e mais do que antes, de rejeitar os critérios e normas helênicos dominantes em benefício de novos critérios autocentrados, não se pode assegurar que os brancos venham a abandonar as normas ou modelos que correspondem a suas expectativas e exigências, mesmo que estes sejam dominantes e perversos para os negros que continuam se avaliando em relação a eles.

Em lugar de uma desconstrução identitária da dicotomia branco/negro,⁵ mais teórica do que prática, notadamente em razão da existência de numerosas categorias raciais pelas quais se admite que uma pessoa negra de pele clara seja considerada branca, ocorre-nos que o remédio para o desprezo e a depreciação reside, principalmente, e para uma grande parcela, na mudança cultural ou simbólica, sob a forma de uma reavaliação positiva das identidades afro-brasileiras e das heranças históricas e culturais de origem africana. E como os negros são objeto, simultaneamente, de injustiças econômicas e de depreciações, seria preciso ao mesmo tempo assegurar uma redistribuição paritária e uma política de reconhecimento que implique, entre outros, o direito de perceber a si mesmos em termos autodefinidos que os agradem. Isso também implica um descentramento das normas dominantes, de tal sorte que se valorize a diversidade cultural e se conceda o reconhecimento paritário à história dos negros no Brasil.

Liberdade e bem-estar

Se neste texto valorizamos a abordagem da liberdade, não é para apresentá-la em oposição à da igualdade, mas para abrir outros horizontes de reflexão que nos permitam subscrever em complemento à análise do reconhecimento de Charles Taylor, a qual sustenta que a ausência de reconhecimento, ou o reconhecimento inadequado, pode gerar uma forma de opressão ou aprisionar certas pessoas num modo de ser falso, deformado e reduzido. No plano individual, isso constitui freios poderosos contra todo desejo de autonomia e de realização de si. No plano social, essa negação do reconhecimento igualitário ergue barreiras invisíveis

que afetam a plena liberdade dos membros de grupos desvalorizados de desenvolver-se na esfera socioeconômica, o que significa relegá-los ou mantê-los num *status* de segunda classe (Taylor, 1994).

Portanto, os conceitos de liberdade e de igualdade não são termos de uma alternativa. Vale considerar que se trata de critérios fundamentais que inspiram a análise do reconhecimento. Esse tipo de consideração permite, por exemplo, revelar que o que está em jogo, além da igualdade de condições, é a liberdade de realização a que todos têm direito. Evidentemente, não se trata de invocar, aqui, a liberdade absoluta, total e não repartida, como a do tirano, nem uma liberdade de conteúdo programado. A liberdade a que nos referimos é a que se define como a capacidade de não ser impedido nas escolhas e ações. É, portanto, uma liberdade dos possíveis. Mas, estando situada historicamente no seio de uma sociedade que se apresenta como garantidora de certos direitos, a liberdade se apresenta igualmente em termos relativos, de coexistência, compartilhamento e equilíbrio.

Já foi antecipada acima a idéia de que a liberdade supõe nomeadamente o combate a qualquer tipo de servidão. Mesmo em sociedade consumista, a liberdade tem uma dimensão moral irredutível. Não se resume a uma vontade desenfreada de corrida ao consumo e ao conforto material. A liberdade também não pode ser reduzida ao simples desejo do empreendedor que reivindica para si a livre iniciativa, a livre utilização do capital etc. Essa liberdade é seguramente essencial aos olhos de determinados consumidores e empreendedores, porém não é o todo da liberdade.

Amartya Sen ajuda-nos a compreender e interpretar o vínculo existente entre liberdade e bem-estar. Ele nos explica que um acréscimo de liberdade não significa necessariamente uma ampliação do bem-estar. Liberdade e bem-estar nem sempre caminham lado a lado, tampouco na mesma direção, podendo, em certas circunstâncias, deslocar-se em direções opostas. Com efeito, se nos parece claro que um alargamento da liberdade pode resultar numa ampliação do número de nossas escolhas e satisfazer dessa maneira nossas possibilidades de buscar novos objetivos que desemboquem num acréscimo de bem-estar, também é verdade que um acréscimo de liberdade pode ser desvantajoso porque resulta na obrigação de consagrar tempo e esforços a uma quantidade

de escolhas que teríamos preferido não fazer. Em suma, o fato de ter de tomar mais decisões pode ser, talvez, uma fonte de desconforto e embaraço (ver Sen, 2000:91-6).

Com respeito a esse último ponto, pensamos, ao contrário, que é possível e altamente preferível encarar tais dilemas de escolha resultantes de uma ampliação do bem-estar, ainda que essas escolhas, à primeira vista, nos pareçam fontes de aflição. É muito melhor exercer nossas opções de liberdade do que não ter nenhuma escolha. E, muito provavelmente, o embaraço e a aflição provenientes de uma ampliação do número de escolhas recairão mais nos que já desfrutam de um conforto material suficiente do que nos que se acham abaixo da linha de pobreza. Por exemplo, uma ampliação da renda da ordem de 200 reais para quem ganha apenas um salário mínimo proporcionará, ao mesmo tempo, um maior leque de escolhas e um certo embaraço, na medida em que o salário dessa pessoa será quase dobrado, ao passo que o mesmo aumento de 200 reais para quem recebe um salário dez vezes superior terá um efeito apenas limitado sobre a ampliação da liberdade, podendo essa pessoa ser levada a se questionar sobre a alocação mais adequada desse aumento marginal de salário.

Liberdade efetiva como controle direto

Quanto mais temos opções, mais temos o sentimento de possuir mais liberdade. Quando mais temos em nossas mãos os instrumentos de comando, mais temos a impressão de ter liberdade. Nessa perspectiva, a ampliação da liberdade, a idéia de controle direto se insinua como uma sombra por trás dos projetos de fazer isto ou ser aquilo. A associação desses dois termos, liberdade e controle direto, nos leva a falar da liberdade efetiva, que é algo maior do que a liberdade de realizar, já que, segundo a definição de Amartya Sen, a liberdade efetiva designa a capacidade de que dispõe uma pessoa de obter sistematicamente o que ela escolheria, não importa quem realmente esteja no controle dos instrumentos de operação.

Dito isso, Amartya Sen nos adverte para jamais confundirmos liberdade e controle direto, pois nem sempre é possível deter o controle total sobre aquilo que gostaríamos de realizar. Na sociedade moderna, dada a

complexidade da organização, é inelutável que alguns de nossos projetos se realizem graças à ajuda de outras pessoas ou instituições, de tal sorte que se seja levado a repartir o controle ou transferi-lo totalmente para outras mãos. E enquanto os instrumentos de comando operados por outras pessoas o sejam de forma que me satisfaça plenamente, não haverá razão para que minha liberdade efetiva seja comprometida, reduzida ou inexistente (*ibidem*:98-101).

Mas, ao entregarmos a outros uma parcela ou a totalidade do controle direto, corremos o risco de perder totalmente o domínio de nossa existência, sobretudo se nos submetemos incondicionalmente à idéia de que o outro, ou os outros, estão em melhor posição para compreender quais são os objetivos e os desejos reais que queremos alcançar verdadeiramente. A situação pode tornar-se intolerável quando o controle direto é simplesmente confiscado ou suspenso com a finalidade de restringir as liberdades. Essa última concepção é exatamente a dos regimes totalitários ou ditatoriais que se arrogam o direito de definir unilateralmente o que devemos pensar e querer, aniquilando, dessa forma, a liberdade de expressão política e de opinião.

Nessa perspectiva, é pertinente analisar a liberdade efetiva como controle direto, pois tais riscos são reveladores do fato de que indivíduos ou determinados grupos podem ter menor poder de escolha sobre a autonomia de realização de seu bem-estar e seus projetos em comparação com outros. Esse fato pode tomar uma dimensão maior quando indivíduos ou grupos aceitam, ou são levados a aceitar, que outros detenham o poder unilateral de enunciação a seu respeito. Isso significa então que esses indivíduos ou grupos admitem que não são a autoridade de última instância no que diz respeito à questão de sua própria liberdade.

Há que observar também a situação corrente de menor liberdade que resulta da existência de uma distribuição desigual dos poderes econômicos, políticos e midiáticos. Isso mostra claramente que a liberdade efetiva deve ser considerada como algo relativo, na medida em que o seu exercício é ancorado num contexto social de interação cujos entraves externos podem contribuir para dificultar a plena capacidade da vontade. É uma situação muito comum. Entretanto é preciso admitir que, mesmo dentro de um contexto de igualdade formal, os obstáculos externos para os grupos minorizados (negros, mulheres, homossexuais etc.) são,

de longe, bem maiores, aparecendo assim como limitações arbitrárias, discriminações que podem afetar a vontade, desencorajando projetos considerados por eles dignos de serem perseguidos e realizados. Olhando por esse ângulo, podemos constatar, por exemplo, que na sociedade norte-americana os afro-americanos têm no espaço da renda, no poder político e no acesso à mídia um controle direto nitidamente inferior ao dos americanos brancos, o que restringe sua liberdade efetiva no âmbito do país em que vivem. Comparando desta vez os afro-americanos com os negros brasileiros, que têm, de longe, um peso demográfico absoluto e relativo bem superior, é possível verificar que os que têm maior prejuízo em termos de liberdade efetiva são os afro-brasileiros. Pois estes últimos possuem menor participação nos poderes político e econômico, assim como pouco acesso à mídia em geral. Essa situação restringe mais a liberdade efetiva dos negros brasileiros, mesmo que, em direito, possam escolher o seu modo de vida, agir em conformidade com a sua convicção, em suma, ter o domínio de sua existência de uma forma que nenhum escravo jamais poderia ter imaginado.

Liberdade efetiva e justa participação na política, na economia e na mídia

Sem dúvida, o laço existente entre liberdade e poder aponta que a noção de liberdade efetiva não é uma palavra vã, uma simples idéia abstrata ou um ideal de difícil realização. Ao contrário, a liberdade efetiva é real, tangível e ancorada na realidade presente do controle do poder. Dessa forma, ao ser vinculada à capacidade de que dispõe uma pessoa de obter sistematicamente o que ela escolheria, a liberdade efetiva subentende que não basta querer para se tornar verdadeiramente livre, é preciso ainda ter o poder para sê-lo.

Evidentemente, poder-se-ia minimizar a importância do controle direto e afirmar que, nos regimes democráticos, as minorias e outros grupos não têm necessariamente uma representação política paritária, podendo os deputados representar indiferentemente os eleitores de sexo masculino ou feminino, sejam eles brancos, negros ou amarelos. Poder-se-ia concordar, já que se trata de regimes políticos representativos em que o eleitor se manifesta por meio de um representante eleito. Isso não nos impede de lembrar as distorções provenientes do peso da tradição e as que se originam da riqueza, as quais tendem a favorecer os candidatos brancos

de sexo masculino, em detrimento das mulheres e dos negros. O vínculo evidente entre liberdade efetiva e controle direto no domínio político conduziu certos países, como a França e o Brasil, a adotarem medidas paritárias visando a favorecer uma melhor representação das mulheres na vida política. Tais medidas têm diminuído a sub-representação das mulheres na Assembléia Nacional francesa e no Congresso brasileiro. Diante dessa experiência, várias lideranças do Movimento Negro têm reivindicado a adoção de mecanismos semelhantes que possam reverter a dramática sub-representação dos parlamentares negros no Congresso em relação à proporção dos afro-brasileiros na população geral.⁶

No que se refere à economia e à mídia, os mecanismos de controle direto do poder são totalmente diferentes. Não há como exigir a necessária partilha dos poderes dos meios de produção e de informação mediante eleições livres, já que grande parte desses agentes é constituída como empresas privadas e capitalistas. Mas considerando que, num contexto democrático, a igualdade das liberdades pressupõe o combate a qualquer tipo de servidão, parece imprescindível exigir que o Estado verifique que cada um seja tratado com respeito e igual consideração.

Em relação, por exemplo, à grande imprensa escrita e à televisão, sabemos que desfrutam de um poder fundamental de informação e influência no que se refere à sociedade. Elas representam interesses particulares em nome dos quais se exprime e se exerce um poder de enunciação que pode, em certos casos, restringir a liberdade de expressão de uma parcela da população. É precisamente a situação dos negros e dos grupos indígenas, que não têm o controle da mídia, nem possuem um acesso eqüitativo a ela.

Não é demais observar que uma parte da mídia brasileira ainda hoje questiona a legitimidade do Movimento Negro.⁷ Não reconhece a existência da subordinação dos negros e minimiza o racismo e a discriminação de que estes são vítimas. Simultaneamente, parece ignorar a injustiça das imagens depreciativas dos negros veiculadas na imprensa e na televisão, que têm sido objeto de numerosos e importantes trabalhos universitários, mostrando sua importância na perpetuação das desigualdades raciais no Brasil. Esses trabalhos têm concluído igualmente que a projeção de uma imagem depreciativa ou estereotipada dos negros na televisão pode realmente humilhar, ofender e constituir uma forma de opressão. O reconhecimento igualitário e adequado dos negros não apenas é necessário e crucial, mas se torna um desafio imperativo, so-

bretudo para as crianças e adolescentes negros desprovidos de imagens adequadamente valorizadas e de "modelos emblemáticos",⁵ suscetíveis de desperrar novas vocações.

Essa situação levou o senador Paulo Paim a apresentar ao Senado e ao Congresso o Projeto de Lei nº 3.198/00 (10/12/02), sobre o Estatuto de Igualdade Racial, que tem por objetivo estabelecer a justa participação na vida econômica, social, política e cultural dos afro-brasileiros e outros grupos afetados por discriminação racial e demais formas de intolerância. No Capítulo VIII, referente aos meios de comunicação, o Projeto de Lei prevê que os filmes e programas de televisão apresentem imagens de afro-brasileiros em proporção não inferior a 20% do número total de atores e figurantes. A idéia subjacente a esse projeto é que o indivíduo e sua preocupação de auto-realização pressupõem não apenas a igualdade de liberdades, mas também que todos tenham direito a uma imagem adequada, assim como o de igual enunciação.

O apelo ao domínio de uma imagem adequada de si mesmo, valorizando a auto-estima e o reconhecimento social, presume, portanto, o dever de uma justa intervenção do Estado para que se coloque em funcionamento um sistema que permita que os negros e outros grupos minorizados, como os indígenas, não sucumbam diante da servidão midiática. O fato de que se trata de uma reivindicação pela igualdade de direitos, em nome da liberdade individual e do respeito incondicional pela identidade de grupo, aparece claramente como uma demanda equitativa de respeito à singularidade e à diversidade cultural dos membros de grupos oprimidos no contexto de uma sociedade democrática.

Talvez esse tipo de encaminhamento possibilite que todos compreendam que, num contexto democrático, reivindicar direitos de proteção para os afro-descendentes se justifica pelo fato de que os membros desse grupo sofrem efetivamente injustiças sociais de um tipo particular (cerceamento ao direito de enunciação, discriminações no acesso ao capital, no mercado de trabalho, na representação midiática, na liberdade de locomoção etc.), injustiças que poupam os membros da maioria branca e permanecem invisíveis para estes pelo próprio fato de pertencerem à maioria.



NOTAS:

1. Ver, a esse respeito, Taguieff, notadamente 1987 e 1995.
2. Por exemplo, numa sociedade iluminada pelos princípios de justiça social formulados por John Rawls, admitem-se desigualdades sociais e econômicas, desde que sejam para favorecer os que se encontram nas piores posições.
3. Segundo o *ranking* das Nações Unidas para 2005, os dez primeiros países são Noruega, Islândia, Austrália, Luxemburgo, Canadá, Suécia, Suíça, Irlanda, Bélgica e Estados Unidos.
4. Caderno Economia, *O Globo*, 7/9/2005.
5. Sobre o caráter das oposições dicotômicas enquanto formas de desrespeito, ler o instigante artigo de João Feres Junior (2002).
6. Para uma primeira análise sobre a presença de parlamentares negros no Congresso, ler Johnson, III (2000).
7. Ler, por exemplo, o editorial do jornal *O Globo* do dia 22 de agosto de 2005, que tende a desqualificar, entre outros, o Movimento Negro, ao usar expressões conotadas negativamente como “[...] uma série de movimentos organizados ditos sociais [...]” ou “Um dos mais ativos desses grupos de pressão é o de certos segmentos da militância negra, que enxergam a raiz das desigualdades sociais brasileiras pelas lentes do racismo”.
8. Em língua inglesa se usa a expressão *role models*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Joel Zito (2000). *A negação do Brasil*. São Paulo, Editora Senac.
- BERLIN, Isaiah (1969). *Élogie de la liberté*. Paris, Calmann-Lévy.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- D'ADESKY, Jacques (2005). “Reconhecimento e distinção sob a luz da igualdade de oportunidades”. *Estudos Afro-Asiáticos*. No prelo, Rio de Janeiro, 2005.
- DWORKIN, Ronald (2001). *Uma questão de princípio*. São Paulo, Martins Fontes.
- FERES JR., João (2002). “Contribuição a uma tipologia das formas de desrespeito: para além do modelo hegeliano-republicano”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 45, nº 4.

- FRASER, Nancy (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. Paris, Éditions La Découverte.
- FISHBACH, Franck (1999). *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris, PUF.
- KOJÈVE, Alexandre (1994). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Éditions Gallimard.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural citizenship*. Oxford.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio (2001). Racismo e justiça no Brasil: por que a discriminação racial continue impune. São Paulo, USP, mimeo.
- HENRIQUES, Ricardo. "Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90". *Cadernos IPEA*, nº 807.
- HONNETH, Axel (2002). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Cerf.
- JOHNSON III, Ollie (2000). "Representação racial e política no Brasil: parlamentares negros no Congresso Nacional (1983-99)". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 38.
- LAVINAS, Lena *et alii* (2001). "Combinando compensatório e redistributivo: o desafio das políticas sociais no Brasil". *Cadernos do IPEA*, nº 748.
- PAIXÃO, Marcelo e SANT'ANNA, Wânia (1997). "Desenvolvimento humano e população afro-descendente no Brasil: uma questão de raça". *Proposta*, nº 73, FASE, Rio de Janeiro.
- RAWLS, John (1987). *Théorie de la justice*. Paris, Seuil.
- RELATÓRIO DE ANÁLISE (2005). *Pesquisa de empresas afro-brasileiras no estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Colymar.
- RICOEUR, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Éditions Stock.
- SEN, Amartya (2000). *Repenser l'inégalité*. Paris, Éditions du Seuil.
- TAGUIEFF, Pierre-André (1995). *Les fins de l'antiracisme*. Paris, Éditions Michalon.
- TAGUIEFF, Pierre-André (1987). *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, Éditions La Découverte.
- TAYLOR, Charles (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris, Aubier.
- TAYLOR, Charles (2002). *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf.

Reconhecimento, igualdade, distinção e conformidade – Parte 2

Jacques d'Adesky

ALUTA contra as desigualdades raciais tornou-se, nestes últimos anos, uma grande preocupação dos governos de Fernando Henrique Cardoso e Luiz Inácio Lula da Silva. As publicações, relatórios e análises sublinham as múltiplas desigualdades das quais as populações negras são vítimas.¹ Observemos alguns exemplos deste fato: a diferença de salários entre brancos e negros; a maior dificuldade de os negros ascenderem a postos de decisão e de responsabilidade; sua maior vulnerabilidade à miséria; concentração em certos ofícios (assistente social, enfermeiro etc.); pouca representação no meio científico; dificuldade de alcançar um patamar de igualdade nos domínios político, diplomático, militar etc.

Atualmente, não podemos nos contentar simplesmente em avaliar as distâncias econômicas entre populações brancas e negras. É preciso também levar em conta as condições de vida e as representações de suas desigualdades. Não somente as desigualdades são evolutivas e multi-formes, mas também a percepção que temos delas. E, paradoxalmente, a luta pela igualdade de tratamento possibilitou a percepção de novas desigualdades.

Como atesta o *Atlas de Desenvolvimento Humano* (PNUD/IPEA), sobre o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), não basta simplesmente avaliar as diferenças econômicas. É necessário levar em conta as condições de vida dos indivíduos.² Não se trata mais de trazer à tona a igualdade formal de direitos, concebida em termos de cidadania, portanto, uma igualdade que visa ao conjunto de indivíduos na participação política, mas de passar à formulação de uma igualdade concreta que conduz à busca de uma sociedade globalmente justa e eqüitativa. Sabe-se, com efeito, que a igualdade formal não invalida as desigualdades econômicas e sociais. Com o desenvolvimento das sociedades industriais, e a busca de eficácia e produtividade, certos autores consideram que as desigualdades sociais tornam-se necessárias porque são criadoras de emulação, garantindo, assim, o dinamismo da sociedade. As desigualdades seriam produto da atividade mais ou menos frutífera de cada um, logo, justificadas pelo mérito. Em suma, com base no princípio da igualdade em direitos de todos, continua-se encarando como naturais as desigualdades de renda e de *status* social, desde que resultem do mérito e do talento.

É interessante observar que intelectuais, universitários e formadores de opinião no Brasil baseiam-se nesse princípio da igualdade universal, nas noções de mérito e talento para criticar e desqualificar a idéia de instauração de medidas preferenciais em prol do ingresso dos alunos pobres e afrodescendentes no ensino universitário. Na realidade, esses intelectuais e universitários se esquecem, ou não admitem, o fato de que as oportunidades de um indivíduo dependem, sim, de seu mérito e talento, mas também de seu pertencimento de classe, sexo, cor da pele etc. Nesse sentido, há que se admitir que não é nenhum favor exigir, em certas circunstâncias, que o Estado adote medidas preferenciais para diminuir as desigualdades existentes entre os grupos.

Se as pessoas são desigualmente consideradas por motivo de classe social, gênero, cor, raça, etnia etc., torna-se, então, possível compreender que as políticas universalistas, iguais para todos, não são suficientes para solucionar fenômenos como o sexismo, o racismo e outras formas de intolerância. Assim, a busca da igualdade deve realizar-se não mais somente pela aplicação geral das mesmas regras de direito para todos, mas também por meio de medidas específicas que levem em consideração as situações particulares de minorias e membros de grupos em desvantagem.

Tais constatações deram origem, em 2001, às primeiras medidas de ação afirmativa tomadas pelo Estado brasileiro, acordando em certos Ministérios um tratamento preferencial para o acesso a certos postos públicos, juntamente com cotas em algumas universidades públicas. Em 2004, o número de universidades públicas que haviam adotado o sistema de cotas aumentou, enquanto o Programa Universidade para Todos (ProUni) beneficiou, em 2005, 112 mil alunos pobres e também negros e indígenas em 1.142 faculdades e universidades particulares. Trata-se de medidas importantes, que contribuem para integrar populações até agora excluídas dos espaços de prestígio, além de forjar uma imagem valorativa dos membros e grupos discriminados.

Reconhecimento como condição de realização de si

Nos anos 1950 as reivindicações conclamando o respeito da igualdade de cidadania, bem como o reconhecimento adequado do valor da história da África e da imagem dos afro-brasileiros partiram do Teatro Experimental do Negro (TEN). Estas foram, também, preocupações dos líderes do Movimento Negro a partir dos anos 1970, quando reclamavam, por exemplo, a depuração das imagens negativas dos negros nos manuais escolares, a inclusão da história da África e dos negros brasileiros no currículo escolar, a presença de atores negros em pé de igualdade com os atores brancos na televisão e no cinema, entre outras. Essas reivindicações correspondem a uma visão que exige o reconhecimento de direitos culturais para a população negra, sem prejuízo dos direitos políticos que consagram a idéia de cidadania. É por isto que esta visão prioriza a luta contra as desigualdades de condição de vida e, de modo mais geral, contra todas as formas de discriminação que podem prejudicar as perspectivas de futuro dos negros e seus descendentes.

Tal concepção do reconhecimento igualitário como condição de realização de si é precisamente a de Charles Taylor, que sustenta que uma pessoa ou os membros de um grupo podem sofrer um dano ou uma crise de baixa auto-estima se a sociedade abrangente os remete a uma imagem limitada, aviltante ou desprezível de si mesmos. Sem o estabelecimento de uma imagem adequada dos membros e grupos discriminados pela sociedade abrangente, a exigência de reconhecimento igualitário seria

somente parcial. Este é o cerne do pensamento de Charles Taylor: o que está em jogo para as minorias nacionais e os grupos menosprezados é que lhes sejam asseguradas, em nível social, oportunidades iguais para desenvolver a sua própria identidade, a qual implica o reconhecimento universal da diferença, isto é, que lhes seja concedido um valor igual para diversas formas de ser. Entretanto, para que o reconhecimento das diferenças resulte numa tal igualdade de tratamento, é preciso, de acordo com Charles Taylor, que haja um horizonte de significações compartilhadas e valores em comum, sem o qual os princípios formais de igualdade e de liberdade serão desprovidos de sentido (Taylor, 2002:51-61).

Colocar em foco a noção de reconhecimento contribui, sem dúvida alguma, para aguçar nossa reflexão a respeito da busca do justo e do bem no quadro de uma situação concreta. Por exemplo, se constatamos que no Brasil o reconhecimento pleno não é acessível aos negros, isso denota que a sociedade brasileira não é verdadeiramente igualitária, apesar do fato de ela atribuir a todos (brancos e negros) igual reconhecimento político e jurídico. Evidentemente, nem todos os negros são afetados no mesmo grau ou com a mesma virulência. Uma política universalista que valoriza a igual dignidade de todos os cidadãos permitiu que se igualassem os direitos, notadamente os direitos civis e o direito de voto. Para outros, sobretudo aqueles que pertencem à classe média, a igualização se estendeu parcialmente à esfera sócio-econômica. Entretanto, para os negros dessa classe média, "barreiras invisíveis"³ continuam a afetar a plena liberdade deste grupo de realizar empreendimentos na esfera socioeconômica, limitando sistematicamente a plena capacidade de desfrutar da maior parte de seus direitos de cidadãos, o que resulta em mantê-los mais o menos em um *status* de segunda classe.

O reconhecimento igualitário, para ser completo, deveria ser dado em função de uma identidade comum de cidadania, mas também, como afirma Charles Taylor, com base na identidade única desse grupo, o que o distingue de todos os outros (Taylor, 1992). Na verdade, as identidades de cada um são múltiplas e sobrepostas, começando pela identidade universal do ser humano, que é abstrata, e as identidades nacional, étnica, etc. Entre estas, existem aquelas que consideramos fundamentais para nós mesmos, e lhes atribuímos grande valor porque constituem as fontes da nossa auto-estima, de nosso orgulho (d'Adesky, 2002). E na medida em

que as identidades são negociáveis com outros “formadores de sentido”, observamos que algumas delas podem ser ridicularizadas, desprezadas ou objeto de escárnio. Por outro lado, é nessa relação dialógica com os outros que podemos concluir que a igual dignidade da cidadania passa necessariamente pelo respeito às múltiplas identidades que nos constituem, pois é no olhar dos outros que o indivíduo encontra a confirmação de sua existência, que se sente semelhante e diferente. Mas também pode sentir-se não-reconhecido, quando se vê menosprezado e depreciado em sua pessoa, sua história e sua cultura.

Se estamos de acordo com Charles Taylor sobre a necessidade – para os que foram levados a adotar uma imagem depreciativa de si próprios – de se desembaraçar desta identidade imposta e destrutiva, como primeiro objetivo, há que se insistir que cada indivíduo possui identidades múltiplas, o que gera uma dinâmica complexa em relação à noção de reconhecimento. Nesse sentido, deve-se assinalar que o reconhecimento pode assumir múltiplas formas. Hegel, freqüentemente considerado como o principal filósofo do reconhecimento, já distinguia três modelos: o reconhecimento jurídico, definindo a esfera da liberdade individual; o reconhecimento no amor, relacionado ao afeto; e o reconhecimento no Estado, que possibilita a cada um contribuir para a reprodução da ordem social no respeito a ele mesmo. No campo das relações humanas, a noção de reconhecimento possibilita-nos compreender atitudes mais variadas relacionadas a certos conflitos individuais e sociais. Por exemplo, a noção de reconhecimento permite entender que, em certas circunstâncias, uma pessoa pode ser vítima, ao mesmo tempo, de preconceitos e discriminações. É o caso, no Brasil, da mulher negra favelada. É vítima de menosprezo em razão de sua cor e sua condição feminina, mas também por morar em lugar considerado de alto risco.

Reconhecimento de distinção e de conformidade

Vimos rapidamente que o reconhecimento oferece vários modos de interpretação. Tzvetan Todorov nos mostra que o reconhecimento pode ser material ou imaterial, implicando ou não o exercício do poder sobre outras pessoas. Ele ressalta também que o reconhecimento pode se articular com relações hierárquicas de superioridade e inferioridade de

parceiros sem implicar necessariamente um conflito. É, por exemplo, o caso da criança que aspira ao reconhecimento diante de seus pais, ou de seus substitutos eventuais. Em outras instâncias hierárquicas, o adulto aspira ao reconhecimento do outro: professores, empregadores, diretores, chefes etc. Inversamente, o superior hierárquico, por sua vez, não ignora o reconhecimento proveniente de seus subordinados (Todorov, 2002).

Porém, o que nos interessa de imediato em Tzvetan Todorov é sua tipologia do reconhecimento, que ele apresenta sob duas formas que variam em proporções muito diferentes: o reconhecimento de conformidade e o reconhecimento de distinção. De acordo com ele, as duas categorias se opõem. Ou eu desejo ser percebido como diferente dos outros, ou como seu semelhante. Aquele que espera mostrar-se o melhor, o mais forte, o mais belo, o mais brilhante, quer, evidentemente, se destacar entre todos. Mas aquele que não deseja ser excepcional, e sim normal, que se conforma o mais possível às normas e costumes considerados como apropriados à sua condição, tem a mesma necessidade de reconhecimento que o outro. O conformista, ressalta ele, é aparentemente mais modesto que o vaidoso, mas tanto um quanto o outro têm necessidade de reconhecimento.

Essas duas formas de reconhecimento nos são úteis para mostrar a particularidade da realização dos ideais de distinção ou de conformidade numa sociedade multirracial como o Brasil, onde coexiste uma hierarquia racial implícita ao lado dos princípios republicanos de igualdade e de liberdade. O ideal de distinção é de difícil acesso para os negros. Esse tipo de reconhecimento está intimamente ligado às funções e espaços de prestígio, principalmente àquelas ligadas à dinâmica da ascensão social. Os dados estatísticos confirmam a fragilidade da mobilidade social ascendente entre os negros. Mesmo com habilidades idênticas, os negros têm maior dificuldade de obtenção de empregos em relação aos brancos. Não que a imagem do negro seja determinante para a obtenção de um emprego, mas ela influencia negativamente no momento da seleção dos candidatos a certos postos. É assim para os cargos de direção, nos quais se encontram poucos negros nas empresas privadas e públicas. Acontece dessa forma também com as funções que requerem um contato direto com os clientes, como, por exemplo, os ofícios de recepcionistas, vendedores nas lojas de moda etc.

Um estudo realizado em 2004, com base no exame de admissão feito pelo Serviço de Segurança e Medicina do Trabalho da Associação das Empresas Lojistas em *shoppings centers* do Estado do Rio de Janeiro (Aloserj), confirma que os negros (pretos e pardos) são confinados em atividades e papéis subalternos. Precisamente, o estudo mostrava que a distribuição dos recém-contratados pelas lojas em novembro era de 25,58% para pretos e pardos contra 74,42% de brancos, sendo que a proporção de pretos e pardos elevava-se quando as funções eram de caixa, estoquista e trabalho administrativo, chegando a 38,02%. É interessante notar que esses números vão ao encontro de uma pesquisa informal feita em outubro de 2003 pela Delegacia Regional de Trabalho, que na sua visita a 117 lojas, observou que a maior parte dos pretos e pardos estavam nos serviços de segurança, estacionamento ou cozinha (*O Globo*, 16/1/2005).

No trabalho, a pessoa obtém não somente um salário, mas também um sentimento de utilidade (econômico, técnico e social), de mérito, portanto, de reconhecimento. Mas na medida em que as oportunidades de acesso aos postos de prestígio não se apresentam da mesma maneira quando se é branco ou negro, já que se observa a presença de uma hierarquia racial implícita na sociedade brasileira, pode-se dizer que o reconhecimento de conformidade predomina entre os negros que são levados, de acordo com os lugares que lhes são tacitamente atribuídos, a aspirar posições intermediárias ou subalternas. A trajetória para a conquista, para o prestígio, não lhes é desconhecida, mas as escolhas são reduzidas, excetuando-se, sem dúvida, o esporte e a música. Para os brancos, se existe o reconhecimento de conformidade, as oportunidades de escolha são mais extensas. Não é somente a conformidade com a ordem, mas também o sucesso e a distinção que se tornam os principais sinais de reconhecimento. Essa aspiração toma então a forma de uma trajetória em direção ao prestígio de acordo com a noção de mérito, ligada a uma sociedade igualitária e democrática.

O mérito como noção relativa

Desde a instauração das primeiras políticas de ação afirmativa no ensino superior do Brasil, seus opositores colocaram em primeiro plano

precisamente a noção de mérito. Eles buscam desqualificar a discriminação positiva afirmando que ela consiste, principalmente, em criar estatutos privilegiados por meio de cotas, consideradas medidas injustas e anti-republicanas. Este é, sem dúvida, um dos argumentos essenciais na contestação da validade das políticas de ação afirmativa. Pensamos também que aqueles que são contrários podem ser guiados em parte pelo receio de ver a universidade mais acessível para as populações negras e pobres. Mas esta é apenas uma intuição, que não temos como comprovar. Para ser mais convincente, talvez seja necessário considerar que o ingresso em grande número de alunos pobres e negros venha a gerar um mal-estar, por desestabilizar a representação social daqueles que acreditam na idéia de que os brancos devem estar no topo, sempre ocupando os melhores lugares, enquanto os negros devem se posicionar no lugar mais baixo da escala.

Entre os que são a favor da ação afirmativa, J. J. de Carvalho lembra que uma das tarefas da universidade deveria ser formar lideranças que representassem a diversidade étnica e racial do país. Deveria promover a participação equitativa dos negros nos seus cursos, bem como assegurar uma justa presença de professores negros no seu corpo docente. Entretanto, ele constata que num país de 47% de população negra (conjunto de pretos e pardos), a universidade tende a reproduzir em seu interior as clivagens e desigualdades raciais. Aponta que o contingente de estudantes negros não passa de 12%, sendo 2% de pretos e 10% de pardos. Além disso, ele observa que esses estudantes estão concentrados nos cursos considerados de baixa demanda, assim como nas faculdades particulares de menor prestígio. Carvalho observa também que o número de professores negros é insignificante nas universidades públicas. Nas três mais prestigiadas do país, ele encontrou apenas cinco professores entre os 4.705 na USP, vinte entre os 3.200 na UFRJ, e quinze entre os 1.500 na UnB. Estes dados, reunidos com a ajuda de colegas, refletem, sem dúvida, uma situação de desigualdade desproporcional entre brancos e negros que paira sobre o sistema universitário brasileiro, o que leva este autor não só a defender a ação afirmativa no ingresso de alunos na graduação e pós-graduação, mas a propor um meio de aumentar a presença de professores negros no corpo docente das universidades (Carvalho, 2003).

Essa situação de desvantagem dos negros diante dos brancos possibilita-nos compreender que um concurso de admissão uniforme para o ingresso na universidade pode ser sedutor *a priori*, mas não garante a igualdade de oportunidades. Com efeito, sob uma aparência igualitária, o concurso único beneficia, antes de tudo, os candidatos dotados de códigos sócio-culturais essenciais. Longe de refletir somente os méritos dos candidatos, ele gera uma verdadeira seleção social que reproduz as clivagens e desigualdades raciais, ocultando, ao mesmo tempo, os talentos e competências, atributos preciosos na sociedade moderna. Dito de outra maneira, no caso do acesso à universidade, a defesa estrita do mérito pode resultar numa forma deturpada de proteção daqueles provenientes dos meios favorecidos, em detrimento dos que tiveram menos chances de integrar uma boa escola. O mérito deve ser compreendido como uma noção relativa; não pode ser considerado como absoluto, como se não tivesse nenhum laço com a realidade. Havemos de convir que a noção de mérito não tem sentido em si mesma. Alcança o seu verdadeiro significado quando está claro de que se trata de uma noção que se supõe relacionada com algo que lhe seja exterior. Na prática, o uso do critério do mérito deveria ser ponderado quando se pretende realizar julgamento o mais equitativo possível. Nesse sentido, parece evidente que é necessário, no mínimo, perguntar: estamos falando do mérito em relação a quê, e em relação a quem? Se conseguirmos responder a esta dupla pergunta, evitaremos o risco de, em nome do mérito, humilhar, estigmatizar e negar o outro. São atitudes que chegam a se assemelhar, em certas circunstâncias, às mais extremas exclusões como, por exemplo, o elitismo exacerbado que pode denotar, às vezes, traços de racismo.

Reconhecimento e ideal de beleza

Quando afirmamos que cada um aspira a uma certa forma de reconhecimento, queremos dizer que não há existência humana sem o olhar que dirigimos uns aos outros. E mesmo que o olhar colocado sobre o outro não seja de elevada consideração, ele pode ser compreendido como um julgamento negativo que confina o outro a uma posição subalterna de sub-homem. É precisamente o caso do escravo diante de seu senhor.

A negação de reconhecimento igualitário que o senhor manifestava a seu escravo denotava implicitamente um reconhecimento utilitário. O senhor podia negar a dignidade do escravo como homem, mas era obrigado a reconhecer a sua utilidade. De uma maneira ou de outra, o senhor dependia do trabalho do escravo. No fundo, com o escravo ou sem ele, o senhor se encontrava sob a dependência utilitária de uma ligação estatutária assimétrica.

Mas por que os modos de reconhecimento dos negros deveriam ser diferentes daqueles dos brancos, se todos vivem numa sociedade democrática igualitária? Esta é, evidentemente, uma questão fundamental. Nós afirmamos que o reconhecimento engloba atitudes variadas, mesmo em sociedades igualitárias. Quanto aos negros do Brasil, deve-se observar que eles não são sempre percebidos no mesmo pé de igualdade. Para começo de conversa, são vítimas de inumeráveis desigualdades socioeconômicas que os mantêm no mais baixo patamar da escala social. São levados, às vezes de maneira inconsciente, a atitudes de conformismo, assim como de transgressão social.⁴ Isso gera um círculo vicioso que tem como efeitos, entre outros, produzir grande número de preconceitos e fomentar estereótipos que os confinam à margem. Partindo dessa inferiorização, pratica-se toda sorte de discriminações, pelas quais se reduzem de modo eficaz, ainda que muitas vezes inconscientemente, as oportunidades dos membros desse grupo. Mesmo os que conseguem escapar da base da pirâmide social continuam a sofrer com uma imagem depreciativa à qual alguns nem sempre têm força para resistir.

De acordo com estas constatações, parece que se espera, de uma certa maneira, que os negros não somente sustentem os estereótipos, mas também os reforcem. É o caso, por exemplo, do reconhecimento ligado à beleza. Ainda que a experiência cotidiana nos faça pensar que a beleza é plural e evolui com o tempo, que seus cânones obedecem às diferenças culturais e regionais, padrões dominantes se impuseram. Constata-se que os brancos detêm simbolicamente um capital de beleza superior ao dos negros e dos indígenas. Uma mulher considerada bela é, antes de tudo, branca de cabelos lisos. Esses padrões não são frutos do acaso. São reflexos das normas culturais hegemônicas que definem o que é belo e

feito por meio do romance, da poesia, das artes plásticas, da publicidade, televisão e cinema.

Não é muito bom constatar que uma das fontes de discriminação racial reside hoje em dia precisamente na utilização desses padrões. Certo, nós amamos e admiramos as pessoas independentemente do físico, da cor e do sexo. No jogo social, contudo, a beleza é um critério levado em conta no recrutamento de candidatos. Se nos detivermos, por exemplo, nas telenovelas, poderemos observar o pequeno número de atrizes e atores negros em comparação com os brancos. As oportunidades de conseguir papéis de protagonistas são raras para eles. Geralmente, lhes são atribuídos papéis de segundo plano, à exceção de enredos sobre a escravatura e colonização. E se certas jovens atrizes negras conseguem hoje papéis de importância na televisão, a condição é de que não tenham a pele muito escura, os cabelos muito crespos ou um tipo físico muito próximo do “africano”.

Em relação à porcentagem de negros na população brasileira, que nos levaria à expectativa ideal de contar com cerca de 45% de atrizes ou atores negros num elenco, fizemos uma pesquisa em algumas novelas da TV Globo dos anos de 2004 e 2005. A porcentagem de negros em *Cabocla* foi de 12,5%, ou seja, quatro personagens. Em *Começar de Novo*, 22,5%, ou nove personagens. E em *Senhora do Destino*, 11%, ou sete personagens. Sem sombra de dúvida, essa sub-representação dos negros nas telenovelas deve ser atribuída, em parte, aos critérios de beleza dominantes. Ainda que isso não seja dito abertamente, a aparência física e a cor da pele filtram os atores na hora da seleção. São estes os fatores de discriminação que têm maior importância no momento da distribuição de um papel. São práticas chocantes, cuja existência não se admite abertamente. E embora não sejam claramente enunciadas são, no fundo, toleradas. Resulta dessa situação que as chances de os negros alcançarem o estrelato são bem menores que as dos brancos.

A expectativa social em relação ao ator negro é que ele se conforme aos papéis subalternos de segundo plano. O reconhecimento esperado é o de conformidade, visto que se trata de corresponder às normas sociais dominantes, de corroborá-las, ainda que, no mais fundo de si mesmo, ele as rejeite e as critique. Nos últimos anos, porém, um número significativo de atores e de atrizes tem manifestado publicamente seu desacordo em

relação à falta de respeito e de consideração igualitários quando se trata de julgar o talento de um ator à luz de critérios de beleza helênicos. A submissão a esses padrões dominantes tem levado alguns atores negros a investirem diretamente na direção e produção de filmes, valorizando critérios de beleza mais amplos.⁵ Essa situação de submissão conduziu igualmente dirigentes de organizações não-governamentais do Movimento Negro a promover concursos de beleza específicos para negros, como forma de tratamento igualitário no plano dos critérios de beleza.⁶

Mas, se a beleza é, antes de tudo, percebida como um capital simbólico superior, detido quase que exclusivamente pelos brancos, isso não significa que os traços de beleza de proveniência africana sejam totalmente excluídos. É preciso reconhecer, com efeito, a valorização do tipo de mulher caracterizado pelas formas curvas e ancas empinadas, beleza particular da mulher da região sudano-saheliana da África Ocidental. Este tipo de beleza da mulher de curvas acentuadas é predominante entre as passistas das escolas de samba do Rio de Janeiro e São Paulo. A aceitação dessa beleza plástica também é atestada pelos manequins de coxas grossas e ancas empinadas, expostas em grande número de vitrines das butiques e lojas de moda no Brasil. Esse aspecto particular que associa à estética ocidental uma particularidade da beleza da mulher negra é testemunha, sem dúvida, de uma nova estética. Mas podemos considerar que a inclusão dos atributos da mulher negra não é realizada em pé de igualdade, se observamos, por exemplo, que, ao longo de cinco décadas, o concurso de Miss Brasil, considerado por seus mentores parte importante da história e cultura brasileiras, elegeu apenas Deise Nunes, única mulher negra a ter conquistado, em 1986, esse título de beleza.⁷ Diante deste fato, podemos pensar que foi uma exceção ou um acidente de percurso, na medida em que tudo leva a crer que os requisitos que vigoram tacitamente são ter a pele branca, cabelos alisados, nariz afilado, em suma critérios que correspondem antes de tudo aos cânones estéticos ocidentais. E, mesmo quando a mulher negra é vista de modo positivo, os seus atributos físicos continuam atrelados aos cânones estéticos ocidentais, o que acaba gerando o não-reconhecimento de total valor dos traços de beleza de proveniência africana, bem como a negação das diversas dimensões humana e cultural.

Na vida privada, os padrões de beleza helênicos são também fatores de discriminação. Brancos e negros discriminam aqueles que não correspondem a esses padrões. Essa discriminação não é um sinal evidente de um racismo aberto, mas, sobretudo, o resultado de um tipo de condicionamento induzido pelo ideal estético dominante. Porém, mais do que admitimos, e muito mais do que imaginamos, essas discriminações são ainda mais perversas por obrigarem os negros a julgarem a si mesmos e aos outros de acordo com os padrões de beleza dominantes que sabemos inadequados e não-universais para definir o belo e o feio, e, portanto, para julgar populações diversas.

Nesse contexto compreende-se que, até muito recentemente, os negros aspiravam inevitavelmente a serem parecidos com os brancos. Não era tanto por uma questão de gosto, mas, sobretudo, pelo desejo de ser considerado e reconhecido como um ser humano, direito que lhe foi negado durante séculos. Por isso, não devemos ficar espantados que até os dias de hoje encontram-se mulheres que continuam acreditando, diante do ideal de beleza, que é necessário alisar os seus cabelos crespos, assim como adotar um *look* que corresponda aos cânones dominantes para serem desejadas e ascenderem na sociedade brasileira. Certamente, sentir-se bonito e desejado deveria ser apenas questão de ordem individual, de expressão de si e de uma certa autonomia. Entretanto, diante da constatação de que certas pessoas ou grupos são menosprezados e discriminados por não poderem aspirar a alcançar a beleza (distinção), ou simplesmente corresponder às normas vigentes (conformidade), pensamos que mesmo que seja um debate secundário é, ao mesmo tempo, uma questão de respeito humano, portanto, de direito cultural.

Justiça social e direito cultural

É importante dizer também que em nossos dias os negros tendem a ter as mesmas percepções que os outros a respeito do reconhecimento. É um fato capital quando se analisam, por exemplo, os discursos, panfletos, textos e artigos dos líderes e intelectuais do Movimento Negro. O que eles têm como objetivo principal é a integração plena e igual dos negros à vida social brasileira. O que reivindicam, é o sentimento de dignidade

igual a todos os outros. Mas, ao mesmo tempo, eles percebem bem que, o que quer que reivindicuem, nem todos os outros estão verdadeiramente dispostos a aceitá-los em pé de igualdade. Como sabemos, as imagens e representações inadequadas dos negros, às vezes produzidas pela indústria cultural, nomeadamente pela televisão e cinema, são outros obstáculos que podem levá-los, nem que seja por instantes, a admitir que, com efeito, eles não estão à altura do que deveriam ser. Ocorre, também, que a sociedade abrangente deixa de lhes dedicar o pleno respeito e a consideração, fazendo eco às normas e costumes que contribuem para a reprodução de uma ordem social que lhes atribui preferencialmente um papel subalterno.

Poderíamos concluir nossa reflexão colocando a questão: é justo, numa sociedade multirracial e culturalmente heterogênea, que a cultura majoritária se imponha a todos uniformemente, sem que os membros de grupos minoritários ou discriminados por motivo racial ou histórico não possam se assegurar de uma forma de validação social de seus direitos culturais? Trata-se, talvez, de uma questão insignificante para os que se encontram em consonância com essa cultura majoritária; questão aparentemente menor quando se observa que a maior parte dos brasileiros, sejam eles brancos ou negros, sentem-se em conformidade com ela, a despeito, por exemplo, da ampla diversidade cultural regional.

Entretanto, em vista do julgamento de todos à luz de um modelo cultural dominante, existe o enorme risco de que este não possa satisfazer as condições sociais de realização da auto-estima dos membros de grupos minoritários ou discriminados. Trata-se de um ponto fundamental para os que buscam, como os gays e lésbicas, uma emancipação sexual. É também uma questão vital para aqueles que se encontram, como os negros, submetidos a uma dupla dominação econômica e cultural. Estamos, portanto, convencidos de que a referência unívoca a uma única cultura majoritária, sem a inclusão de valores culturais particulares de outros grupos que sejam compatíveis com as concepções democráticas de realização do indivíduo, pode constituir para esses grupos uma forma de opressão, com vistas à aceitação de um modelo cultural dominante. Disso resulta que as condições de realização das dimensões de reconhe-

cimento de distinção e de conformidade, portanto de plena autonomia, só podem ser asseguradas por políticas de promoção daqueles que sofrem efetivamente com injustiças sociais e culturais específicas (menores oportunidades no mercado de trabalho, imagens inadequadas na mídia etc.); injustiças que não atingem os membros do grupo majoritário e nem lhes são visíveis pelo motivo, mesmo, de pertencer ao grupo dominante.

Ainda que sejamos a favor ou contra tais políticas, elas nos obrigam a indagar, não só como se concilia justiça social e direito cultural, mas, sobretudo, por que certos grupos têm sido sistematicamente tratados com menosprezo e sem o devido respeito igualitário? Respondendo a essas duas questões, talvez possamos entender as razões pelas quais esses grupos têm utilizado, cada vez mais, as reivindicações identitárias, não como um valor absoluto em si, mas como ferramenta política visando à redução das desigualdades socioeconômicas e à valorização dos contextos históricos e culturais particulares.



NOTAS:

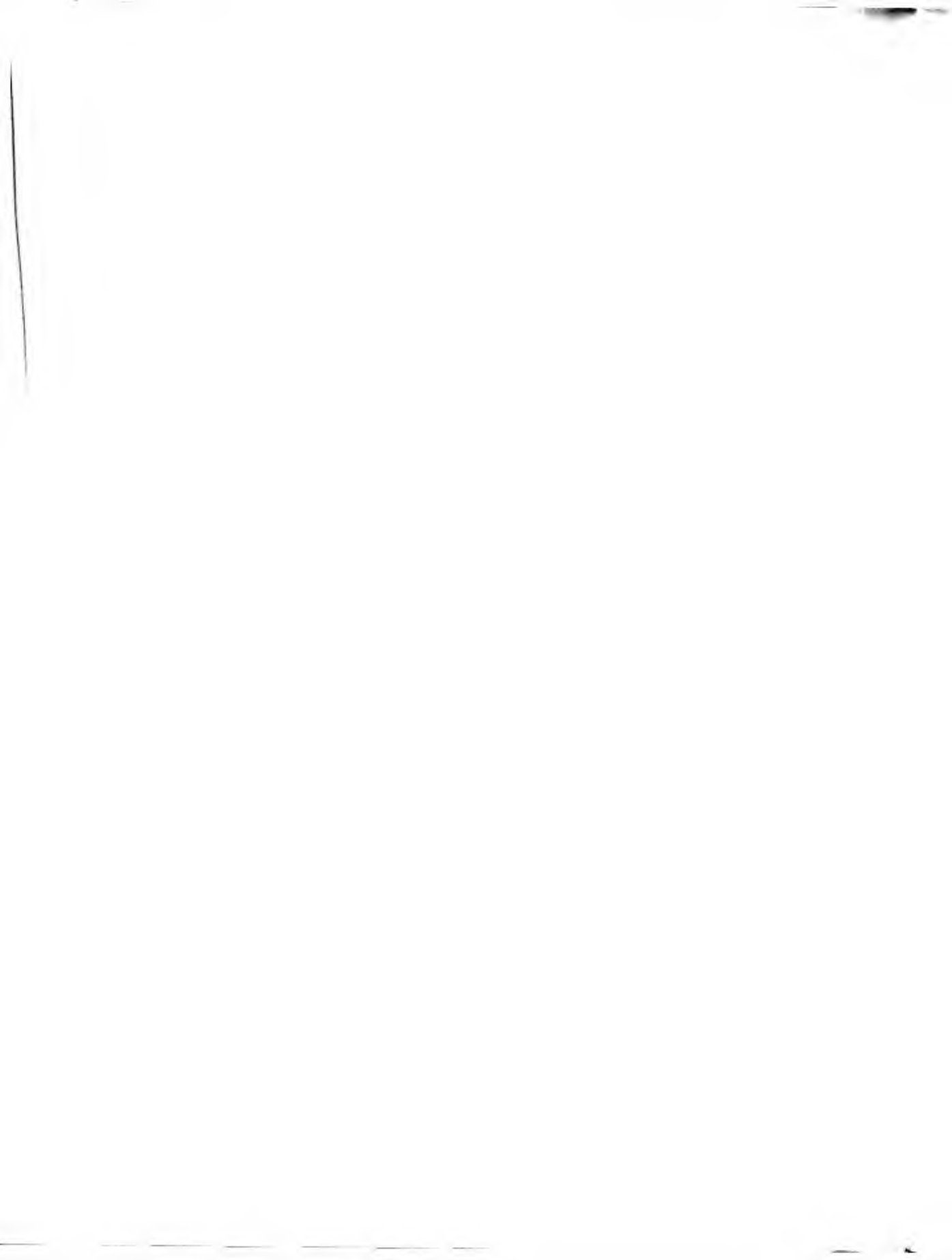
1. Ver, entre outros, Henriques (2001) e Paixão (2003).
2. Ver PNUD. Desenvolvimento humano e condições de vida: indicadores brasileiros. PNUD/IPEA/FJP/IBGE, Brasília, 1998; e no site www.ipea.gov.br, Atlas de desenvolvimento humano no Brasil (PNUD/IPEA/FJP) e, no site www.pnud.org.br, Atlas racial brasileiro (PNUD/UFMG, 2004).
3. De acordo com a expressão usada por Joaquim Benedito Barbosa Gomes na ocasião da sua sabatina pela Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ) para o posto de ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Agência Senado, 21 de maio de 2003, Brasília.

4. Apontamos, por exemplo, a presença desproporcional da população afro-brasileira encarcerada no sistema penitenciário, bem como o envolvimento crescente de jovens negros no tráfico de drogas nas grandes cidades brasileiras.
5. Ver, por exemplo, o longa-metragem *Filhas do vento*, do cineasta Joel Zito de Araújo, e os curta-metragens *Enquadros negros* dos cineastas Antonio Pompeo, Luiz Antônio Pilar, Iléa Ferraz e Maria de Alves.
6. Entre essas associações culturais vale citar, entre outros, em Salvador, o Grupo Cultural Olodum e o Ilê Ayê; no Rio de Janeiro, os grupos Agbara Dudu e Orunmila.
7. Para obter a relação e fotos das mulheres eleitas no concurso de Miss Brasil, acessar o *site* www.missbrasiloficial.com.br

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADIEU, Jean-François (2002). *Le poids des apparences*. Paris, Odile Jacob.
- AROGUNDADE, Ben (2001). *Black beauty*. Paris, Les Éditions du Collectionneur.
- BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Minuit.
- D'ADESKY, Jacques (2002). "Identities and differences: limits and privations". In: Candido Mendes (org.), *Identity and difference in the global era*. Rio de Janeiro, UNESCO/ISSC/EDUCAM.
- CARVALHO, José Jorge de (2003). "Ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico". *Teoria & Pesquisa*, nºs 42 e 43, jan/jul.
- DWORKIN, Ronald (1985). *A matter of principle*. Londres, Harvard University Press.
- HENRIQUES, Ricardo (2001). *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Rio de Janeiro, IPEA, nº 807.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford, Clarendon Press.
- PAIXÃO, Marcelo (2003). *Desenvolvimento humano e relações raciais*. Rio de Janeiro, DP&A.

- SILVA, Nelson Fernando Inocêncio da (1999). *Relações raciais e implicações estéticas*. Brasília, UnB, mimeo.
- TAYLOR, Charles (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles (2002). *Le malaise de la modernité*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- TODOROV, Tzvetan (2002). “Sous le regard des autres”. *Sciences humaines*, nº 131, outubro.
- TOURAINÉ, Alain (2005). *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris, Fayard.



Construção identitária e luta anti-racista no estado de Sergipe*

Paulo S. C. Neves**

RESUMO

O texto aborda as diferenças entre os discursos desenvolvidos pelos militantes dos movimentos negros e as expectativas da população negra não-militante, tendo como campo empírico o estado de Sergipe. Enquanto os militantes negros estão voltados para uma estratégia de construção de uma identidade negra passível de ser instrumentalizada politicamente, onde a reivindicação da negritude cumpre um papel importante, os não-militantes pesquisados preocupam-se mais com estratégias de inserção sócio-cultural que com uma reivindicação explícita de sua ancestralidade. A partir dessa realidade, o texto avança na direção de incluir-se a discussão sobre o racismo entre os dilemas da cidadania no país.

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada em outubro de 2000 no XXIV Encontro da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais). Uma segunda versão, já bastante modificada, foi apresentada no II Congresso Latino-Americano de Ciência Política, em outubro de 2004. Ele é um dos resultados empíricos do projeto "Raça, Identidade e Territorialidade: a construção de uma identidade negra em Sergipe", desenvolvido entre 1999 e 2001, e enriquecido com um trabalho de campo menos formalizado e assistemático entre 2001 e 2003. Gostaria inicialmente de deixar aqui registrado que esta pesquisa não poderia ter sido efetivada sem o apoio institucional do CNPq (que concedeu bolsa de iniciação científica a dois alunos da graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe) e do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes que, em parceria com a Fundação Ford, concedeu-me uma dotação de pesquisa. Sou grato também aos auxiliares de pesquisa Paulo Santos Dantas, Irlã Andrade Gomes, Jonaza Glória dos Santos e Adriana Silva dos Santos pela ajuda e dedicação na coleta do material de campo. Obviamente, nenhuma dessas pessoas ou instituições é responsável por possíveis fragilidades das opiniões ou conceitos aqui emitidos.

** Professor do Departamento e do Núcleo de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: pneves@ufs.br

Palavras-chave: Sergipe, racismo, identidade negra, cidadania, militância negra.

* * *

ABSTRACT

Identity construction and anti-racist struggle in the state of Sergipe

The article points out the differences between the discourses developed by the militants of Black movements and the expectations of the non-militant Black population, especially in the State of Sergipe (Brazil). While the Black militants are dedicated to construct a Black political identity, in which their reivindications plays an important role, the non-militants are concerned about sociocultural insertions strategies more than explicit reivindications considering their ancestral issues. Taking in account this reality, the article suggests to include a discussion about racism among the dilemmas of the citizenship in Brazil.

Keywords: Sergipe, racism, Black identity, citizenship, Black militancy.

* * *

RÉSUMÉ

Construction de l'identité et la lutte anti-racisme à l'état de Sergipe

L'article aborde les différences entre les discours développés par les militants des mouvements noirs et les attentes de la population noire non-militante, en prenant pour terrain empirique l'état de Sergipe. Alors que les militants noirs s'investissent dans une stratégie de construction d'une identité noire passible d'être instrumentalisée, et où la revendication de la négritude assume un rôle important, les non-militants interrogés sont plus intéressés par des stratégies d'insertion socio-culturelle que par une revendication explicite de leur ancestralité. À partir de cette réalité, l'article propose d'inclure la discussion sur le racisme entre les dilemmes de la citoyenneté dans le pays.

Mots-clé: Sergipe, racisme, identité noire, citoyennité, militance noire.

Recebido em: 5/6/2005

Aprovado em: 27/7/2005



INTRODUÇÃO

A liberalização gradativa da vida política brasileira em fins da década de 70 permitiu a emergência de diversos movimentos sociais (Sader, 1988), dentre os quais alguns que traziam à tona uma série de identidades vistas como problemáticas no país (Gohn, 1997). Os movimentos de negros, de mulheres, de homossexuais, dos índios etc. colocaram em evidência questões sócio-econômicas, culturais e comportamentais que o autoritarismo e o conservadorismo do regime militar haviam abafado até então. Estes movimentos, de cunho identitário e de busca de reconhecimento simbólico, vieram juntar-se aos movimentos sociais que se organizavam em torno de demandas políticas mais explícitas (o sindicalismo) ou de demandas materiais mais imediatas (as Associações de bairros etc.) no espaço público do país, marcado por uma elevada energia mobilizadora que a luta redemocratizante vai propiciar.

Assim, o final dos anos 70 significou a irradiação de uma série de movimentos e demandas que pretendiam mudar tanto a estrutura como o imaginário social nacional (imaginário construído na perspectiva de uma homogeneidade perfeita da população brasileira, não havendo espaço para a reivindicação de diferenças e particularismos, fossem eles de cunho regional, sexual ou racial).

É dentro deste contexto que ocorre o ressurgimento do movimento negro, colocando-se como catalisador de mudanças nas representações e estereótipos acerca dos descendentes dos africanos no país. Contudo, se determinados movimentos de cunho político ou de demandas de bens coletivos conseguiram obter uma grande participação popular até finais da década de 80, é forçoso reconhecer que o movimento negro, juntamente com outros movimentos de cunho identitário (o das mulheres, por exemplo) tornaram-se movimentos compostos apenas por militantes, sem base popular. Tendência reforçada com o refluxo do militantismo e dos movimentos sociais nos anos 90 (Gohn, 1997).

Isso se dá em um quadro em que a discussão sobre o preconceito racial no país se transforma rapidamente. Embora o “racismo cordial” (para empregarmos a expressão cunhada em pesquisa amplamente divulgada¹ sobre a questão) continue fazendo parte do cotidiano de muitos brasileiros e embora as pessoas de origem “não-branca” permaneçam nos lugares

mais baixos da escala sócio-econômica, são evidentes as transformações pelas quais tem passado a "questão racial" no país a partir de então. Efeitos visíveis destas mudanças são o aparecimento de uma "imprensa negra" de grande circulação² (a qual atua no sentido de aumentar a auto-estima dos indivíduos de origem afro-brasileira), a nova visibilidade de linguagens pautadas na reivindicação da negritude (quer seja na música popular, no carnaval,³ no sindicalismo,⁴ na política⁵ etc.), as mudanças na forma de se representar o negro nos meios de comunicação de massa⁶ e mesmo algumas medidas adotadas pelo poder estatal.

Em outras palavras, o movimento negro brasileiro alcançou maior projeção nos assuntos culturais e simbólicos que no tocante à expansão da cidadania social ao conjunto da população afro-brasileira. E isso acontece malgrado o fato de ter sido justamente este último aspecto o que mais motivou a ação dos militantes da causa anti-racista no país.⁷ É que, no Brasil atual, o campo cultural/simbólico tem sido mais flexível e mutável que o campo político ou que as estruturas sócio-econômicas, bases do desrespeito sistemático à "cidadania social" dos grupos populares no país, inclusive da população de origem afro-brasileira. Assim, se por um lado se tornou chique reivindicar uma certa ascendência negra⁸ e se traços culturais negros continuam sendo alardeados como expressão da nacionalidade, por outro lado a discriminação racial pouco mudou. Da mesma forma, os discursos da negritude não têm tido repercussões políticas importantes ou, ao menos, poucos políticos negros identificados com esse discurso foram eleitos.

Para se compreender a novidade desses discursos militantes devemos ter em mente o percurso histórico da luta contra o preconceito racial no país. Após a abolição da escravidão, grupos de intelectuais negros se organizam em torno da luta anti-racista e vão, já nas primeiras décadas do século XX, criar diversos jornais para difundir suas idéias. Seus principais objetivos eram denunciar as péssimas condições de vida da população negra e, também, influenciar o comportamento dessa população, considerada ainda presa a tradições pré-modernas que impediam sua integração social.

Esses mesmos propósitos reaparecerão com a Frente Negra, partido político criado na década de 1930 que pretendia dar expressão política às demandas anti-racistas. Mas, com a instauração, por Getúlio Vargas,

da ditadura do Estado Novo, em 1937, esse partido seria proscrito (Andrews, 1991).

Nas décadas seguintes, a vida política brasileira será claramente hegemonizada pelas temáticas do populismo e do nacionalismo, inviabilizando a reorganização de um partido que buscasse se afirmar pelo discurso étnico racial. Com isso, os movimentos negros vão ganhar um claro perfil culturalista (Hanchard, 2001), buscando desenvolver uma linguagem que possibilitasse maior comunicação entre intelectuais e o restante da população negra. A principal organização desse período, o Teatro Experimental do Negro (TEN), será criada em 1944, um ano antes da redemocratização do país, e terá um papel importante no debate sobre a questão racial, ao trazer à tona o papel subalterno dos negros na produção cultural do país.

Um traço comum desses movimentos, como demonstrou Guimarães (1999), era a ênfase na necessidade de integração dos negros à sociedade nacional, o que os levava a legitimar, ainda que de forma crítica, os discursos nacionalistas que se desenvolveram a partir dos anos 30 e que colocavam a mestiçagem e a democracia racial como características da sociedade brasileira. Embora isso se desse com a ressalva de que a democracia racial ainda não era uma realidade em razão das condições precárias às quais os negros estavam submetidos, não havia, por parte dos militantes negros, uma recusa do projeto nacionalista tal qual este se constituía nessa época.

O golpe militar de 1964 será um divisor de águas para os movimentos negros, tanto por sua ação repressora, quanto pelo fato de provocar o desencajamento do Estado com a retórica do nacionalismo político. Com isso, os militantes negros vão distanciar-se do nacionalismo cultural, abrindo espaços para uma maior identificação com experiências de populações negras em outros países.

Assim, quando do renascimento do movimento negro em meados dos anos 70, a tônica será posta na denúncia do mito da democracia racial como elemento escamoteador do racismo no país e na similitude da situação dos negros brasileiros com aquela vivida pelos negros em países como os EUA e África do Sul. Esse movimento vai se constituir em torno de tendências artístico-culturais vistas como negras, tais como o funk no Rio de Janeiro e São Paulo (Hanchard, 2001) ou samba-reggae

em Salvador (Agiar, 2000), adotando progressivamente uma postura de denúncia do racismo e de reivindicação de uma identidade negra bem diversa daquela que tradicionalmente se associava aos afro-descendentes no imaginário nacional.

Em termos organizacionais, os diversos grupos que compunham esse movimento vão se associar para criar o Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978, na tentativa de formar uma instituição que pudesse unificar a luta anti-racial no país. Contudo, já nos anos 1980, essa unidade vai mostrar-se difícil de ser atingida, uma vez que outras instituições serão criadas com perfis ideológicos e programáticos diferentes. É nesse sentido que é criada a Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN), no início dos anos 90, com o objetivo de aglutinar as entidades não alinhadas com o MNU, institucionalizando, assim, a diversidade ideológica e organizativa do movimento negro no país.

Seja como for, a emergência de um discurso da negritude nos anos 70 veio transformar o sentido do debate em torno dos preconceitos de cor, assim como da própria "identidade nacional".

Com efeito, talvez o grande desafio dos movimentos negros (assim como de outros movimentos étnicos, como o indigenista, Ramos, 1998) tenha sido o de popularizar aquilo que no meio acadêmico já se afigurava há mais tempo: a crítica ao discurso da democracia racial. Através da ação militante e da ação cultural a existência do preconceito começou a ganhar visibilidade cada vez maior no país. Ademais, após 1988 (que marca não só a adoção de uma nova Constituição, como também as comemorações do centenário da abolição da escravidão) importantes ações estatais buscaram uma maior integração da população de origem afro-brasileira na sociedade.⁹

Algumas questões que se colocam então são: como a população afro-brasileira vivencia essa etnicização da questão racial? E quais são as contradições, ou não, entre os discursos dos militantes negros e as expectativas da população negra?

A pesquisa que deu origem a este texto foi pensada justamente como uma forma de compreensão das relações que se estabelecem entre a lógica militante e a lógica dos não militantes da questão racial em Sergipe, onde, embora a maioria da população tenha ascendência negra,¹⁰ não existem manifestações populares importantes de reivindicação da "negritude".

O movimento negro em Sergipe: breve retrospecto histórico

Antes de descrevermos brevemente a configuração do movimento negro sergipano, cumpre explicitar a compreensão aqui adotada do que seja o movimento negro. A acepção que dou a este termo remete ao conjunto de organizações que buscam, de forma explícita, transformar as representações sociais sobre os afro-brasileiros no país. Neste sentido, faz parte do movimento negro toda organização que tenha como eixo de ação o combate ao racismo e aos mecanismos de exclusão sócio-econômica e política dos negros; ou, ainda, que tenha como projeto a valorização da cultura e da dignidade dos descendentes de africanos no país.

Desta perspectiva, o movimento negro deve ser distinguido de organizações culturais e religiosas que, muito embora sejam majoritariamente constituídas por negros e desenvolvam atividades ligadas à tradição afro-brasileira, não intervêm diretamente no espaço público no sentido de transformação das relações raciais. Um exemplo típico dessas organizações seriam algumas casas de cultos afro-brasileiros, onde a preocupação religiosa não implica uma ação consciente e ordenada no campo político-ideológico.

Portanto, irei privilegiar, aqui, um tipo de ação coletiva, as ações organizadas com vistas a intervir no espaço público. Implícita está a opção de utilizar como critério demarcador a intervenção das entidades na disputa política e/ou ideológico-simbólica no seio da sociedade civil. Isto significa dizer que o movimento negro é visto como um movimento social, no qual as identidades, as estratégias, as conjunturas políticas, o contexto sócio-cultural e os recursos de organização devem ser levados em conta na sua análise.

Vale salientar, ainda, que se trata bem da realidade do movimento negro no Estado de Sergipe. Conquanto o movimento negro tenha tentado uniformizar nacionalmente o seu discurso e sua prática política, através de encontros nacionais e da criação de órgãos articuladores nacionais das entidades, na prática os discursos sobre a questão racial têm cores locais.¹¹

O movimento negro em Sergipe surge em 1968, quando é criada a Casa da Cultura Afro-Sergipana que, nas palavras de seu fundador, buscava valorizar a cultura negra local. Contando com o apoio de intelectuais

regionalistas interessados na preservação das tradições folclóricas e populares da cultura sergipana, esse grupo vai conseguir realizar diversos espetáculos teatrais de valorização das tradições culturais afro-brasileiras.

Essa tendência culturalista permaneceria a única via explorada pelo movimento negro até os anos 80, quando surgem novos militantes e novas organizações sob a influência do movimento negro nacional que vinha procurando dar visibilidade à crítica ao discurso da democracia racial vigente. É assim que, no decorrer dos anos 80, diversos militantes negros de Sergipe participam de fóruns e congressos com militantes de outros estados, tomando parte, assim, dos esforços de criação de uma entidade que congregasse todas as forças e tendências do movimento negro nascente.

Nesse processo, haverá um grande cisma quando dos preparativos para a realização, no estado, de um encontro nacional das entidades negras. Ficará patente então as diferenças entre os novos militantes negros – mais universalistas em termos de referências culturais e mais voltados para um tratamento político da questão negra – e os militantes ligados à Casa da Cultura Afro-Sergipana, os quais buscavam reforçar a discussão sobre como valorizar a cultura negra sergipana. Se, por um lado, os primeiros buscavam em seus discursos prioritariamente discutir o racismo e a maneira de vencê-lo, os segundos priorizavam a cultura e a auto-estima da população de origem africana.

A oposição entre os termos cultura e política será, pois, importante nos embates no seio do movimento negro. Em um seminário realizado em novembro de 2000, entre vários militantes de gerações e de organizações diferentes, alguns dos militantes oriundos das organizações criadas nos anos 80 vão colocar de forma clara como eles viam essa “superação necessária do cultural em favor da política”: isso seria um meio de construir uma identidade negra no país capaz de levar à tomada do poder.

Na verdade, esses militantes reproduziam alguns dos *slogans* dos movimentos negros nos EUA e na África do Sul. Por sinal, muitos dos militantes referem-se à ausência de uma situação de *apartheid* no Brasil, como as que historicamente tiveram lugar nos EUA e na África do Sul, como algo negativo, pois que isso não teria facilitado a consciência da discriminação entre a população de origem africana.

A partir do final dos anos 80, pode-se perceber uma mudança importante nas estratégias do movimento negro em Sergipe. Embora a divisão entre os grupos que buscavam a valorização cultural e os que pretendiam a mobilização política se mantivesse pertinente, observa-se que o uso da cultura passa a ser visto como uma estratégia fundamental de ação política.¹² Talvez como forma de dar conta da cultura política do país (na qual a participação em eventos culturais é mais valorizada que em eventos políticos), ou porque as relações complexas entre a cultura popular e a cultura de massa no país põem em evidência o legado cultural africano, o fato é que efetivamente o uso do elemento cultural passa a ocupar um lugar importante na ação de vários grupos desse movimento.

Para uns, o uso da cultura era um elemento importante para valorizar a cultura negra e para mudar as representações sociais dominantes sobre os negros, enquanto para outros, a cultura era um elemento importante para atrair a população e novos militantes para a ação anti-racista. Nesse sentido, uma crítica que pode ser feita à tese de Hanchard (2001), segundo a qual o movimento negro brasileiro seria voltado exclusivamente para a cultura, é que ela não dá conta nem da diversidade de estratégias no seio do movimento negro, tampouco da tensão entre política e cultura que marca a ação não só desse movimento, mas da maior parte dos movimentos sociais latino-americanos (Alvarez *et alii*, 2000).

No curso dos anos 90, o movimento negro sergipano ganha novos contornos. Não apenas porque aumenta o número de associações reivindicando sua adesão a ele, como também porque novas clivagens e novas tendências vão surgir. Dessa forma, a clivagem entre movimento negro e ONGs negras, que alguns militantes recusavam-se a considerar como membros integrais do movimento, marcará muitos dos debates internos nos Fóruns estaduais.¹³

De todo modo, o que muitos militantes vão criticar nas ONGs será o seu pragmatismo exacerbado ao implantar políticas públicas distanciadas do universo cultural das populações locais, por um lado, ou, ainda, para militantes mais próximos dos partidos políticos de esquerda, por não contestar a ordem política e social vigente, procurando mais se capitalizar monetariamente em torno de projetos paliativos, que não mudam a situação “real dos negros”, que uma transformação da realidade racial do país.

A partir de 2000, a eleição para cargos executivos na prefeitura ou no governo federal de candidatos de partidos onde alguns militantes negros tinham influência vai abrir novas perspectivas para esse movimento social. Por um lado, isso vai permitir que os militantes interfiram de forma mais ativa nas políticas públicas, introduzindo-lhes uma preocupação com a questão racial.¹⁴ Por outro lado, isso vai tornar mais fortes as segmentações políticas e ideológicas entre os militantes negros, os quais passam a priorizar a ação no interior dos partidos em detrimento dos fóruns de entidades negras que desde os anos 90 vinha-se tentando articular no estado.

O movimento negro em Sergipe nos anos 90

Tendo isso em mente, procurei me aproximar do movimento negro sergipano a partir de suas organizações mais estruturadas na época da pesquisa – acompanhando atividades por elas desenvolvidas junto à população afro-sergipana. Além disso, foi-me autorizado participar das reuniões do Fórum de entidades negras do estado de Sergipe (FENS), coletivo que congregava, à época da pesquisa de campo, as entidades negras mais ativas no contexto sergipano. O FENS é o equivalente regional do CONEN (Conselho Nacional de Entidades Negras), que se propõe a aglutinar todas as tendências existentes no movimento negro brasileiro e, neste sentido, compete com o Movimento Negro Unificado (MNU) pela hegemonia no seio do movimento.

Durante a maior parte do tempo da pesquisa, o FENS era formado pelas seguintes entidades: a) Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania (SACI), a qual atua como uma ONG e é, certamente, a organização negra mais bem estruturada e legitimada do estado; b) a Cooperativa Educacional Lélia Gonzales; c) Sociedade de Cultos Afro-religiosos Axé Ilê Obá; d) Grupo Abaô de Capoeira Angola; e) Movimento Negro Independente (MNI); f) Grupo Afro-Cultural Quilombo; e g) Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá. Entretanto, apenas cinco grupos participavam ativamente das reuniões e decisões deste coletivo: a SACI (que tinha um interesse maior em fortalecer o FENS, pois um dos seus membros fazia parte da direção do CONEN), o grupo Abaô (o qual tinha elos de proximidade com a SACI, pois o

mestre do grupo era funcionário da mesma), a Cooperativa Lélia Gonzales (a qual se afasta do FENS em 1999, por conta do engajamento de seus membros na fundação da seção regional do Movimento Negro Unificado), o Axé Ilê Obá e o Grupo Cultural Quilombo.

Além destas organizações, manteve contato também com mais duas entidades que, por razões ideológicas, se recusavam a participar do FENS: a Casa de Cultura Afro-Sergipana (a primeira das associações de Sergipe a discutir as relações raciais) e o Movimento Negro Unificado (articulado em Sergipe em meados de 1999, a partir de contatos entre militantes do MNU de Salvador com militantes negros de Aracaju). Ressalte-se que esta não é a única divergência no seio do movimento negro sergipano. Na verdade, o movimento como um todo é perpassado por diversas clivagens: formas diferenciadas de encarar a questão racial, disputas individuais e organizacionais para ocupar o espaço público, divergências de cunho político, ou, pura e simplesmente, problemas de ordem pessoal.

Tudo isso faz com que a coexistência entre as entidades seja extremamente difícil. Assim, por exemplo, entre as organizações que compõem o FENS, existia uma disputa acirrada acerca do papel que a SACI (a única, na época, com estatuto de ONG, o que lhe possibilitava captar recursos junto a agências financiadoras) deveria assumir na organização dos negros sergipanos. Como a organização que dispunha de mais capital financeiro (segundo alguns dos seus dirigentes, o seu orçamento anual girava em torno de R\$ 200 mil) e simbólico, ela, para alguns militantes, deveria usar todo o seu potencial com vistas a criar um movimento negro de massa e não para realizar ações pontuais e paliativas (estudos sobre a situação do negro, assessoria jurídica aos afro-brasileiros etc.). O que era contestado pelos membros da SACI ao acusarem os seus oponentes de dogmáticos, pois só viam como possibilidade de ação aquelas de cunho político-partidário.

Esta disputa iria se cristalizar nos discursos dos militantes na oposição entre entidades negras *versus* ONGs; as primeiras desenvolvendo um trabalho de pregação da causa negra junto à sociedade civil e as demais implementando atividades de prestação de serviços. Os termos deste debate nem sempre foram muito claros, havendo constantes composições e recomposições de forças no seio do movimento.

O fato é que durante todo o período de investigação, o questionamento sobre que tipo de relações as demais entidades deveriam ter com a SACI foi recorrente. A tensão chegou a tal ponto que, nos últimos meses do ano de 1998, o FENS foi desarticulado, sem condições nem mesmo de realizar uma reunião com o quorum mínimo de quatro entidades. Posteriormente, o fórum seria reativado, mas com os mesmos problemas estruturais.

Ou seja, embora houvesse um certo consenso entre os militantes acerca da situação racial no país, as divergências ideológicas e disputas por espaço político e sócio-econômico tornavam, por vezes, inviável a convivência entre organizações diferentes em um mesmo coletivo. O que explica a tendência centrípeta do movimento negro, onde as cisões e criação de novas entidades são como que normas de funcionamento.¹⁵

Parece-me, no entanto, que isto tudo não pode camuflar um fato importante: a pequena representatividade do movimento negro na sociedade sergipana. As entidades contam com número limitado de membros (às vezes apenas uma ou duas pessoas) que dão um “*status* público” aos militantes e às suas idéias, mas que encontram dificuldades em aglutinar novos adeptos. O que explica, em parte, as divergências tão pronunciadas entre entidades\militantes, pois a luta pela presença no espaço público, na falta de uma participação popular conseqüente, acaba ocupando boa parte das energias de alguns militantes.

Deve-se levar em conta, também, a pequena visibilidade da questão racial em Sergipe. Embora isso esteja se transformando rapidamente, ao se abordar esta temática no estado, pensa-se mais nas iniciativas do governo federal ou mesmo de movimentos de outros estados (sobretudo Bahia, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro) que a cenas do cotidiano sergipano. Nos jornais pesquisados, esta maneira de abordar a questão foi hegemônica durante toda a década de 80 e, até certo ponto, também nos anos 90 (apesar de uma presença esporádica, mas efetiva, dos militantes negros relatando suas ações ou denunciando atos de discriminação).

Ademais, a indústria cultural local, ao privilegiar expressões populares e movimentos culturais de outras regiões (a música baiana, o samba, o *rap*, o *reggae* etc), limitou o campo de ação dos grupos culturais negros da região, circunscrevendo o movimento negro sergipano à ação político-ideológica, com uma boa capacidade de publicização de suas demandas,

mas com pouca capacidade de mobilização. Isso é nítido nos atos públicos organizados pelo movimento negro, principalmente o 20 de Novembro, data comemorativa da morte de Zumbi: quando as entidades chegaram a um acordo sobre a sua organização, conseguiu-se reunir cerca de duas mil pessoas (em novembro de 1998, por exemplo); entretanto, uma vez passado o evento, as entidades não conseguem manter os não militantes envolvidos com a luta anti-racista de forma mais ativa.

Estes fatores favoreceram o processo de “guetização” do movimento negro sergipano, que, de acordo com depoimentos dos seus membros, é composto, hoje, pelos mesmos militantes de há dez anos atrás. Incapaz de se renovar, às voltas com conflitos internos bem nítidos e sem muita penetração popular, este movimento padece de uma profunda crise de identidade, o que leva alguns militantes com mais tempo na luta anti-racista a se questionar sobre a validade das estratégias adotadas (talvez o caso mais dramático tenha-me sido relatado por um dos militantes da causa negra mais em evidência no estado, ao reconhecer explicitamente seu desejo de desvincular sua imagem pública do movimento, buscando, assim, ampliar seus horizontes de ação política¹⁶).

Como funcionam as entidades

Este quadro não significa, no entanto, que o movimento negro sergipano não tenha posto em prática ações visando a mudanças na realidade das relações raciais no estado, sobretudo através de uma maior conscientização da população de origem afro-brasileira. Como exemplo destas tentativas, segue-se uma rápida descrição das organizações que acompanhei mais de perto. A escolha destas instituições deu-se não só por uma questão de representatividade, como também por razões de ordem prática: estas organizações atuam efetivamente junto a um público externo não militante, o que, para meus propósitos aqui, tem uma importância fundamental. Além disso, essas entidades trabalham com três dimensões que têm sido campos de ação tradicionais do movimento negro no país, a saber: o educacional, o cultural e a intervenção sócio-política.

O primeiro destes grupos foi a Cooperativa Educacional Lélia Gonzales. Trata-se, na verdade, de um pré-vestibular voltado para os negros e pobres que tinha como meta o aumento das chances dessa população

de acesso à universidade. Ela foi criada, em 1997, por um grupo de militantes negros inspirados por uma experiência similar em Salvador (a Cooperativa Educacional Steve Biko). Por falta de recursos, a cooperativa funcionou nos locais de um importante sindicato de trabalhadores de Aracaju (o Sindicato dos Petroleiros), o qual ajudava também na reprodução do material didático; após uma crise interna, advinda das lutas entre alguns dos organizadores da cooperativa, as aulas passaram a ser dadas em uma igreja, e, por fim, a entidade terminou sendo dissolvida no início de 2000.

As aulas eram ministradas no período noturno e, por vezes, aos sábados, a cerca de 30 alunos. Formalmente, a mensalidade do pré-vestibular era de R\$ 20,00 (contra uma média de R\$ 150,00 nos demais cursinhos da cidade) o que, segundo os coordenadores da cooperativa, tinha a função não só de financiar uma parte dos gastos, como também de responsabilizar os alunos. Entretanto, em função da renda familiar dos alunos, a mensalidade podia ser bastante reduzida. Uma parte dos professores trabalhava como voluntários (em geral os professores universitários e do segundo grau) e uma outra parte (alunos universitários) recebia uma ajuda de custo variável – segundo as condições financeiras da cooperativa e segundo as necessidades dos professores. Contudo, fazia parte dos planos dos organizadores da cooperativa a utilização com professores de antigos alunos do cursinho que tivessem conseguido entrar na Universidade.

Além das matérias clássicas, a Cooperativa incluiu também no seu currículo a matéria Relações Raciais. A finalidade era não só a conscientização dos alunos sobre a discriminação racial como também a transformação destes em verdadeiros militantes da causa negra. O que se explica, talvez, pelo fato de que boa parte dos coordenadores da Cooperativa estiveram à frente da iniciativa de organizar o Movimento Negro Unificado (MNU) em Sergipe, a organização negra com o discurso mais politizado no cenário brasileiro.

O segundo grupo observado mais de perto foi o Grupo Abaô de Capoeira Angola. Este era composto de cerca de vinte membros que freqüentavam regularmente as aulas e rodas de capoeira, além de cerca de dez freqüentadores exclusivamente das rodas. O Grupo não tinha local próprio para praticar a capoeira e usava, até o mês de dezembro

de 1998, a sede da Sociedade Afro-Brasileira de Estudos e Cidadania (SACI), onde alguns dos mais influentes membros do Abaô trabalhavam ou haviam trabalhado. Frente à impossibilidade de continuar usando este espaço, o grupo alugou uma sala em um bairro periférico de Aracaju e começou a dar aula de capoeira gratuitamente para a comunidade carente circunvizinha. Não havia mensalidades fixas: o valor variava, segundo as possibilidades de pagamento dos membros, de R\$ 25,00 a nenhuma participação monetária (nesse caso era exigida uma contrapartida em termos de trabalho para as atividades do grupo).

O Abaô formou-se também após a ida do mestre a Salvador, onde fez cursos e estágios com mestres renomados de capoeira Angola. No momento da pesquisa, o grupo Abaô mantinha ainda vínculos muito fortes com grupos de capoeira Angola de Salvador, o que se dava tanto pela ida de seus membros a Salvador como pela vinda de mestres baianos para participar de estágios organizados pelo grupo.

Embora a Capoeira Angola fosse o elemento unificador da identidade do grupo, havia uma clara intencionalidade de conscientização racial na ação dos seus principais quadros, ao contrário do que ocorria com outros grupos de capoeira da cidade. Mais que simples prática de uma arte marcial, a capoeira Angola era, para os líderes do grupo, uma arma na luta anti-racista e uma forma de se filiar simbolicamente a uma tradição africana, e assim, afirmar sua etnicidade.

Nesse sentido, além da prática da capoeira, o grupo promovia reuniões de discussões internas, nas quais a tônica repousava quase que exclusivamente sobre a valorização da cultura negra e da necessidade de todos os afro-descendentes se tornarem militantes da "causa negra". Faziam-se também muitas referências à necessidade dos negros de se profissionalizarem para ingressar no mercado formal de trabalho, ajudando assim a modificar a imagem do negro na sociedade. Apesar de haver um consenso em torno destas questões dentro do grupo, no plano da prática, o tipo de militância que os líderes do grupo pediam não tinha a repercussão esperada entre os outros membros.

A última associação estudada de maneira mais aprofundada foi a Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania (SACI), ONG que se tornou, nos anos 90, a organização negra de maior visibilidade pública e a que dispunha de maiores recursos. Estatutariamente, a SACI tinha

três eixos principais de ação (questões de raça, de gênero e de cidadania); contudo, na prática, era a questão racial a sua tônica dominante. O que se explica pelo fato de a SACI ter sido criada por pessoas oriundas da organização que congregava os militantes negros de Sergipe nos anos 80: a União dos Negros de Aracaju (UNA).

O financiamento das atividades da organização (o que inclui, além de outras despesas, os salários dos funcionários administrativos, dos coordenadores de projetos e estagiários) era obtido junto a diversas agências de fomento de projetos, nacionais e estrangeiras. Este sistema gerava uma série de críticas por parte de outras organizações do movimento negro; a profissionalização dos militantes da SACI, por exemplo, era vista como uma mercenarização destes militantes, uma forma de “traição à causa negra”, que seria encarada como negócio e uma fonte de recursos em detrimento da questão ideológica. Tais críticas eram rebatidas pelos membros da SACI como decorrentes do dogmatismo e da incompreensão por parte do movimento negro tradicional da relação atual de forças na sociedade brasileira.¹⁷

A SACI tinha suas atividades marcadas por cinco projetos ligados à questão racial; eram eles: 1) o projeto Ação e Desenvolvimento Comunitário, realizado em comunidades negras rurais; 2) o projeto Owé (mutirão em yorubá), de cunho profissionalizante e de valorização da cultura negra, desenvolvido junto a crianças e adolescentes negros; 3) o projeto Negritude e Cidadania, de assistência judiciária à comunidade negra e de manutenção do Banco de Dados sobre a Violência em Sergipe; 4) o projeto Banco de Informações e Pesquisas (BIP), com a função de sistematizar e de produzir dados sócio-econômicos sobre os três eixos de ação da SACI; e 5) o projeto Articulação de Entidades Negras, cuja principal meta era a de fortalecer o Fórum de Entidades Negras de Sergipe (FENS), o que, segundo pensam os militantes, ajudaria a dar maior legitimidade e peso político à luta anti-racista na sociedade sergipana.

Cada um destes projetos (exceto o Owé que, depois de ter sido implantado em 1996, encontrava-se, desde 1997, temporariamente desativado, aguardando financiamento) estava sob a responsabilidade de um coordenador e de um estagiário, que tinham vínculos assalariados com a SACI.

No que nos concerne, acompanhei mais de perto o projeto Ação e Desenvolvimento Comunitário, pois era através dele que a SACI atuava junto à Comunidade Remanescente de Quilombos do Mocambo, reconhecida como remanescentes desde 1996.

A visão dos militantes

Os freqüentes embates entre os diversos grupos negros em Sergipe tinham, para além das disputas pelo poder, uma causa mais profunda: cada grupo reivindicava para si a primazia na definição do que é ser negro no Brasil e em Sergipe. O movimento negro sergipano rejeitava a idéia de uma pluralidade de formas de ser negro, o que gerava um confronto permanente entre os vários grupos de militantes. Alguns defendiam a idéia de que os negros deveriam adotar formas culturais, religiosas e de sociabilidade que fossem de origem puramente africana, sem contaminação com a cultura de massa ou dos “dominadores brancos”. Um fato típico desta postura era a iniciação de uma parte dos militantes em casas de culto afro-brasileiros que ostentavam uma preocupação com a manutenção das tradições africanas; alguns destes militantes, com mais recursos, chegaram a ser iniciados em candomblés dos mais prestigiosos e antigos de Salvador.

Da mesma forma, outros grupos se posicionavam de forma crítica com relação a certas expressões culturais massificadas, normalmente associadas aos negros, tais como o pagode, a axé-music etc. Estas eram consideradas formas embranquecidas da cultura afro-brasileira, sem compromissos com a situação dos afro-descendentes no país.

A busca incessante pela pureza africana, como demonstrou Beatriz Góes Dantas (1988) com relação às religiões afro-brasileiras, acabava gerando conflitos em torno do que é puro e impuro. O que para uns era puro, para outros não o era, e vice-versa. Alguns jovens militantes consideravam o *reggae* uma música puramente negra, enquanto o pagode não; para outros, os grupos negros do estado deveriam trabalhar os ritmos do folclore sergipano, expressões culturais ainda não contaminadas pela cultura de massa. Para outros, ainda, os grupos musicais negros deveriam trabalhar os ritmos afro-religiosos, expressão pura da alma negra. E assim por diante.

Esse processo chegou a forjar uma busca pela “aparência negra”. Alguns militantes passaram a usar tranças em estilo rastafari e roupas coloridas, com símbolos que remetiam à África. Para esses militantes, os que não adotavam o mesmo visual corporal e vestimentar eram considerados “negros sem coragem de assumir a sua negritude”, e, por isso, acabavam estigmatizados.

Os militantes negros de Sergipe tinham, pois, uma visão essencializada do negro, reproduzindo, ao inverso, noções racialistas; algo próximo do que o filósofo anglo-ganense Kwame Anthony Appiah denuncia no pan-africanismo (1997). O que não é de se admirar, uma vez que uma das fontes de inspiração dos militantes negros no Brasil é justamente o pan-africanismo, como se pode notar nas obras daquele que é talvez o mais influente entre os militantes anti-racistas no país, Abdias Nascimento (Nascimento, 1980). Se nem sempre esse processo levava a conflitos internos, reforçava, no entanto, a fragmentação característica do movimento negro sergipano e o afastava, como veremos posteriormente, de grupos não militantes sem interesse na busca da pureza africana.

Contudo, apesar destas divergências pontuais entre os militantes negros de Sergipe, eles compartilhavam uma mesma visão sobre a questão racial no Brasil. Para eles, era importante se construir uma identidade negra no Brasil contrastante a outros grupos étnicos no país.¹⁸ Durante um seminário, promovido por uma entidade negra, em que participei como palestrante, alguns militantes históricos chegaram a afirmar de forma explícita, contando com a aprovação tácita da assembleia, de que era preciso construir um inimigo visível para a comunidade negra: e esse inimigo só podiam ser os “brancos”. Ainda que reconhecendo que alguns brancos pobres estavam submetidos às mesmas dificuldades materiais da maioria dos negros e que, ademais, nem todos os brancos eram racistas, eles insistiam na necessidade estratégica de construção de um inimigo para aglutinar os negros na luta anti-racista.

Ou seja, os militantes afro-sergipanos, em sua grande maioria, estavam implicados em uma estratégia que consistia em criar uma identidade negra excludente que colocasse em xeque outras identidades (fossem elas de cunho nacional, regional, de classe ou de gênero¹⁹). Ser negro, nesta concepção, era não ter outra identidade, ser 100% negro, 24 horas por dia. É certo que uma tal estratégia identitária só podia funcionar no

discurso (afinal, que são as identidades senão discursos sobre as pessoas e sobre os grupos?), mas havia também implicações práticas. Vinha daí, talvez, a dificuldade de relacionamento entre o movimento negro e outros movimentos sociais. Para alguns membros do primeiro esta incompreensão era oriunda do fato de que a esquerda de um modo geral não compreendia a questão negra. Para eles, a questão racial deveria ser a principal bandeira dos movimentos de esquerda no país.

Neste sentido, um fato bastante interessante foi a recusa do FENS em participar ativamente da manifestação conhecida como o Grito dos Excluídos, em setembro de 1998, sob a alegação de falta de consideração com o movimento negro pelos outros movimentos sociais, que ignoraram os militantes na organização do evento. Para alguns dos militantes presentes na reunião em que se tomou esta decisão, o conjunto dos movimentos sociais precisava respeitar e considerar mais o movimento negro e a causa negra.²⁰ Nem todos consideravam este argumento válido, todavia; para estes, o movimento negro deveria se impor para ser respeitado. A falta de consideração dos outros movimentos seria uma consequência da pouca visibilidade e penetração social do movimento e das organizações negras.

Seja como for, a decisão final de não participar do Grito dos Excluídos alcançou larga maioria entre os militantes presentes. O que demonstra a forma como a maioria dos militantes encarava então a questão negra: como o eixo central das lutas populares no país, ao qual todas as outras demandas deveriam estar atreladas.

Contudo, a busca da pureza negra pelos militantes era também problemática nas relações com a população negra não militante, como se pode ver a seguir.

Os não militantes

Podemos pensar a dicotomia que há entre os militantes negros e a população negra não militante através de diversos pontos de vista, levando em consideração tanto o grau de engajamento dos militantes, quanto o contato dos não militantes com as idéias dos militantes. Desta perspectiva, um caso muito interessante de descompasso nos é dado pelas dificuldades de relacionamento de certos militantes com seus familiares. Nestes casos,

em geral existe um sentimento de incompreensão mútua, de recriminações constantes e ameaças de rupturas. A militância negra, em razão dos sacrifícios que exige, é um dos pontos mais evidentes da discórdia.

Entretanto, esse expediente só foi possível nos casos em que a proximidade do pesquisador com os militantes permitia tal abordagem; menos através de entrevistas que pelas referências dos militantes à sua situação familiar, ou pela observação de situações envolvendo os militantes em seu ambiente familiar. Este artifício possibilitou-me verificar a dificuldade de diálogo que existe entre os militantes e os seus familiares; para estes últimos, a militância, com todos os sacrifícios que ela exige em termos de tempo, de aparência física (dificuldades dos jovens de encontrar emprego devido ao “visual negro”), não seria o meio mais eficaz para se “melhorar de vida”. Os pais e mães incentivavam seus filhos e filhas a deixarem a militância para “se preocupar mais com o futuro”, seja investindo mais na educação formal, seja participando de concursos públicos.

Veja-se, por exemplo, o caso de um militante que tinha conflitos familiares importantes em função de sua militância; segundo seu depoimento, seu pai insistia muito para que ele tentasse ingressar na polícia, um emprego estável e relativamente bem pago, para os padrões locais. Tal decisão, contudo, ia de encontro a muitos dos valores incorporados pelo jovem militante (com 27 anos na época); não apenas a mudança de sua aparência lhe causava problemas (pois ele teria de cortar suas tranças e abandonar suas práticas rastafari), como também a visão que ele tinha da polícia, enquanto instrumento de repressão voltado, principalmente, contra os negros.

Temos aqui algo interessantíssimo e que mostra as divergências entre os militantes mais envolvidos com a discussão racial e os não militantes, mesmo os não militantes que lhes são próximos. Enquanto os não militantes, de forma pragmática, colocam a questão racial em segundo plano em relação à luta pela sobrevivência, os militantes, ao contrário, colocam a postura ideológica acima da pragmaticidade.

Observemos outro exemplo, o caso de N., jovem militante de um dos grupos negros estudados. N. habitava um bairro popular de Aracaju e tinha problemas relacionais importantes com sua família. Ela cresceu em um ambiente marcado pelas dificuldades financeiras e

pela violência: sua mãe criou sozinha os sete filhos e o bairro em que morava era considerado com um dos mais violentos da cidade. Nessas circunstâncias, N. desenvolveu uma personalidade que ela própria caracterizava como agressiva, o que a levou a praticar lutas marciais (capoeira e judô) para “saber se defender”.

Ela entra em contato com o grupo de militantes aos 16 anos (ela tinha 19 quando colhi o seu depoimento) e se forja uma identidade negra ostensiva: “*Antes eu era morena. Eu me considerava morena ... Hoje eu sou negra, me assumo como negra.*” Como forma de reafirmar essa sua nova identidade, N. começa a adotar padrões estéticos diferentes dos padrões das adolescente negras de seu bairro: ela não só trança os cabelos, como aprende a fazer penteados afro e começa a trançar os cabelos de outras militantes e pessoas conhecidas. Além disso, não mais aceita as referências negativas aos negros nos seus contatos pessoais, recusando-se a ser chamada de morena pelos familiares e amigos, preferindo a classificação de negra.

A descoberta do grupo significou algo de novo, um espaço onde as relações poderiam ser tecidas de acordo com outros critérios que não os que estava acostumada a vivenciar em seu meio familiar e social. O grupo seria uma espécie de nova família, diferente de sua família biológica: “Aqui em casa não posso conversar com meus irmãos. Nós só nos falamos para brigar, para xingar ... A gente não pode viver só brigando. Por isso eu gosto tanto do grupo, lá eu tenho amigos ...”.

Nessa época, N. exprimia uma necessidade quase física de se manter próxima do grupo, apesar das críticas da família. Em conversa não gravada com a sua mãe e irmãs, estas demonstraram resistências à nova postura da moça, classificando-a como “perda de tempo”. A militância de N. era vista como um capricho de juventude, que em nada melhorava sua situação econômica ou da família. Havia uma implicância também com relação a certos símbolos que N. reivindicava como tradicionais negros, como as tranças africanas. Vê-se, aqui, a existência de um conflito entre uma visão não-etnicizada do negro (predominante nos meios populares) voltada para a sobrevivência material, e uma visão pautada na negritude, na revalorização de aspectos culturais tidos como essencialmente negros e na ostentação de símbolos identitários.

Para a mãe de N. "... essa coisa de militância negra é coisa de quem não tem o que fazer ...". Para um negro pobre, o melhor a fazer era trabalhar para "melhorar de vida". Ou seja, para um negro ser respeitado, ele não tem que ser um militante e, sim, melhorar de vida. Aqui temos duas coisas importantes: ela tinha consciência de ser negra (classificação, aliás, que a sociedade brasileira lhe impunha de diversas maneiras); mas também concebia que a solução para seus problemas passava antes por uma atitude individual e, não, coletiva: precisa-se melhorar de vida pelo trabalho e não lutar por movimentos negros, vistos como "coisas de quem não tem o que fazer". Note-se, aqui, uma característica bastante forte da sociedade brasileira: essa sociedade é bastante comunitária no que diz respeito a temas ligados ao domínio lúdico, mas bastante individualista quando se trata de melhoria nas condições de vida.

Essa mesma contradição foi observada durante um encontro de remanescentes de quilombos que uma organização negra do estado realizou em novembro de 1998. Durante o evento, foram oferecidos aos participantes do encontro cursos de capoeira, estética negra e outros congêneres. Conforme pude observar nos contatos que mantive na ocasião com as pessoas que haviam participado do curso, algumas questionavam o fato de se fazer um curso para coisas que elas não poderiam usar: nem no seu dia-a-dia (fazendo referências às maquiagens e penteados afro aprendidos), nem como meio de subsistência, pois no meio social em que estavam inseridas, "ninguém pagaria por isso".

Podemos interpretar esta atitude de alguns dos não militantes encontrados, não como uma recusa da identidade negra em si, pois poucos se negaram a reconhecer-se como negros. O que era questionado, muitas vezes, eram os símbolos da negritude que os militantes queriam vincular, obrigatoriamente, a uma identidade negra. Além disso, questionava-se também a falta de estratégias, individuais ou coletivas, por parte dos militantes negros, para melhorias das condições de vida da população negra.

O que isso significa? A minha hipótese de trabalho é que a discriminação em uma sociedade em que a maioria absoluta da população é de origem étnica não-branca (como são os estados nordestinos), os critérios de segmentação social aos quais os negros pobres confrontam-se, na maioria das vezes, são interpretados como de ordem não racial. Ainda

que haja um entrecruzamento, em termos de lógicas estruturais, de critérios raciais e com os sócio-político-econômicos, para a população são estes últimos que ganham maior evidência.

Chamo esse aspecto da exclusão social de “discriminação estrutural”, a discriminação que não necessita dizer o seu nome para discriminar; ou, de outro modo, um racismo que procura traduzir em termos econômicos os critérios raciais de discriminação. Não faz parte de nossos interesses aqui aventarmos hipóteses acerca da origem desta forma de se ver a questão racial no país (o que demandaria muito mais espaço do que o que tenho aqui disponível); parece-me mais frutífero o questionamento acerca da legitimidade social desta forma de se perceber a questão.

Temos, aqui, um ponto importante de contradição entre a visão dos militantes negros e a dos não militantes. Enquanto os militantes tentam explorar as diferenças econômicas, associando-as às práticas racistas, os não-militantes vão, ao contrário, observar nas práticas militantes estratégias que dificultam a ascensão social dos negros e, portanto, a diminuição das diferenças sociais entre eles e os brancos. Em face desse contexto, o movimento negro sergipano não tem sido capaz de propor algo diverso da militância e da identidade.

Isso é evidente mesmo no caso mais bem-sucedido de rápido desenvolvimento de uma identidade negra: a comunidade de remanescentes de quilombos do Mocambo, no município de Porto da Folha, no sertão sergipano. Essa comunidade, após graves conflitos com grandes proprietários da região, passa a adotar a estratégia de reivindicar a posse da terra ocupada por várias gerações com base no artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição de 1988, que prevê a legalização da posse da terra para descendentes de quilombolas. Assistidos pela Igreja e por uma ONG de assessoria ao movimento sindical rural, parte da comunidade desenvolveu rapidamente todo um discurso bastante articulado de ascendência quilombola e de auto-identidade negra (Arruti, 1997).

A participação do movimento negro nesse processo foi marginal, o que é evidente na maior legitimidade junto à comunidade das entidades ligadas à luta pela terra que das organizações do movimento negro presentes. Alguns membros da comunidade vão mesmo tecer críticas, informalmente, aos discursos dos militantes negros de “... tudo querer explicar pela origem racial”.

Mas, para o tema que nos concerne aqui, tem-se que sublinhar que o desenvolvimento de uma identidade negra entre os integrantes da comunidade de remanescentes de quilombo do Mocambo não teria se dado de forma tão rápida não fosse a existência de um “objetivo material” visível (a posse da terra). Houve aqui algo que a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1986), na linhagem dos trabalhos de Barth (1976), vai chamar de “manipulação étnica”.

Não haveria aí uma lição a ser tirada, tanto pelo movimento negro como pelos estudiosos da questão racial no Brasil? A minha aposta é que sim.

Não se trata, como sugere Hanchard (2001), da necessidade de os negros constituírem uma contra-hegemonia política e ideológica, articulada por um partido negro, visando à tomada do poder pelos negros. Creio que uma das alternativas que pode diminuir a distância entre os discursos anti-racistas (militantes ou não) e o grosso da população de ascendência africana no Brasil é a associação entre discurso anti-racista e propostas distributivistas, ou, nos termos propostos por Fraser (1997), a associação entre demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição.

Estamos aqui diante de uma discussão que vai além dos temas suscitados pelo movimento negro brasileiro: se as “lutas por reconhecimento” de grupos sociais que se consideram discriminados são uma das tendências maiores da política contemporânea, como articular as demandas por reconhecimento social com as lutas pela instauração de uma justiça redistributiva? Para diversos autores (Taylor 1992; Honneth, 2000), que consideram o reconhecimento como uma das premissas da auto-realização humana, essas demandas devem ser consideradas como as mais importantes na modernidade, já que são respostas à negação da dignidade de grupos socialmente minoritários, estando na base das lutas sociais transformadoras. Já para autores como Fraser (1997) ou Bauman (2003), as demandas por reconhecimento dissociadas das demandas distributivas acabam gerando formas perversas de isolamento social e de “absolutização das diferenças”.

No fundo, o que está em jogo nesse debate é a questão de como as lutas identitárias por reconhecimento (Young, 1997; Honneth, 1997; Taylor, 1992), apanágio de nossa época, podem se constituir em vetores para tornar as sociedades democráticas mais justas.

Conclusão: da discriminação estrutural e da cidadania simbólica

Tendo em mente o que foi dito acerca do movimento negro em Sergipe, não causa estranheza alguma o fato de haver uma grande distância entre as representações sociais dominantes entre os militantes e as da população negra não militante. Podemos mesmo aventar a hipótese de que enquanto o movimento negro permanecer apenas preso a um discurso de valorização da cultura negra e de denúncias de casos de racismo, ele terá, talvez, a simpatia da população negra, mas não a sua mobilização.

Para entendermos porque isso ocorre, necessitamos aprofundar a análise sobre as características da discriminação racial no Brasil, para poder melhor conhecê-la e, assim, melhor combatê-la. Segundo a expressão de Florestan Fernandes (1978), no Brasil há o “preconceito de se ter preconceito”. Já para Oraci Nogueira (1998), o racismo brasileiro é um racismo de “marca” e não de “origem”, como nos EUA. Alguns trabalhos recentes (Maggie, 1989) mostraram que nosso racismo é do tipo gradualista (com uma escala descendente de valores que vai do mais claro ao mais escuro) e relacional (clareamos os nossos próximos e escurecemos as pessoas mais distantes). De seu lado, o antropólogo Livio Sansone (1996) demonstrou a existência de espaços sociais com relações raciais “duras” e “moles”: nas áreas moles não haveria maiores conflitos entre brancos e negros, enquanto nas duras, sim. Tudo isso levou os autores de uma pesquisa de opinião sobre o racismo no Brasil (*Folha de S. Paulo-Datafolha*, 1995) a considerarem o racismo no país como um “racismo cordial”; eu acrescentaria, um racismo que não se sente concernido pelos discursos anti-racistas. O que explica, por exemplo, que mesmo pessoas que adotam práticas racistas possam apoiar discursos anti-racistas.

Além disso, pode-se avançar a idéia de que para uma parte da população afro-brasileira (aquela de baixa renda) o discurso anti-racista tradicionalmente avançado no país não possui o que poderíamos chamar de “ressonância cognitiva”, aquilo que leva alguém a se sentir atingido por um discurso. Isso não significa, obviamente, que esse segmento da população não seja, efetivamente, vítima de discriminação, como apontam as estatísticas a respeito. Contudo, essa discriminação (chamo-a aqui de “discriminação estrutural”) parece ser de tipo diverso

da que é avançada nos discursos dos militantes; ela não é apenas uma discriminação de ordem econômico-social, como queriam alguns representantes da esquerda no país, mas também não é apenas uma discriminação de ordem racial. É uma discriminação que funde as duas dimensões em uma só.

O negro pobre de nossa sociedade dificilmente é confrontado a uma situação em que ele é discriminado explicitamente por ser negro; isso é ainda mais verdadeiro em uma região como o Nordeste, onde a maioria da população é não-branca. A discriminação que ocorre (pela polícia – majoritariamente formada por negros –, no mercado de trabalho formal etc.) se dá em nome de outros critérios que não a raça: o estereótipo do suspeito, o nível educacional, a aparência etc. É óbvio que, por trás de todos estes critérios, há um arraigado preconceito contra o negro. Mas o que quero chamar a atenção aqui é que estas pré-noções racistas, muitas vezes não são visíveis (talvez mesmo para os que as aplicam, como no caso dos policiais negros que discriminam os negros), não aparecendo enquanto discriminação, dificultando a conscientização da população para o problema. O que explica a dificuldade do movimento negro em conseguir apoio popular à sua tentativa de associar a situação da população afro-descendente a causas exclusivamente raciais, pois o que aparece mais facilmente (a visibilidade cognitiva) são os aspectos de ordem econômico-social.

Diante deste quadro, proponho que se faça a distinção entre dois tipos de discriminação, a saber: 1) a *discriminação estrutural*, de caráter impessoal é a que se dá sob a justificação de outros critérios que não o racial, por força da própria lógica do sistema; este tipo de discriminação tem como consequência uma discriminação racial, mas não de forma evidente ou personalizada, tornando-se difícil de ser combatida; e 2) a *discriminação personalizada e marcadamente racial em sua expressão*; é o racismo em sua forma mais corriqueira, já bastante discutido no país. Podemos mesmo dizer que é o que tem sido mais combatido, enquanto que o primeiro foi (até certo ponto) negligenciado.

O próprio Movimento Negro atua mais no segundo registro (o que o caso sergipano exemplifica), talvez, por temer recair na forma tradicional da esquerda brasileira de desqualificar a luta anti-racista, reduzindo-a a uma mera questão econômica. Em todo caso, uma preocupação que

perpassa muitos dos discursos dos militantes negros é o medo de que o econômico subsuma o racial/étnico.

Ou seja, há que introduzir a questão do não-reconhecimento e da negação moral dos direitos no âmbito da discussão sobre a cidadania. Não a cidadania apenas nos termos clássicos estabelecidos por Marshall (1967), a saber: a cidadania civil, a política e a social, mas introduzindo aspectos morais ou simbólicos na discussão. Nesse sentido, a luta pela ampliação da cidadania deve incluir a luta por mudanças simbólicas que mudem as representações sobre os grupos vistos como inferiores ou sem direitos iguais a outros. Em outros termos, a luta pela cidadania deve incorporar a luta por uma “cidadania simbólica” que, sem ignorar os aspectos políticos, econômicos e civis da cidadania, recoloca a importância do reconhecimento e da auto-estima de todos para que uma sociedade possa ser considerada justa.²¹

Face ao que foi avançado neste texto, temo que os discursos que não consigam associar cognitivamente (isto é, na teoria e na prática) a dimensão da exclusão social dos negros – que legitima a discriminação estrutural – com a dimensão do imaginário racista ainda em vigor no país têm poucas chances de envolver grandes contingentes da população afro-descendente na luta anti-racista. Mas, esta é uma questão mais de prática, do devir histórico, que teórica



NOTAS:

1. *Folha de S. Paulo*-Datafolha, 1995.
2. O mais badalado projeto editorial que poderíamos incluir neste rótulo, a revista mensal RAÇA BRASIL, existe desde setembro de 1996. Nesse mesmo diapasão podemos incluir a criação de um canal de TV voltado para a comunidade negra (TV da Gente), em 2005, pelo cantor e compositor de pagode Netinho.

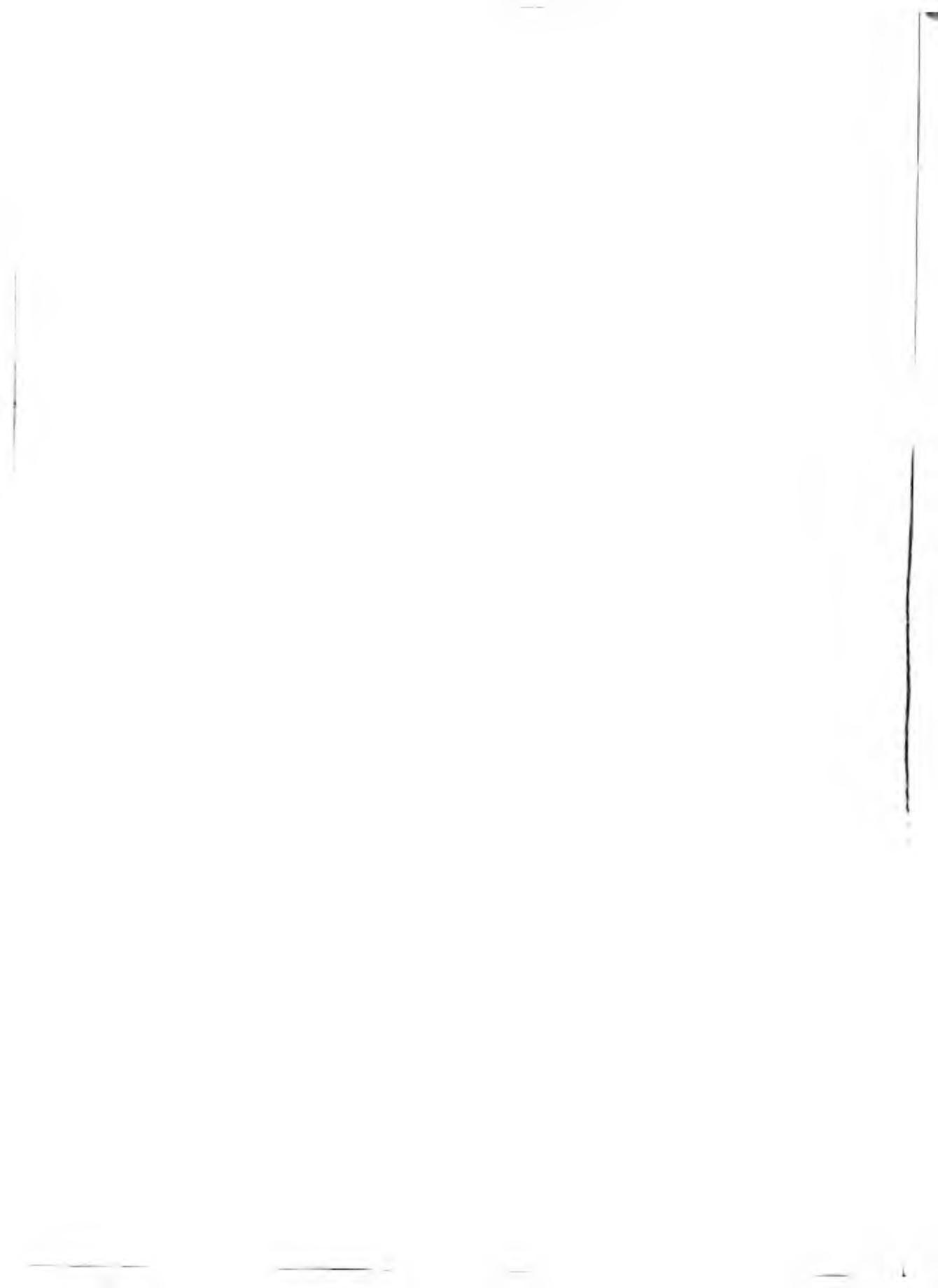
3. Cujo exemplo mais veemente é a chamada reafrikanização do carnaval de Salvador da Bahia (Risério, 1996; Agier, 2000), que teve repercussões em vários outros estados.
4. Um exemplo disso é a reivindicação de suas origens negras por Vicentinho, ex-presidente da Central Única dos Trabalhadores-CUT (*Folha de S. Paulo*, 1/7/95, pp. 3-6).
5. O ex-prefeito de São Paulo, Celso Pita, não hesitou em reivindicar sua condição de negro para conseguir apoio do eleitorado afro-brasileiro, em 1996, durante as eleições para a prefeitura de São Paulo, por exemplo.
6. Assim, ao longo dos anos 1990 tornou-se comum a presença de atores negros nas telenovelas representando personagens que se pode classificar de tipicamente da classe média (médicos, advogados etc.), diferentes dos papéis que tradicionalmente eram reservados aos negros na televisão até então (empregados domésticos, criminosos etc.).
7. Sobre o aspecto essencialmente cultural do movimento negro brasileiro, ver a polémica entre Michael Hanchard (1996) e Luíza Bairros (1996).
8. Veja-se os casos de políticos influentes como o ex-prefeito de São Paulo, Celso Pita, e o ex-presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, que declarou ter o "pé na cozinha".
9. Dentre essas medidas, as de maior impacto midiático têm sido as cotas para afro-descendentes em algumas universidades públicas. Por enquanto, as cotas têm sido iniciativas de algumas universidades (que têm autonomia para tal, segundo as leis brasileiras) e de governos estaduais (a exemplo dos governos dos Estados de Rio de Janeiro e Bahia). Mas, o próprio governo federal enviou projeto de lei ao Congresso em 2004 prevendo a adoção de cotas em todas as universidades federais do país.
10. Segundo dados do IBGE, 78% dos sergipanos são negros ou pardos, tendo, portanto, em algum grau, uma ascendência afro-brasileira.
11. Tentei mostrar alhures (Neves, 2001) o quanto a discussão racial pode ser associada aos discursos regionais em cada estado da Federação e, sobretudo, ao peso que a cultura negra tem nesses discursos. Por seu lado, Guimarães (2002) sugere que a percepção das relações raciais no Brasil tende a ser diferenciada entre as regiões, sendo que no Sul e Sudeste, onde a população é majoritariamente branca, as discriminações tendem a ser mais visíveis que nos estados do Norte e Nordeste, onde a população de ascendência não-branca é majoritária. Para ele, residiriam aí as diferenças entre as chamadas escolas paulista e baiana de interpretação das relações raciais: enquanto os primeiros enfatizaram o preconceito e o racismo, os segundos estariam mais preocupados em compreender os modos de acomodação entre negros e brancos que geraram a mestiçagem cultural.
12. Seguindo o exemplo de movimentos negros em outros estados, principalmente Rio de Janeiro e Bahia, onde o uso da cultura fazia parte das estratégias de mobilização e conscientização da população negra (Ver Agier, 2000 e Vianna, 1997).

13. Observe-se que o que se designa por movimento negro é na verdade um conjunto de organizações diversas, com interesses e objetivos diferentes, por vezes mesmo contraditórios. O termo movimento negro é uma expressão que serve para dar peso simbólico a uma identidade social: a de militante negro. Ele evita, pois, que os diversos grupos em oposição com relação à questão racial se distanciem muito uns dos outros. O que, no fundo, significa dizer que existem na prática diversos movimentos negros. Não é senão por comodidade que continuamos a utilizar o termo movimento negro no singular.
14. É nesse sentido que podemos interpretar, por exemplo, a preocupação da prefeitura de Aracaju em introduzir disciplinas versando sobre a cultura negra nas escolas sob sua responsabilidade.
15. Não disponho de espaço suficiente aqui para aprofundar esta questão, mas a história do movimento negro sergipano, embora recente (pois ele tem início em meados dos anos 80), está recheada de disputas e conflitos entre militantes e entidades semelhante ao processo do movimento negro em outros estados do país.
16. Isso, contudo, modificou-se posteriormente, uma vez que a ascensão política do PT à prefeitura de Aracaju e ao governo federal propiciou a inserção de alguns militantes no aparelho estatal.
17. Os debates em torno da SACI e do papel por ela ocupada na sociedade civil sergipana dominaram boa parte das reuniões do Fórum de Entidades Negras de Sergipe; a própria desarticulação deste Fórum, em dezembro de 1998, deu-se por divergências entre a SACI e outras entidades.
18. Sobre este ponto, ver o instigante debate entre diversos autores com os sociólogos franceses Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant acerca dos modelos de análise que estariam, ou não, transpondo a lógica das relações raciais dos EUA para a realidade brasileira no nº 2 da revista *Estudos Afro-Asiáticos*, de 2002 e em French, 1999.
19. Quanto a este último ponto, uma das questões que o movimento negro sergipano tem tentado desenvolver com mais ênfase diz respeito à questão de gênero, sem contudo obter os resultados almejados.
20. A não participação do movimento negro no Grito dos Excluídos se reproduziria em anos posteriores e, segundo informações de militantes, pelas mesmas razões.
21. É nesse sentido que tenho desenvolvido algumas pesquisas sobre a relação entre Estado e população de baixa renda no Brasil. Para uma discussão mais aprofundada do que chamo cidadania simbólica, ver Neves, 2002.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGIER M. (2000). *Anthropologie du carnaval: la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marselha/Paris, Éd. Parenthèses/IRD.
- ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, E. & ESCOBAR, A. (orgs.) (2000). *Cultura política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte, EdUFMG.
- ANDREWS, George Reid (1991). *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- ARRUTI, J. M. A. (1997). *As formas do silêncio e a emergência da memória*. Texto apresentado na II Reunião de Antropologia do Mercosul em novembro de 1997.
- BAIROS, L. (1996). "Orfeu e poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil". *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 173-186.
- BARTH, F. (1976). "Introducción". In: *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2003). *Comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- CARDOSO, H. B. (1987). "Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra do Brasil – reflexões". In: Emir Sader (org.), *Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo, Cortez Editora, pp. 82-104.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1986). *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense.
- DANTAS, B. G. (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal Editora.
- FERNANDES, F. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. (3ª ed.). São Paulo, Ática.
- FOLHA DE S. PAULO-DATAFOLHA (1995). *Racismo cordial*. São Paulo, Editora Ática.
- FRASER, N. (1997). *Justice Interruptus. Critical reflections on the post-socialist condition*. New York and London, Routledge.
- GOHN, M. G. (1997). *Teoria dos movimentos sociais*. São Paulo, Ed. Loyola.
- GUIMARÃES, A. S. (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Ed. 34.
- GUIMARÃES, A. S. A. (2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo, Ed. 34.
- HANCHARD, M. (2001). *Orfeu e o poder: Movimento negro no Rio e em São Paulo*. Rio de Janeiro, Eduerj.
- HANCHARD, M. (1996). "Resposta a Luíza Bairos". *Afro-Ásia*, nº 18, pp. 227-233.

- HONNETH, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Les Editions du CERF.
- MARSHALL, T. H. (1967). *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro, Zahar, Editores.
- MAGGIE, Y. (1989). "Introdução". In: *Catálogo, centenário da Abolição*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- NASCIMENTO, A. (1980). *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis, Vozes.
- NEVES, Paulo S. C. (2001). "Raça e região: elementos preliminares de uma discussão". In: *As Ciências Sociais: desafios do milênio*. Natal, EDUFRN, pp. 174-200.
- NEVES, P. S. C. (2002). "Direitos humanos e cidadania simbólica no Brasil". In: R. P. Lyra (org.), *Direitos humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar*. Brasília, Brasília Jurídica.
- NOGUEIRA, O. (1998). *Preconceito de marca: As relações raciais em Itapetininga*. São Paulo, EdUSP.
- RAMOS, A. R. (1998). *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- SADER, E. (1988). *Quando novos personagens entraram em cena*. São Paulo, Paz e Terra.
- SANSONE, L. (1996). "Nem somente preto, nem negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda". *Afro-Ásia*, nº 18, pp.165-187.
- SKIDMORE, T. E. (1989). *Preto no Branco – raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- TAYLOR, C. (1992). *Multiculturalism and the "politics of recognition"*. Princeton, Princeton University Press.
- YOUNG, I. M. (1997). "Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory". *New Left Review*, nº 222, march/april, pp. 147-160.
- VIANNA, H. (org.) (1997). *Galeras cariocas*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.



O reconhecimento das diferenças entre as diferenças

José Augusto Lindgren Alves*

RESUMO

Este artigo contextualiza o início dos anos 1990: o fim da Guerra Fria, a “onda democrática” e dos direitos humanos, as crises financeiras, os conflitos interétnicos e religiosos, a globalização desestabilizadora e as críticas da pós-modernidade aos princípios do Iluminismo. Diante desta “crise de paradigmas”, o autor, com a “base empírica” de seu olhar – membro do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CERD) das Nações Unidas – ressalta a disputa entre o universalismo moderno e iluminista dos direitos humanos, e o multiculturalismo pós-moderno do direito à diferença. Discute os conceitos de “nacionalidade” (cultural), “cidadania” (jurídica) e ações afirmativas focalizando as experiências de políticas multiculturalistas da Estônia, Ucrânia, Noruega, Iêmen, Omã, África do Sul e, por último, do Brasil (com “seu ultrapassado

* Diplomata brasileiro, atualmente embaixador em Budapeste (Hungria) e membro, a título pessoal, do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CERD/ONU – Genebra/Suíça). Lindgren Alves foi o primeiro chefe do Departamento de Direitos Humanos e Temas Sociais do Ministério das Relações Exteriores, em Brasília. Também a título pessoal, na qualidade de membro da então denominada Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias, redigiu e propôs o primeiro projeto de resolução da ONU (Resolução 1994/2 da Subcomissão) que levou à realização da Conferência de Durban, de 2001, contra a Discriminação Racial. É autor de diversos livros, entre os quais: *Os direitos humanos como tema global* (São Paulo, Perspectiva, 2ª ed. – 2004) e *Os direitos humanos na pós-modernidade* (São Paulo, Perspectiva, 2005). E-mail: jalindgren@brazil.hu

mito da democracia racial), onde as “diferenças” representam um fato novo na política brasileira.

Palavras-chave: Multiculturalismo, pluralismo cultural, direitos humanos, ações afirmativas, discriminação racial, Nações Unidas.

* * *

ABSTRACT

The recognition of the differences between the differences

This article contextualizes the beginning of years 1990: the end of the Cold War, the both democratic and human rights “waves”, the financial crises, the interethnic and religious conflicts, the destabilizing globalization and the post-modernity criticisms to the Enlightenment principles. Facing this “crisis of paradigms”, the author, with the “empirical basis” of his look – he is a member of the UN’s Committee for Elimination of Racial Discrimination (CERD) – emphasizes the struggle between the modern and enlight universalism of the human rights, and the post-modern multiculturalism of the right to the difference. He discusses the concepts of “nationality” (cultural), “citizenship” (legal), and affirmative actions, focusing the experiences of multiculturalist politics of Estonia, Ukraine, Norway, Yemen, Oman, South Africa, and, finally, Brazil (with its “old fashioned myth of racial democracy”), and where the “differences” represents a new fact in the Brazilian politics.

Keywords: Multiculturalism, cultural pluralism, human rights, affirmative actions, racial discrimination, United Nations.

* * *

RÉSUMÉ

La reconnaissance des différences entre les différences

Cet article rappelle le contexte du début des années 1990 : la fin de la Guerre Froide, la « vague démocratique » et les droits de l’homme, les crises financières, les conflits inter-éthniques et religieux, la globalisation déstabilisante et les critiques de la post-modernité aux principes de l’Illuminisme. Devant cette « crise des paradigmes », l’auteur, sur la « base empirique » de son regard – membre du Comité pour l’Élimination de la Discrimination Raciale (CERD)

des Nations-Unies – souligne la dispute entre l'universalisme moderne et illuministe des droits humains, et le multiculturalisme post-moderne du droit à la différence. Il discute les concepts de « nationalité » (culturel), « citoyenneté » (juridique) et actions affirmatives focalisant les expériences multiculturaliste de l'Esthonie, l'Ukraine, la Norvège, le Yémen, le Oman, l'Afrique du Sud et, enfin, le Brésil (avec « son mythe suranné de la démocratie raciale »), où les « différences » représentent un fait nouveau dans la politique brésilienne.

Mots-clés: multiculturalisme, pluralisme culturel, droits humains, actions affirmatives, discrimination raciale, Nations-Unies.

Recebido em: 11/11/2006

Aprovado em: 15/12/2006



It would be a shame if, while acknowledging the importance of recognition, and specifically, the importance of recognizing difference, we failed to recognize the differences among the different failures of recognition and among the harms that ensue from them.

Susan Wolf

DURANTE a primeira metade da década de 1990, logo após o fim da Guerra Fria, era possível imaginar que os direitos humanos, em sua versão abrangente, iriam tornar-se a derradeira e definitiva utopia orientadora do progresso social. Afinal, com o desmantelamento do antigo bloco comunista e a “onda de democracia” que parecia espriar-se por todos os rincões, a tese de Fukuyama sobre o fim da história, por mais triunfalista que soasse, fazia inegavelmente algum sentido. E para a consolidação dessa utopia dos direitos humanos, mobilizavam-se com entusiasmo as sociedades civis por toda parte, com respaldo da ONU e de grandes conferências. Já na segunda metade da década, porém, diante das crises financeiras, de novos conflitos interétnicos, da expansão do fundamentalismo religioso e da reafirmação de particularismos como reação e contrapartida à globalização desestabilizadora, essa utopia também começou a desfazer-se.

O esboroamento dos direitos humanos como força diretiva não decorreu somente do enfraquecimento do Estado pelo chamado “pensamento único”, imediatista e desumano, na esfera da economia. Resultou também da disseminação de idéias de uma mal-definida pós-modernidade, associada a um certo conceito “multiculturalista” de organização societária como única alternativa às opressões do Iluminismo ocidental, visto como dominador, branco e masculino.

Hoje a situação é outra. O Estado já não é apontado como o vilão a ser sempre contido em benefício da economia e dos indivíduos. Ao contrário, na esfera política ele é valorizado, não como o habitat natural das leis e do “Império do Direito” (*Rule of Law*), mas como vetor imprescindível da força bélico-policial para a “guerra contra o terrorismo”. Além disso, voltou a ser encarado também como o impulsionador insubstituível de políticas de reconhecimento, defesa e promoção das minorias em seu território e, se tiver meios para tal, nos territórios alheios. O “multiculturalismo” instaurou-se como a ideologia não-economicista do momento. Auxiliada pela obsessão do “politicamente correto”, essa ideologia, que se apresenta como “de esquerda”, às vezes se transforma em veículo legitimador de posturas intolerantes em sociedades diversas. Enquanto isso, os direitos humanos, atacados por seus habituais detratores como “direitos de bandidos” em sociedades inexoravelmente violentas nas condições presentes – até porque, sejamos francos, os ativistas esquecem de promover o direito à segurança da pessoa, entronizado no Artigo 3º da Declaração Universal junto com os direitos à vida e à liberdade – ou são esquecidos porque irrelevantes, ou violados por representarem complicadores no combate ao crime e ao terrorismo. Pior ainda, quando defendidos com ortodoxia cega por multiculturalistas hipnotizados pelo direito à diferença, podem transformar-se em *boomerangs* anti-direitos e anti-humanos.

Algumas das contradições da reivindicação de reconhecimento das diferenças com exigência de equiparação valorativa de todas as culturas foram assinaladas até mesmo pelo quebecquiano Charles Taylor, em seu famoso ensaio de 1992, encarado como uma espécie de bíblia do multiculturalismo dominante (Taylor, 1994:68-73). Minha crítica, que não chega a ser oposição, é de ordem prática. Endosso as políticas multiculturalistas que reconheçam as diferenças não somente de “minorias” perante as “maiorias”, mas também entre os diversos tipos de diferença. Posso, assim, subscrever a opinião de Susan Wolf na epígrafe deste tex-

to, ainda que, nesse comentário a Charles Taylor, ela tivesse em mente apenas a diferença do feminismo diante de outras postulações. Para explicar minha posição com base empírica, referir-me-ei sobretudo a fatos e tendências que observo como membro do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CERD), mecanismo integrante do sistema de promoção e proteção dos direitos humanos das Nações Unidas.

Estabelecido pelo Artigo 8º da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (que passarei a chamar apenas de Convenção), adotada pela Assembléia Geral da ONU em 1965, o CERD, composto de dezoito “peritos”, eleitos a título individual, é o órgão encarregado de acompanhar a aplicação dos dispositivos desse instrumento jurídico por todos os respectivos Estados-partes (cerca de 170 atualmente). Fá-lo, principalmente, por meio do exame de relatórios que os Estados, de acordo com o Artigo 9º da mesma convenção, comprometem-se a submeter periodicamente. Para avaliá-los com um mínimo de realismo, os relatórios são cotejados com informações de outras fontes governamentais e não-governamentais, e com testemunhos de pessoas que vão a Genebra para isso. Reunidos duas vezes por ano na principal sede europeia da ONU, os membros do CERD dialogam com representantes dos Estados em consideração, e, em seguida, em sessão fechada, elaboram recomendações que são enviadas aos respectivos governos como “Observações Finais” sobre cada relatório.¹

Na disputa entre o universalismo moderno e iluminista dos direitos humanos e o multiculturalismo pós-moderno do direito à diferença, também no CERD o segundo quase sempre tem levado a melhor.

As discriminações examinadas pelo CERD

Quando pensamos em “raça” no Brasil, pensamos, sobretudo, nas três grandes fontes formadoras do povo brasileiro: os habitantes autóctones, os brancos colonizadores e imigrantes (entre os quais árabes e judeus) e os negros arrancados de várias comunidades africanas, juntamente com seus descendentes. A discriminação racial é encarada como limitações impostas pelos segundos aos primeiros e terceiros em áreas variadas. Mas essa concepção, que remete à noção de “cor” e feições físicas, associadas a atitudes “essencializadas” como características naturais, não é igualmente aplicável a todas as regiões do mundo. Fora do continente americano, o racismo e a discriminação racial baseiam-

se freqüentemente em outros tipos de “diferença” menos visíveis. Por isso, a Convenção, que, como todo instrumento normativo generalista, precisa ser abrangente, estipula em seu Artigo 1º:

Nesta convenção a expressão “discriminação racial” cobre toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, dos direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro domínio da vida pública.

Tendo em conta o caráter necessariamente ambíguo de certos termos e dispositivos desse instrumento de escopo universal, o CERD costuma adotar Recomendações Gerais (não confundir com as Observações Finais aos relatórios) orientadoras para todos os Estados-partes e para sua própria atuação. É porque, sobretudo fora das Américas, as discriminações mais recorrentes não se enquadram no sentido habitual do (cientificamente falso) conceito de “raça”, o CERD procura identificar concretamente as outras “diferenças” mencionadas no Artigo 1º, para sopesar qualquer tratamento discriminatório *nocivo* que sobre elas se baseie.² Dentro desse esforço de clarificação conceitual enquadram-se *inter alia* a Recomendação Geral XXVII, de 2000, sobre os ciganos ou *roma*, cujas comunidades não se amoldam estritamente às noções de raça, etnia ou nação, e a XXIX, de 2002, que explicita a discriminação por “descendência” como aquela decorrente dos sistemas de castas, existentes em diversos países.

Para avaliar se o Estado-parte trata com equidade todos os segmentos demográficos sob sua jurisdição, o CERD, desde 1973, pela Recomendação Geral IV, “convida” cada um a “fazer todo o possível” para incluir em seus relatórios informações sobre a composição da respectiva população. Como essa determinação nem sempre é observada, até porque alguns Estados não realizam tal levantamento de dados, em 1999 o Comitê decidiu reforçar essa diretriz. Na Recomendação Geral XXIV, assinalou ser “indispensável” que os Estados apresentem “a maior quantidade de informações possível” sobre a presença de “grupos nacionais ou étnicos ou povos indígenas” em seus territórios; declarou necessário “que se apliquem determinados critérios de maneira uniforme a todos os grupos”; reiterou a recomendação de 1973, acrescentando que as informações devem levar em conta o recorte de “raça, cor, descendência e a origem nacional ou étnica” dos contingentes quantificados.

In abstracto não se pode dizer que o CERD esteja sendo exagerado, nem que tenha feito qualquer opção multiculturalista. É realmente difícil avaliar o grau de equidade real de qualquer sociedade sem apoio em números estatísticos. E, afinal de contas, todos os Estados-partes da Convenção de 1965, a menos que se autoqualifiquem como etnicamente homogêneos – afirmação que o CERD rejeita como irrealista –, textual ou indiretamente declaram-se “multiculturalistas”, pelo menos no sentido de que *aceitam com equidade* as culturas presentes em seu território. O que me cabe averiguar agora é, portanto, a definição do “multiculturalismo” como programa social que cada Estado adota e que tipo de multiculturalismo o CERD deseja ver implantado. Para isso, e a fim de não plagiar o que já escrevi alhures, recorrerei a exemplos recentes.

O “multiculturalismo” e as obsessões do CERD

Le multiculturalisme (...) est un projet au sens propre du terme en ce qu'il propose une nouvelle société et prépare sa mise en oeuvre. Il est également une diversity machine qui fabrique la diversité ...
Giovanni Sartori

Na 69ª sessão do CERD, de 31 de julho a 18 de agosto de 2006, foram examinados relatórios de vários países que ilustram aquilo que aqui se pretende demonstrar. Entre os informes europeus encontravam-se os da Estônia, da Ucrânia e da Noruega.³ Para compreendê-los, é essencial ter em mente que o conceito de “*nacionalidade*” é *cultural*, enquanto a “*cidadania*” é *jurídica*.

A Estônia, ex-República Soviética, é um pequeno Estado de apenas 45.000 km² e 1,3 milhão de habitantes, entre os quais se contam teoricamente 144 minorias nacionais ou étnicas (todas brancas, compostas de ucranianos, finlandeses, judeus, alemães, poloneses etc). Não há diferença entre esses dois termos para o governo, que, ao declarar o país, literalmente, multicultural, *não reconhece oficialmente* nenhuma minoria.⁴ Todos os habitantes podem ser o que quiserem, organizando associações civis, clubes etc. além de terem direito à educação na língua materna, embora a língua oficial seja apenas o estoniano, necessariamente falado por todos os cidadãos. A situação é complicada em função da forte presença no país de pessoas de origem russa, muitas das quais

ex-militares do Exército Vermelho e suas famílias, que correspondem a mais de 30% da população total. Essa enorme minoria nacional em geral não faz a menor questão de adquirir a cidadania estoniana – o que somente é possível pela naturalização, com aprendizado da língua, profundamente diferente do russo e de todos os outros idiomas indo-europeus – por mais que sua atitude lhe acarrete limitações legais na esfera política supramunicipal. Conquanto gozando dos direitos acordados a todas as minorias, os russos, tais como os integrantes não-naturalizados das demais, mantêm-se como estrangeiros ou apátridas (no caso de não disporem da cidadania russa), ainda que tenham nascido na Estônia, a qual, como quase todos os Estados europeus, adota o *jus sanguinis* para a cidadania originária.

Para a Estônia, o multiculturalismo consiste num fato, não num projeto social ou programa educativo diferencialista. O Estado dispõe-se a fortalecer a integração da população, tendo ela plena consciência de sua variedade cultural. O relatório da Estônia declara textualmente, em seu parágrafo 217: “O êxito da integração prevê dois processos simultâneos: de um lado, a possibilidade de preservação da língua e da cultura específicas dos grupos étnicos, de outro, a convergência desses grupos em torno de um sólido núcleo comum para a sociedade estoniana.” O documento não diz, mas deixa patente, que a grande preocupação na matéria é o potencial desagregador da numerosa minoria russa não-cidadã por opção que esse diminuto Estado báltico, de independência recente, necessita incorporar para garantir sua própria existência.

Não obstante a legítima preocupação estoniana, o CERD, após o exame do relatório e do diálogo mantido com a delegação que o apresentou, incluiu nas Observações Finais, por insistência de alguns peritos, as seguintes recomendações a que me opus, por reputá-las contraproducentes:

- a) reforma da Constituição a fim de que se permita aos “não-nacionais” (especialmente os russos que não se querem naturalizar) a participação em partidos políticos;
- b) facilidade adicionais para a naturalização dos russos residentes (que não querem aprender o estoniano, nem se interessam pela obtenção da cidadania local);
- c) ações afirmativas no emprego e na educação para os não-cidadãos de língua russa.

Compreendo que na Europa, como na Ásia, a identidade nacional em sentido “herderiano” seja tão forte que os russos da Estônia (e da Letônia) prefiram abdicar de direitos inerentes à cidadania em favor da integridade de sua russofilia. Mas, se eles voluntariamente optam por essa situação, não parece absurdo exigir que o Estado estoniano lhes faça maiores concessões? Ações afirmativas não seriam nesse caso uma deturpação dos objetivos idealizados para a superação de discriminações involuntariamente sofridas?

Mudemos agora da Estônia para a Ucrânia. Também européia e ex-República Socialista Soviética, mas eslava e culturalmente parecida com a Rússia até na língua, a Ucrânia teve seu relatório periódico igualmente examinado pelo CERD no verão de 2006. Inteiramente diferente da Estônia, a começar pelas dimensões – mais de 603.000 km² (é o segundo maior país do continente, logo após a Rússia) e 48,4 milhões de habitantes –, a Ucrânia também tem número elevadíssimo de minorias – 130 nacionalidades –, *reconhecidas e culturalmente protegidas*. Para uma delas, a dos tártaros, que não contam com país no *mapa mundi*, a Ucrânia designou uma “República Autônoma da Criméia”, a fim de reestabelecê-los na península de onde haviam sido deslocados no período stalinista. Contrariamente à não-discriminação que afirma existir no país entre todas as culturas, o próprio relatório registra que os representantes da “minorias nacional” *roma*, de 47.000 pessoas, não a confirmam para suas comunidades. Com relação aos tártaros há também informações não-oficiais de discriminações, inclusive na “República Autônoma”. No que diz respeito a línguas e tradições folclóricas, porém, ninguém contesta a afirmação de que a Ucrânia protege as culturas das minorias, incentivando até uma renascença dos dialetos ciganos, desde que essa proteção não prejudique o ucraniano como único idioma oficial.

Não tenho, sobre a Ucrânia, reparos às recomendações do CERD. Noto, sim, que o multiculturalismo ucraniano, ao contrário do estoniano, preocupa-se criteriosamente em reconhecer as minorias, ainda que não consiga extirpar discriminações contra algumas delas. *Enquanto a Estônia, para garantir a integração evita “separar”, a Ucrânia “separa” oficialmente para integrar*. Ambos os multilateralismos, com características quase opostas, conquanto não assimiladores no sentido da anulação das identidades primárias, são unificadores, porque preocupados, em primeiro lugar, com a manutenção da unidade dos respectivos Estados.

Esse mesmo tipo de preocupação é o que se nota, por outros caminhos, na Noruega. Esta, assim como muitos outros países europeus, seguindo entendimento próprio e recomendação expressa do Conselho da Europa, não inclui em seus recenseamentos os quesitos “raça”, “religião”, ou origem étnica, exatamente para evitar o racismo contra os que se auto-identifiquem como “diferentes” (o que não a impede de reconhecer os *saami* como povo indígena, assim como os judeus, os roma e os etno-finlandeses como minorias nacionais).

Em contraste com os três países europeus aqui mencionados, dois Estados árabes e muçulmanos, Iêmen e Omã, também objeto de exame no verão 2006, em seus relatórios,⁵ negavam por completo existirem minorias em seus territórios. Embora distintos entre si em outros aspectos – o Iêmen é pobre, mas tem instituições liberais, enquanto Omã, mini-sultanato petrolífero, é quase medieval na organização político-social –, ambos afirmavam constituírem sociedades homogêneas, não-discriminatórias porque islâmicas. Não consideravam necessário sequer a adoção de legislação definidora e punitiva da discriminação racial. O Comitê assinalou, em ambos os casos, que os próprios relatórios eram inconsistentes, pois se referiam textualmente a grupos “diferentes” em suas jurisdições (empregados domésticos quase sempre negros no Iêmen; trabalhadores não-árabes em Omã). Exigiu, assim, nas Observações Finais, que prestassem atenção à necessidade de fornecerem informações estatísticas sobre a composição de cada comunidade das respectivas populações em futuros relatórios, assim como de tipificarem no direito positivo a discriminação racial.

De todos os relatórios examinados no verão de 2006, o mais “emocionante” foi da África do Sul,⁶ primeiro daquele país cujo regime, no passado, fora uma das motivações para a própria Convenção. Dele ressaltava, em paralelo a informações sobre ações afirmativas para superar a herança do *apartheid*, a descrição das dificuldades enfrentadas. Entre estas era assinalada, à semelhança do que ainda se observa no Brasil como marca duradoura do escravismo, a persistência de práticas, agora ilegais, associadas a sentimentos arraigados em indivíduos brancos e negros, sendo os preconceitos dos primeiros internalizados pelos segundos. Estes, na África do Sul pós-apartheid, muitas vezes demonstram incredulidade e relutância para se assumirem como “iguais” em dignidade e direitos aos ex-dominadores. Ressaltava também a franqueza com que o governo se referia a discriminações atuais, algumas das quais traduzidas em atos

de terrível crueldade (como os pneus em fogo colocados como “colares” nos pescoços das vítimas), entre os negros, agora cidadãos, e imigrantes igualmente africanos, que acorrem a esse país em busca de melhores condições de vida – e aí agravando as condições sociais.

Quando da adoção das Observações Finais, o CERD acabou realizando, contra os protestos do perito grego e meus, por exigência de apenas dois ou três membros inflexíveis, respaldados na inadvertência dos demais, aquilo que eu considero um dos exemplos mais claros de ação contrária a nossos objetivos. Apesar de a delegação oficial haver salientado a repugnância do governo democrático pela compartimentalização estatística dos negros segundo as etnias, pois essa era a base do *apartheid* para estabelecer os “bantustões”, o Comitê insistiu na recomendação de que a África do Sul descrevesse a composição de sua população de acordo com o recorte étnico. Conforme a vontade dos peritos “ortodoxos”, o Comitê ia exigir quantificação censitária tribal, recordando as Recomendações Gerais IV e XXIV, adotadas para outros contextos. Em função das observações minhas e do colega grego para a especificidade do caso, o conjunto de membros aceitou manter apenas uma recomendação de que o país incluía no próximo relatório “elementos de informação qualitativos” sobre a composição étnica – note-se bem que na África inteira “etnia” não se confunde com “raça” - dos negros, após reconhecer expressamente “as razões históricas apresentadas pelo Estado-parte para não recolher informações desagregadas dos grupos étnicos”.⁷ Mas fez questão de exigir mais adiante, de um país que enfrenta graves problemas para educar e dar trabalho aos 80% de sua população *antes legalmente excluídos da cidadania* (aqui não se trata da metáfora atualmente corrente, mas de exclusão total e jurídica, definida nas leis que compunham o regime constitucional), “informações pormenorizadas” sobre a situação dos povos indígenas (algumas tribos nômades, como a dos Khoisan, recebem essa categorização), sobre medidas de proteção para sua liberdade de movimento e para que as respectivas crianças sejam educadas na língua própria (que não se inclui entre as doze – repito, doze! – línguas nacionais hoje reconhecidas na África do Sul).

Nessas condições, com a miopia de quem confunde regulamentação com norma, não distinguindo entre Recomendações Gerais adotadas por ele próprio como adjutório a seu trabalho para que a Convenção seja efetivamente cumprida, o CERD, concebido como mecanismo propulsor

da igualdade de direitos, corre o risco de transfigurar-se num curador ilegítimo de museus de etnografia, com acervo de peças vivas.⁸

O multiculturalismo “politicamente correto”

Le “politiquement correct” triomphe davantage chez nous dans les idées et les concepts que dans le vocabulaire et les signes: l'idéologie des groupes qui se prétendent dominés est devenue, par le simple effet du vide, l'idéologie dominante.

Alain Minc

Como em geral os males não andam sozinhos, à obsessão diferencia- lista se associa, na ONU como nas sociedades civis, uma aliança não-es- crita entre o multiculturalismo e a moda do “politicamente correto” em sua versão mais inibidora. Não me refiro aqui à recomendação de evitar nomes ofensivos ou adjetivações preconceituosas. Desde que não trans- formada em proibição ridícula de expressões já ou sempre desprovidas de carga ofensiva, ela é condizente com os direitos humanos. Refiro-me à falsa “correção política” que tolhe o discernimento e a ação.

A 68ª sessão do Comitê, em fevereiro/março de 2006, imediatamente anterior àquela acima descrita, teve por tônica, a insistência de alguns peritos muçulmanos, da Ásia e do Magreb, em obter uma condenação normativa às caricaturas de Maomé publicadas na Dinamarca. Apare- cido originalmente no jornal de Copenhague *Jyllands Post* em setembro de 2005, o desenho jocoso de um indivíduo com um turbante em for- ma de bomba havia sido, junto com outros, republicado e difundido alhures. Servindo-se do fato de “discriminação racial” na Convenção abranger a distinção de origem étnica e do entendimento consensual de que a religião costuma ser componente da “etnicidade”, desejavam aqueles peritos que o Comitê enquadrasse os *cartoons* no Artigo 4º, que determina a proibição de propaganda racista.

Tentaram primeiramente obter uma Recomendação Geral como resultado de debate genérico. O debate ocorreu, mas as intervenções, poucas (quase nenhuma de perito “ocidental”), evidenciaram não haver maioria para a interpretação de que as caricaturas em si constituíriam “propaganda racista” num Estado secular. O assunto voltou à baila trazido pelo relator da ONU para o racismo contemporâneo, Doudou

Diène. Convidado a falar para o CERD sobre suas atividades, esse relator, senegalês, já havia condenado os *cartoons* em declaração conjunta com outros relatores. Não surpreendeu, portanto, que ele opinasse dever o CERD adotar “atitude firme” contra tal manifestação de “islamofobia” (sic). Antes sempre louvado, Diène dessa vez teve de ouvir opiniões discordantes, entre as quais a do autor destas linhas, de que ofensa ao islã mais grave e estímulo a posturas anti-islamitas estava sendo a utilização desses *cartoons* por fundamentalistas para instigar o fanatismo. A questão ainda reapareceu em plenário, no último dia de trabalhos, em anteprojeto de Recomendação Geral dentro do chamado “procedimento de urgência”. Se aprovado, o texto teria tornado o CERD o primeiro órgão vinculado ao sistema das Nações Unidas a propor censura de natureza religiosa à liberdade de expressão. O anteprojeto por pouco não foi levado a votação. Como que finalmente despertos da anterior letargia, os “ocidentais” se manifestaram, de tal forma que, dessa vez, todos os não-muçulmanos atuaram. Com pequenas variações, assinalaram a inaceitabilidade de uma Recomendação desse tipo por um Comitê de peritos destinado a proteger a não-discriminação no acesso aos direitos humanos, seculares por definição, não a intangibilidade de personalidade ou dogma de qualquer religião. E os muçulmanos da África subsaariana, de maneira bem pragmática, inteligente e decisiva, apelaram pela retirada do texto em prol da unidade do órgão contra a discriminação racial em manifestações mais concretas.

Não cheguei a achar estranha a postulação dos colegas muçulmanos do Comitê, que se consideravam ofendidos. Afinal, para o islã não existe separação entre Estado e religião, entre a coletividade e o indivíduo, entre o que é público e o privado. A fé a tudo se sobrepõe, não podendo ser relativizada e, menos ainda, abjurada. Por isso, a Arábia Saudita já tivera dificuldades com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, quando de sua proclamação pela ONU, em 1948, e se absteria de aprová-la. Surpreendente foi, sim, no CERD, a hesitação dos peritos norte-americanos e europeus ocidentais (exceto o dinamarquês, *et pour cause*), em silêncio constrangedor no plenário ao longo de 20 dias. Não foram eles, mas nós, os peritos da América Latina, multiculturalistas de origem mais do que na ideologia, junto com alguns colegas asiáticos, que havíamos impedido o sucesso das primeiras iniciativas.

Se nesse episódio o receio “ocidental” de soar “politicamente incorreto” – se é que o medo de seus “peritos” não era de provocarem “terroristas”

– foi, no final, superado, tal não ocorreu em outras ocasiões, algumas até risíveis,⁹ outras incomparavelmente mais graves.¹⁰ A diferença das atitudes atuais do Ocidente comparadas com a resoluta defesa, no passado, do escritor Salman Rushdie, ameaçado por *fatwa* iraniana de morte por causa do livro “Versículos Satânicos”, é indicativa das distorções por que ora passa a luta pelos direitos humanos. É verdade que as “ameaças terroristas” hoje são mais iminentes, variadas e difusas. Mas antes e acima delas as distorções já ocorriam por obra de um certo “multiculturalismo”, que o próprio Ocidente criou.

Agora mesmo, ao ler sobre o assassinato na Itália de uma jovem paquistanesa por seu pai e por seu tio, inconformados com suas roupas e costumes ocidentalizados, e tomo consciência da massa de assassinatos congêneres que ocorre na Europa,¹¹ recordo que já propus ao CERD que deliberássemos sobre o tipo de “multiculturalismo” que deveríamos defender. Se fazia sentido insistir na proteção dos valores das minorias em todas as situações, ou se não seria mais útil dirigir atenção para as ameaças que essa insistência implicava. Se, ao invés de exigir que os países europeus observem estritamente os costumes, religiosos ou não, de cada grupo, não faria mais sentido auxiliar os Estados afro-asiáticos de emigração a orientarem seus cidadãos que vão tentar a sorte no Ocidente sobre a necessidade de adaptar-se a hábitos, leis e vestimentas que podem chocar convicções arraigadas. Se nossas recomendações demasiado “diferencialistas” em favor de minorias imigrantes, além de irrealistas, não seriam contraproducentes, dando azo a reações nefastas. Surpreendentemente para mim, essas insinuações pareceram convincentes para colegas asiáticos (especialmente, o paquistanês e o chinês) e africanos. Não agradaram ao britânico, ao dinamarquês e outros ocidentais “politicamente corretos”. Por isso, e porque realmente é difícil elaborar uma proposta de regra que recomende a flexibilização de outras regras, optei, temporariamente, por deixar de lado a tentativa de obter uma “decisão”. Mas ninguém me obrigará a pensar que estou errado ao formular tais questões.

O relatório de Omã, recém-examinado, reproduz o Artigo 35 da “Lei Básica do Estado”, que estipula: “Os estrangeiros levarão em conta os valores da sociedade e respeitarão suas tradições e costumes.” Alguém poderá dizer que essa lei é incorreta? Que um ocidental que vá para Omã ou outros países islâmicos para ganhar petrodólares tenha o direito de lá fazer caricaturas de Maomé? De exibir ou ser conivente com a exibição das formas de sua mulher ou do umbigo de sua filha ao lado dos trajes

ocultadores das islamitas da terra? E se alguém desejasse copiar essa determinação em algum país europeu, na América do Norte, no Brasil? Não seria imediatamente tachado de direitista ou racista?

Em que pese a insatisfação de Alain Minc com o que ele considera excesso de subserviência francesa aos modismos ideológicos, na epígrafe deste trecho (Minc, 2002:25),¹² houve quem considerasse a França “politicamente incorreta” por adotar, em 2004, a famosa “lei do véu”, que proíbe o porte de trajes ou signos muito ostensivos da respectiva religião pelos estudantes de escolas públicas, logo seculares, francesas. Alguns peritos do CERD, não necessariamente muçulmanos, questionaram-na copiosamente quando da consideração do relatório periódico da França no inverno de 2005. Hoje essa lei, que antes parecia tão controversa, se acha quase esquecida porque aplicada sem problemas. Alguém pode agora dizer que a França, com seus seis milhões de muçulmanos, cujos líderes muitas vezes apoiavam a iniciativa, estava errada ao entender que o porte do véu, nas circunstâncias da época, era um gesto desnecessário, imposto por tutores fundamentalistas das crianças? Que esse gesto poderia dar vazão a atos de agressão racistas?¹³

Problemas e preconceitos a velha Gália tem muitos. Aí estão para prová-los as imagens das revoltas dos subúrbios em outubro/novembro/dezembro de 2005 com milhares de carros queimados. Mas a rebelião era realmente de “minorias imigrantes” em defesa de “valores”? É verdade que as primeiras manifestações tiveram como estopim a morte de jovens franceses de origem magrebina que se escondiam da polícia numa caixa de fios de alta tensão. Mas não seriam esses distúrbios desorientados mais uma explosão social do que racial? Não revelariam elas muito mais a insatisfação generalizada de *citoyens* de um *Tiers état* atual, a classe marginalizada que na afluente, mas demograficamente declinante Europa, é composta de estrangeiros ou cidadãos descendentes da mão-de-obra imigrada?

Conclusões

There must be something midway between the inauthentic and homogenizing demand for recognition of equal worth, on the one hand, and the self-immurement within ethnocentric standards, on the other.
Charles Taylor

Quando vivi na Califórnia, a serviço, no final dos anos de 1990, e mantive contatos freqüentes com as Universidades de Berkeley e Stanford, notei que professores, estudantes e ativistas brasileiros e norte-americanos, de maneira inconsciente, usavam a expressão “multiculturalismo” com igual entusiasmo e significados diversos. Os brasileiros, inclusive do movimento negro, davam ao termo um sentido assemelhado ao de “pluralismo cultural” na interpretação de Giovanni Sartori, segundo a qual “o pluralismo deve a si mesmo a obrigação de respeitar a multiplicidade cultural que encontra; não a necessidade de fabricá-la” (Sartori, 2003:27). Enquanto isso, os norte-americanos todos, *Whites e African-Americans*, haviam adotado e radicalizado a concepção canadense, avessa a misturas ou sincretismos. Não sei qual é a posição predominante no Brasil de hoje. Sei, sim, que é esse segundo tipo de “multiculturalismo”, não o pluralismo de Sartori, que predomina no mundo.

Não pretendo dizer que sou contra a valorização cultural de cada comunidade. Ao contrário, compreendo perfeitamente que o Quebec tenha feito de tudo para proteger sua identidade francófona e que continue a insistir na diferença cultural de ex-colônia da França, para aceitar manter-se na união bilíngüe (hoje quase multilíngüe) de um Canadá voluntariamente membro da Comunidade Britânica. Com algum esforço, consigo entender que o governo da República da Irlanda, hoje dos mais afluentes Estados da União Européia, disponha-se a despende vultosas somas para recriar e difundir o vetusto e quase extinto idioma celta como “língua nacional irlandesa”,¹⁴ num país que sempre foi celeiro de grandes escritores em inglês. Não posso, porém, esperar que a Zâmbia, por exemplo, pobre, composta de várias “tribos”, tenha obrigação de garantir educação gratuita a todas as crianças zambianas nas línguas maternas, além do inglês oficial. Assim como não posso desejar, nem quero, que, em nome de um “multiculturalismo” radical e desumano, a Europa se curve ante tradições do tipo das que levaram ao assassinato da jovem paquistanesa ocidentalizada em Brescia, do diretor de cinema Theo van Gogh em Amsterdam e de outros artistas e militantes que denunciavam violências costumeiras contrárias à universalidade dos direitos humanos em geral, tal como se tem afigurado encolhida diante do fenômeno crescente do neo-nazismo, assumido e organizado em partidos a disputarem eleições.

Minha insistência no CERD é simples: para serem realistas e justas, as observações do Comitê precisam levar em consideração o contexto.

Não que sejamos juizes. Mas, na qualidade de membros de um órgão de tratado, também precisamos adaptar a generalidade da “lei” – no caso, a Convenção de 1965, não nossas próprias Recomendações Gerais – aos casos sempre específicos de cada Estado examinado. Ao fazê-lo, estaremos sendo *multiculturalistas num sentido universalista não-homogeneizante*, na linha da “alguma coisa entre o reconhecimento inautêntico de igual valor e o enquadramento rígido em padrões etnocêntricos”, cogitada por Charles Taylor (para chegar a conclusão diferente) (Taylor, 1994:72-73). Estaremos, em formulação mais ao gosto das discussões multiculturalistas, reconhecendo a existência de profundas diferenças, intrínsecas e extrínsecas, entre as diferenças a serem reconhecidas.

* * *

Poderia terminar aqui este texto. Não quero, porém, parecer estar fugindo ao que mais interessa ao Brasil. Adianto, assim, minha a impressão de que, levado às últimas conseqüências, o “multiculturalismo essencialista”, se aplicado ao povo brasileiro como o CERD pretendia recomendar à África do Sul, não poderia aceitar nossa divisão demográfico-cultural estatística em negros e brancos, ou, como creio que ainda faz o IBGE, corretamente, em negros, pardos, índios e brancos. Tendo em conta que nunca existiu uma única cultura africana, os afrodescendentes brasileiros seriam classificados de acordo com as nações de procedência ancestral, devendo o Estado brasileiro assegurar a cada um educação gratuita na respectiva língua - como hoje fazemos, ou devemos procurar fazer, por justiça compensatória e recomendação internacional, mas não por “multiculturalismo”, com as comunidades indígenas não-aculturadas.

Sejamos “multiculturalistas”, sim, em qualquer dos sentidos integradores, de preferência com modelo nosso. É imprescindível que o Brasil, após tantos anos de lutas do movimento negro contra o branqueamento ostensivo ou disfarçado de nosso povo, continue a dar valor apropriado aos aportes fundamentais das culturas africanas e indígenas à originalidade da cultura brasileira. Nesta se inserem plenamente a capoeira, o candomblé, a macumba, as festas de Iemanjá, assim como as redes de dormir, as comidas típicas do Norte e da Bahia, a feijoada, o bumba-meu-boi e o samba, sem falar na figura histórica de Zumbi e no pioneirismo de Palmares nas lutas emancipatórias nacionais. O fato, atualmente recordado

com intuito provocativo, de o Quilombo dos Palmares também haver funcionado com seus próprios escravos, não diminui seu valor histórico, nem seu simbolismo libertário para os escravos negros do homem branco, escravizados em função da "raça", numa fase em que o escravismo, de bases variadas, era legal e vigente em todo o mundo. Da mesma forma que seria absurdo desconsiderar os atos de resistência e rebeldia dos próprios escravos negros e mulatos, juntamente com as campanhas políticas de brancos e mestiços, no século XIX, para abolir nosso sistema de escravidão anacronicamente prolongado. Com nosso próprio reconhecimento do que somos, teremos mais razão até para exigirmos da comunidade internacional o reconhecimento da diferença brasileira.

Tendo sido negociador convicto de muitas das disposições da Conferência de Durban, sou favorável à adoção de ações afirmativas que ajudem a erradicar discriminações estruturais e preconceitos atávicos, elementos indescartáveis de nossos desequilíbrios. Não sei exatamente que ações são as mais adequadas para consolidar uma classe média negra com influência decisória em nosso país de mestiços, mas entendo que qualquer delas deverá ter destinação social definida.

É fato que as "diferenças" representam um aspecto novo na política brasileira. Acredito, porém, que, para adotar ações afirmativas, o Brasil não necessita tornar-se "racialista" à americana, passando a enxergar tudo pelo viés das "relações raciais". Se tal distorção absurda num país misturado em tudo, menos na distribuição da riqueza, extrapolar as discussões teóricas para instalar-se em nosso cotidiano, o Brasil não estará indo ao encontro de soluções para problemas que atingem em graus particularmente elevados suas grandes "minorias". Estará acrescentando ao conjunto, em pulsão coletivamente suicida, um combustível a mais no fogo de uma caldeira já por demais aquecida, cujas apavorantes borbulhas de efeitos não-seletivos desafiam ostensivamente o Estado, delimitam-se à órbita criminal. Ou, se não se delimitam a ela, extravazam objetivos mais amplos, numa lógica acumulativa bem típica do capitalismo tacanho.



NOTAS:

1. Para quem tiver curiosidade em conhecer um pouco mais desse órgão de tratado que foi o primeiro a ser estabelecido pelas Nações Unidas, ver Lindgren Alves (2005).
2. Insisto na palavra “nocivo” porque, ao contrário do que têm declarado alguns opositores das cotas no Brasil, as medidas especiais tomadas temporariamente com o objetivo de assegurar o progresso de certos grupos raciais ou étnicos, a fim de que possam gozar dos direitos exercidos pelos outros, não constitui discriminação racial, segundo o parágrafo 4º do mesmo Artigo 1º da Convenção (o CERD não se ocupa de diferenças não-raciais a que se aplica também a idéia de “multiculturalismo”, como as de gênero ou orientação sexual).
3. Documentos das Nações Unidas CERD/C/465/Add.1, de 01/abr./05 (Estônia), CERD/C/UKR/18, de 11/mai./06 (Ucrânia) e CERD/C/497/Add.1, de 21/set./05 (Noruega).
4. O reconhecimento oficial de uma minoria na Europa garante-lhe proteção por convenção regional europeia em vigor. Para as demais, internacionalmente, no máximo facilita seu enquadramento nas disposições recomendatórias da Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas, das Nações Unidas, de 1992.
5. Respectivamente, docs. CERD/C/YEM/16, de 21/abr./06 e CERD/C/OMN/1, de 12/abr./06.
6. Documento das Nações Unidas CERD/C/461/Add. 3, de 19/mai./05. Fonte primária importante para o estudo comparativo do racismo em suas manifestações históricas e atuais, esse relatório deveria ser lido por todos aqueles que se interessam pelo tema. Além de trazer informações preciosas, ele comprova o absurdo de alguns novos mitos verbalizados no Brasil (ainda como reação ao ultra-superado mito da democracia racial), de que o racismo brasileiro seria “pior do que o da África do Sul”, precisamente por ser “disfarçado”. Ou de que a colonização portuguesa teria sido racialmente mais nefasta do que a inglesa ou holandesa justamente porque permitia a mistura do europeu com as escravas e “assimilava” o negro e o índio libertos.
7. Reproduzo estes trechos de minhas anotações. Oportunamente, as recomendações serão publicadas no relatório anual do CERD à Assembléia Geral das Nações Unidas.
8. O risco é real, mas risco. Após já seis anos como membro do CERD, eu poderia até citar outros casos em que suas recomendações, em vez de visarem a não-discriminação, dirigiam-se à “proteção cultural” de minorias sem interesse em manter-se “diferentes” (ver nota 1 *supra*). Contudo, apesar desses erros esporádicos, o CERD é, na média, um instrumento útil aos direitos humanos, havendo comprovadamente obtido modificações positivas de legislação e comportamento em diversos Estados.
9. Como aquela em que o CERD decidiu condenar a Austrália pelo nome “Nigger Brown” de um estádio de futebol, batizado em honra de jogador branco falecido,

que utilizava esse apelido inspirado na marca da graxa usada em suas chuteiras, porque a palavra "Nigger", ainda que não empregada contra ninguém, fora considerada ofensiva por um indivíduo de cor (ver Lindgren Alves, 2005:37).

10. Como quando, suponho que por medo de soarem anti-semítas, todos os peritos ocidentais se recusaram a aceitar, em agosto de 2006, uma declaração do CERD sobre a situação no Líbano, em que se condenariam tanto os bombardeios por Israel, como os foguetes do Hizbollah contra cidades israelenses, alertando para o acirramento de preconceitos e discriminações interétnicas que essa guerra já estava provocando.
11. *International Herald Tribune*, 25/ago/06. pp 1 e 4.
12. A quem repugnar a menção desse intelectual francês com posições "elitistas", recordo que ele foi o primeiro a chamar atenção, em análise minuciosamente abrangente, não apenas com frases de efeito, para as características crescentemente "medievais" do mundo pós-Guerra Fria (Minc, 1993)
13. Ver *inter alia* Debray (2004).
14. V. Primeiro relatório da Irlanda, par. 35, doc. CERD/C/460/Add.1, de 24/jun./04, apresentado e defendido perante o Comitê no inverno de 2005.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEBRAY, R. (2004). *Ce que nous voile le voile – La République et le sacré*, Paris, Gallimard.
- LINDGREN ALVES, J. A. (2005). *O Comitê Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial em funcionamento (2002-2005)*. Rio de Janeiro, CEBRI, Dossiê Vol. 2, Ano 4.
- MINC, A. (1993). *Le nouveau Moyen Âge*. Paris, Gallimard.
- MINC, A. (2002). *Epîtres à nos nouveaux maîtres*. Paris, Grasset.
- SARTORI, G. (2003). *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers – Essai sur la société multiétnique*, trad. Julien Gayard, Paris, Éditions des Syrtes.
- TAYLOR, C. (1994). "The politics of recognition". In Taylor, C. *et alii*, *Multiculturalism – Examining the politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- WOLF, S. (1994). "Comment". In Taylor, C. *et alii*, *Multiculturalism – Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press.

A história africana nos cursos de formação de professores. Panorama, perspectivas e experiências*

Anderson Ribeiro Oliva**

RESUMO

Vivenciamos nos últimos anos um importante debate acerca do ensino da História da África. Acadêmicos, professores, alunos e intelectuais participaram, em vários espaços, de experiências bem-sucedidas. Também é clara a tendência de que o reconhecimento das inestimáveis participações dos africanos na formação do patrimônio histórico e cultural da humanidade e da sociedade brasileira passe por uma expansão nos diversos segmentos da educação. Porém, apesar dos dados favoráveis, ao realizarmos um balanço das medidas que já deveriam ter sido amplamente concretizadas para possibilitar a qualificação de professores em estudos africanos, percebemos que muito ainda está por ser feito. Entre as iniciativas existentes, algumas deveriam ser reforçadas: o aumento das pesquisas sobre a história da África; o incentivo às novas publicações e traduções; a introdução de disciplinas específicas nas licenciaturas; a oferta de cursos de pós-graduação; e a modificação dos livros didáticos. No entanto, esses esforços dependem da formação de pessoal qualificado, tanto dos professores (doutores e mestres) que atuam no Ensino Superior, como dos que exercem a docência nos Ensinos Fundamental e Médio. A partir dessa conjuntura, o presente artigo procurou construir um panorama do atual estágio do ensino da história africana nos cursos de Licenciatura em História, além de apresentar uma experiência vivenciada

* Essa investigação recebeu apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/Capes.

** Doutorando em História Social pela Universidade de Brasília-UnB, Professor de História da África da UPIS-DF. É autor de "A África, o imaginário Ocidental e os livros didáticos" (In Pantoja, Selma & Rocha, Maria José (orgs.). *Rompendo silêncios: História da África nos currículos da educação básica*. Brasília, DP Comunicações, 2004). E-mail: oliva@unb.br

com alunos de graduação. Dessa forma, pensamos contribuir duplamente, para a visualização dos problemas e para a construção de soluções.

Palavras-chave: África; História africana; Ensino da História da África; Cursos de Formação de Professores.

* * *

ABSTRACT

History of Africa in the courses of formation of teachers. Panorama, perspectives and experiences

Academics, teachers, students and intellectuals participate, in some spaces, of well-succeeded experiences concerning the education of History of Africa. The recognition of the inestimable participation of the Africans in the formation of the historic and cultural patrimony of the humanity and of the Brazilian society passes for an expansion in many segments of the education. For the qualification of teachers in African studies, some initiatives would have to be strengthened: to increase the research on History of Africa; to incentive new publications and translations; to introduce specific disciplines in bachelor degree; to increase post-graduation courses; and to make changes in the textbooks. The present article tries to construct a panorama of the current stage of the teach of History of Africa in bachelor degrees in History, presenting an experience lived deeply with graduation students. Therefore, the author thinks to contribute doubly for the visualization of the problems and the construction of solutions.

Keyword: Africa; African History; teach of History of Africa; courses of formation of teachers.

* * *

RÉSUMÉ

L'histoire africaine dans les cours de formation de professeurs. Panorama, perspectives et expériences

Universitaires, professeurs, étudiants et intellectuels participent, dans plusieurs espaces, d'expériences réussies relatives à l'enseignement de l'Histoire de l'Afrique. La reconnaissance des inestimables participations des africains à la formation des patrimoines historiques et culturels de l'humanité et de la société brésilienne, passe par une expansion dans les divers seguements de l'éducation. Pour la qualification de professeurs em études africaines,

plusieurs initiatives devraient être renforcées: augmentation des recherches sur l'Histoire de l'Afrique; aides à de nouvelles publications et traductions, introduction de disciplines spécifiques dans les programmes de Licences, offre de cours de spécialisation, et modification des livres didactiques. Cet article a cherché à construire un panorama de l'actuel stage de l'enseignement de l'Histoire africaine dans les cours de Licence en Histoire, en plus de présenter une expérience vécue avec des élèves en faculté. De cette manière l'auteur pense contribuer doublement : à l'éclairage des problèmes et à la construction de solutions.

Mots-clés: Afrique, Histoire africaine, enseignement de l'Histoire de l'Afrique, cours de formation de professeurs.

Recebido em: 30/4/2006

Aprovado em: 5/5/2006



Por que estudar a História da África?

Há algum tempo vivenciei uma experiência inquietante enquanto caminhava pelos corredores da Instituição na qual leciono História da África. Fui interpelado por um pequeno grupo de estudantes do curso de História que desejava esclarecer algumas questões. Seus apontamentos me fizeram refletir acerca das estratégias utilizadas para chamar a atenção dos futuros docentes sobre a importância da história africana, seja para a compreensão da trajetória histórica da humanidade, seja pelo seu fundamental papel no ensino da História. A primeira questão levantada foi mais ou menos a seguinte: "Professor, desculpe pela franqueza. Se existem temas de grande importância sobre a história Brasil ou sobre o mundo contemporâneo que poderíamos conceder maior atenção, por que dedicar tanto tempo para esse assunto. Por que estudar a História da África?".

Recordo-me que durante o primeiro encontro com a turma alertei para a oportunidade que teriam naquele semestre de questionar uma série de informações e referências equivocadas que carregavam acerca da África e dos africanos, além, é claro, de tornarem mais densos seus conhecimentos da trajetória histórica daquele continente. Por isso, encontrar palavras para responder-lhes representou um duplo esforço.

O primeiro foi o de não esmorecer na tarefa do convencimento. Acredito que a cada dia dezenas de professores experimentem isso. Lembrar o que está esquecido, alertar para nossas insensibilidades, afirmar a necessidade de valorizarmos nossa ancestralidade africana. O segundo era lembrar que, se os alunos, em seus cursos de formação, não tiverem a oportunidade de conhecer a história, a geografia, as literaturas, as artes ou as filosofias africanas, não será possível combatermos as imprecisões e incapacidades de nossos olhares sobre os africanos e sobre nós mesmos.

Para atender ao apelo de esclarecimento daqueles futuros docentes iniciei minha resposta articulando alguns dados e reflexões sobre a inestimável e múltipla participação dos africanos na elaboração da sociedade brasileira. Lembrei-lhes também da urgência do combate ao racismo e práticas discriminatórias, não só aqui dentro, mas também àquelas que sofrem diariamente milhares de africanos e afro-descendentes espalhados pelo mundo.

Feito isso, esforcei-me então por convencê-los dos motivos que justificariam a importância da introdução, nos cursos de Licenciatura, de disciplinas que versassem sobre a África. Concentrei-me em dois pontos. Um seria de ordem legal/jurídica, já que, com a publicação dos PCNs, e, posteriormente, da lei 10.639/03, o ensino da história da África nas escolas se tornou obrigatório. E (isso é óbvio!) se temos que ensinar, temos que saber como fazê-lo. O outro motivo, talvez o mais importante de todos, seria de caráter formativo/intelectual. A África possui tantas escolas de pensadores, artistas, escultores, intelectuais e tantas contribuições para o entendimento da construção do patrimônio histórico/cultural da humanidade que é inadmissível simplesmente não estudá-la.

Até então meus argumentos pareciam ser bem aceitos. Porém, outros pontos levantados pelos estudantes serviram de incentivo para elaboração do presente artigo. Alguns jovens partiram de uma correta constatação e me solicitaram um esclarecimento. Segundo eles nenhuma outra Faculdade em Brasília (em meados de 2004) oferecia na grade curricular de disciplinas obrigatórias o curso de História da África. Nessas outras instituições, a disciplina – quando existia – era optativa, ficando sua oferta a critério, disponibilidade e interesse dos docentes. Diante desse quadro, eles perguntaram: “Em que estágio se encontrava a abordagem da África nos cursos de História espalhados pelo Brasil? E de que forma os futuros mestres iriam cumprir a legislação se não apreendessem nada sobre a temática em suas formações acadêmicas?”.

Para estas questões pedi que me concedessem mais algum tempo para respondê-los. Até porque eu precisaria aprofundar uma pesquisa que estava apenas no início e que, sem dados mais concretos, seria apenas a divulgação de meias verdades. Dessa forma, buscando um espaço mais adequado para elucidar aos jovens estudantes (alguns, hoje, já professores) e, ao mesmo tempo, auxiliar o esforço de dezenas de pesquisadores, educadores, técnicos e militantes que defendem a necessidade de abordarmos adequadamente a história da África em nossas escolas, elaboramos o presente texto. Pelo menos seus objetivos convergem nessa direção.

Para deixar mais claro nosso diálogo mental informamos que as nossas intenções com o artigo foram as seguintes: realizar um balanço geral da atual situação do ensino da História da África nos cursos que formam professores de História; apontar para algumas perspectivas e iniciativas que visem minimizar os problemas encontrados (nada de inédito!) e elogiar as soluções em curso; e, por fim, relatar uma das experiências vivenciadas em sala de aula com alunos de graduação e pós-graduação, envolvendo a utilização de recursos cartográficos e apontamentos conceituais. Dessa forma, pensamos contribuir duplamente, para a visualização dos problemas e para a construção de soluções.

Um olhar panorâmico: a África nos cursos de formação de professores de História

Podemos afirmar, sem maiores temores, que um dos principais problemas que atingem o enfoque da história africana nas salas de aula é a formação "inadequada" dos professores que atuam nos Ensinos Fundamental e Médio. Em algumas conversas que mantive com docentes de escolas públicas e privadas constatei que, muitos deles, não abordavam o assunto em sala justamente por não terem sido apresentados à temática anteriormente.¹ O acesso não orientado aos estudos publicados sobre a História da África (nem sempre de boa qualidade) e a insegurança para montar suas aulas eram conseqüências diretas dessa falha. Outros professores, diante da impossibilidade de ministrar todos os tópicos dos programas, consideravam o tema de menor importância, deixando de lado os capítulos sobre a África presentes nos livros didáticos (quando estes existiam é claro).² Também não podemos deixar de mencionar as reconfortantes exceções, com algumas excelentes iniciativas individuais. Mas fiquemos, inicialmente, com os problemas, já que gostamos tanto deles.

O argumento utilizado pelos professores, de que não podiam ensinar o que não aprenderam, nos parece bastante razoável e justo, mesmo que não justifique um imobilismo absoluto. Segundo as informações disponibilizadas pelo INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira) participaram do último Exame Nacional de Cursos (ENC), realizado em 2003, 211 Cursos de História.³ Desses, 68 – ou seja, 32% – ofertavam a disciplina História da África, sendo que a maioria passou a fazê-lo nos últimos cinco anos, e, muitas vezes, apenas no conjunto de disciplinas optativas.⁴

Em relação a este último ponto, mesmo com uma quantidade tão pequena de instituições ofertando a disciplina, acreditamos que um avanço significativo esteja ocorrendo. Para isso basta pensarmos nos dados referentes ao período correspondente as décadas anteriores a 1990. Salvo algumas poucas experiências, como, por exemplo, na Universidade de Brasília (UnB),⁵ a África, recebia diminuta atenção nos Cursos de História. Resta saber, no entanto, se essas disciplinas concedem um tratamento adequado à temática.

E antes que avancemos, apenas para contextualizar a questão anterior, é importante lembrar que nas provas aplicadas pelo Ministério da Educação/INEP para avaliar os estudantes formados pelos cursos de História, tanto em 2002, como em 2003, nenhuma questão fazia referência à História da África. Já no recém criado Exame Nacional do Desempenho dos Alunos (ENAD), a prova de 2005 dedicava uma das quarenta questões à ação colonial européia em África, e não à História da África propriamente dita. Talvez esse esquecimento seja um reflexo dos dados descritos pela Tabela 1.

Tabela 1
Cursos de História Avaliados pelo ENC, 2003

Cursos que não possuíam a disciplina História da África	143	68%
Cursos que possuíam a disciplina História da África	68	32%
Total	211	100%

Fonte: Cursos avaliados pelo ENC/2003, site do INEP, www.inep.gov.br. Sobre a existência ou não da disciplina, levantamento realizado a partir das grandes horas disponibilizadas pelas Instituições em seu sites na internet).

Tal quadro pode ser comprovado pelos resultados de uma investigação elaborada por um grupo de pesquisadores da Universidade de São Paulo (USP) e da Casa das Áfricas – entre eles Denise Dias Barros, Acácio Almeida e Talita Vecchia. A pesquisa realizou (ou realiza ainda) um levantamento sobre as Teses de Doutorado e Dissertações de Mestrado formuladas nas universidades brasileiras sobre temáticas africanas nos últimos quarenta anos.⁶ Considerando as mais diversas áreas de conhecimento ligadas às Ciências Sociais e Humanas (Antropologia, Sociologia, História, Literatura, Economia), os trabalhos acadêmicos não chegavam a três centenas. As teses e dissertações em História correspondem a menos de um quinto do total. Levando em consideração o período enfocado pela pesquisa podemos dizer que são números um tanto “magros”. A princípio, com uma quantidade tão reduzida de investigações, é natural sabermos que nas “Graduações” não encontrásemos pessoal qualificado e interessado em ministrar disciplinas com temáticas africanas, contando com raras divergências.

Mas, diante dessa paisagem pessimista uma outra realidade é estimulante. Nos números levantados pela pesquisa citada houve um aumento significativo das abordagens sobre o continente africano da década de noventa em diante (Almeida & Barros, 2004:42). E, percorrendo alguns Congressos ou Programas de Pós-Graduação, é fácil perceber o crescimento do número de mestrandos e doutorandos desenvolvendo pesquisas com o foco principal em África.⁷ De forma seqüencial, talvez como resultado de uma demanda criada pela já citada lei 10.639/03, várias Universidades vêm realizando concursos para a contratação de professores de História da África.

Na USP, por exemplo, foram três seleções nos últimos anos. Concursos também ocorreram na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na Universidade Federal do Acre (UFA), na Universidade Rural Federal de Pernambuco, na Universidade Federal Fluminense (UFF), na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e na Universidade de Taubaté. Também já tínhamos especialistas espalhados por outras Instituições, como na UnB, na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), na Universidade Cândido Mendes (UCAM), na Universidade Federal da Bahia (UFBA), na Universidade Federal de Sergipe (UFS), na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e na Universidade Federal do Ceará (UFC), entre outras. Acompanhando esse movimento várias faculdades privadas têm se esforçado para incluir

em seus currículos a disciplina. Esses gestos permitirão que uma nova geração de professores venha a se interessar pelas pesquisas em História da África. Os próximos anos serão estimulantes e promissores.

Outro aspecto que nos parece evidente é que, em meio a esse ciclo de crescimento, os incentivos às investigações sobre a África, desenvolvidas nos centros de pós-graduação em História, também devam aumentar. Os órgãos de fomento à pesquisa – como a CAPES, o CNPq, a FAPESP e a FAPERJ, entre outros – precisam estimular a montagem e conceder apoio financeiro às linhas de pesquisa e aos projetos envolvendo temáticas africanas.⁸ Da mesma forma devem ampliar a concessão de bolsas de mestrado, doutorado e pós-doutorado aos estudantes e professores que se dediquem a investigar o continente africano. Isso tem ocorrido com certa regularidade, pelo menos no que diz respeito à concessão de Bolsas para pesquisas desenvolvidas aqui dentro ou em países que mantêm acervos importantes sobre a História da África. Mesmo assim, todos devem estar atentos às condições de pesquisa em solo africano, desde a questão infra-estrutural até o acesso aos arquivos e bases de fontes. Em um artigo esclarecedor, o historiador Marcelo Bittencourt alertou para essas contingências, sem, no entanto, deixar de estimular e apontar para a urgência de tais investigações (Bittencourt, 2004).

Não podemos deixar de acreditar que entramos em uma fase nova com relação ao papel ocupado pela África em nossas universidades e escolas. No final de 2005, como reflexo desses tempos promissores, foi estruturada a primeira Pós-Graduação (mestrado e doutorado) com linha temática totalmente voltada para a especialização em estudos africanos. É o Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, da UFBA.⁹ Se não dedicávamos, até pouco tempo atrás, a atenção merecida pelos Estudos Africanos, aos poucos esse quadro começa a se inverter. Se pensarmos que a presença de mais doutores em História da África nas universidades significa a possibilidade de que novos graduandos, mestres e doutores possam se especializar na área, devemos estimular iniciativas como essa. Só assim, será possível que, daqui a alguns anos, contemos com um número significativamente maior de professores qualificados para abordar com seus alunos a história africana.

Realidade paralela à vivenciada por pequena parcela dos futuros docentes – que encontram em seus cursos de formação disciplinas voltadas ao estudo do continente africano – enfrenta boa parte dos professores já formados. Se em suas graduações eles não tiveram contato com a temática,

é preciso que o Ministério da Educação, as Secretarias de Educação e as Universidades/Faculdades se esforcem para oferecer cursos de Extensão, Capacitação ou Especialização em História da África. A possibilidade de que essas instâncias firmem convênios é de grande teor positivo. Algumas experiências já ocorreram, e, quase todas, foram bem-sucedidas.

Os cursos de Extensão e Capacitação, por serem mais curtos e envolverem menos gastos, já aparecem tanto na versão presencial – sendo os casos vivenciados pela Universidade de Brasília, pela Universidade de São Paulo, pelo Centro Universitário de Campo Grande e pela PUC de Campinas – como na versão à distância – podendo-se citar as experiências fomentadas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e pela ONG Ágere Cooperação em Advocacy, em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad-MEC).¹⁰

No caso dos cursos de Especialização, encontramos iniciativas que chegam próximo de uma década de existência. É a situação do curso oferecido pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes, no Rio de Janeiro. Nos últimos dois anos a UnB, a PUC-Minas e a Universidade Federal de Tocantins também anunciaram o lançamento de suas primeiras turmas. Porém, é preciso que na própria estrutura desses cursos fique clara a diferença e a especificidade de se estudar a História da África, não a resumindo à história do tráfico de escravos ou da escravidão no Brasil. A história e as historiografias africanas merecem atenção particularizada.

Um elemento que não pode ser esquecido, na realização e divulgação das investigações sobre a História da África, são os núcleos de pesquisa ligados às universidades. Muitos Neabs (Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros) têm apoiado estudos sobre temas ligados à escravidão atlântica ou sobre a África, propriamente dita. Mas, os núcleos que optaram por se especializar em África parecem ter um destaque maior nessa tarefa. Possuem papel de relevo os seguintes locais: o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia, fundado em 1959; o Centro de Estudos Africanos, da USP, criado em 1965; e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Candido Mendes (UCAM), aberto em 1973. Esses três núcleos possuem revistas – *Afro-Ásia*, *África e Estudos Afro-Asiáticos*, respectivamente – que há três décadas representam um valioso espaço de publicação para as pesquisas elaboradas por seus membros ou pesquisadores colaboradores. Nessa mesma linha outros núcleos devem ser articulados.

Outro fator central para o aumento do interesse e do acesso às pesquisas realizadas sobre a história da África seria a abertura de linhas de publicação acerca de temáticas africanas por parte das editoras. Nos últimos anos foram lançados no país alguns dos estudos mais importantes na área da escravidão africana, do tráfico de escravos e da formação de um Atlântico Negro, escritos respectivamente por John Thornton (2003), Paul Lovejoy (2002) e Paul Gilroy (2001). Porém, não podemos esquecer que, em boa parte dos casos, apesar de serem edições revisadas e ampliadas pelos seus autores, o corpo maior de seus capítulos refere-se à divulgação das investigações realizadas até o início dos anos 1990. Os novos estudos também merecem atenção, até para que nossos docentes não fiquem desatualizados em relação às pesquisas realizadas no exterior.

Fora os trabalhos considerados de grande relevância em meio aos estudos africanistas (elaborados por pesquisadores não-africanos) seria preciso também atentar para as publicações de autores africanos, sejam eles historiadores, antropólogos, sociólogos ou filósofos. Neste caso, para além dos capítulos publicados na série *História Geral da África*, existem raros textos editados no Brasil, como o excelente trabalho do filósofo anglo-ganense Kwame Appiah (1997). Nem livros que marcaram gerações de estudantes na Europa ou na África, como os clássicos dois volumes da *História da África Negra*, de Joseph Ki-Zerbo (1982), foram traduzidos e publicados por aqui.

Neste sentido, existem algumas obras que deveriam circular com facilidade em nosso mercado editorial. Sem desmerecer ao imenso grupo de pensadores que deveríamos lembrar podemos citar o nome de alguns autores. São eles: Cheikh Anta Diop (1987), considerado um dos principais intelectuais africanos da segunda metade do século XX, e que possui uma vasta e indispensável produção; o filósofo Valentim Mudimbe (1988), elaborador de um extenso e fecundo grupo de estudos acerca do pensamento africano; e o historiador Elikia M'Bokolo (2003), que lançou na França dois renovados livros acerca da história geral da África, e que servem como bons manuais para o Ensino Superior.

Com relação à produção nacional o quadro é um pouco melhor, mas ainda não é satisfatório. Mesmo assim, além das renomadas obras de Alberto da Costa e Silva (1996, 2002, 2003 e 2004), vários trabalhos, frutos de dissertações de mestrado ou teses de doutorado, têm sido publicados por interesses das editoras ou pelos esforços dos próprios autores (Pantoja, 2000; Borges, 2001 e Hernandez, 2002). Além disso, alguns

pesquisadores têm organizado obras de múltiplos autores, em um esforço de divulgar pesquisas temáticas ou de abordagem geral (Pantoja, 2001 e Pantoja e Saraiva, 1999).

Já no que diz respeito ao cotidiano dos professores de Ensino Fundamental e do Ensino Médio, além das iniciativas relacionadas acima, acreditamos que uma das maiores preocupações esteja associada à produção e à revisão dos livros didáticos de História. Partindo do princípio que estes materiais são concebidos para auxiliar a atividade docente e servir como fonte de leitura para os alunos, nos parece evidente que, em relação ao tratamento da África, é preciso realizar uma ampla remodelação de suas abordagens.

Das quase quarenta coleções de História utilizadas no Ensino Fundamental, entre 1995 e 2005, apenas onze incluíram em seus volumes capítulos que tratassem especificamente da história africana (Oliva, 2003 e 2004a). É necessário lembrar que, se compararmos a atual configuração dos manuais com o quadro encontrando há dez anos, houve uma mudança importante, já que até 1995, a África, aparecia como um apêndice da história européia ou do Brasil. A inclusão de capítulos que verssem sobre a história africana, mesmo com limitações, pode ser entendida como uma salutar postura.

Da mesma forma, a elaboração de livros paradidáticos sobre temáticas africanas é outro ponto de grande importância. Alguns já foram editados – sendo traduzidos de autores estrangeiros ou escritos por brasileiros –, e são de boa qualidade. Mas, apesar dos esforços, eles não contemplam a multiplicidade de enfoques e a riqueza de perspectivas que a História da África possibilita (Araújo, 2003; Boulos, 2002; Canepa, 2004; D'Amorim, 1998; Haggard, 2003 e Izabebo, 1997). E, em muitos casos, apesar dos títulos sugestivos, o enredo dos livros se concentra mais na história do tráfico de escravos e na escravidão no Brasil. Acreditamos, no entanto, que a leitura crítica desses materiais deveria ser realizada pelos próprios professores e alunos em sala de aula. Em estudos conjuntos poderiam apontar seus aspectos positivos e negativos e, quem sabe, também juntos, poderiam elaborar pesquisas e reformular os textos utilizados. Tudo, novamente, depende da formação adequada desses professores.

Realizado esse breve (e um pouco lacunoso) olhar panorâmico, me concedam licença para descrever uma das várias experiências vivenciadas

em minhas turmas de História da África. Ela serve como um exemplo a ser melhorado e uma referência possível de aplicação em aulas de introdução à temática.

O uso de mapas e o debate conceitual para uma aula de Introdução aos Estudos Africanos

Por tudo que foi “dito” é fácil deduzir que existe uma distância oceânica entre nossos alunos e a África, e, obviamente, não fazemos referência ao concreto Oceano Atlântico que nos conecta àquele continente. Para minimizar essa invisibilidade, que muitas vezes se transforma em uma visão opaca e falsificada, precisamos fornecer aos olhares dos estudantes referências imagéticas e conceituais adequadas sobre os vários universos africanos.

Se, nos últimos séculos, o Ocidente foi pródigo em elaborar imaginários preconceituosos em relação à África, é necessário inverter esse jogo de representações (Horta, 1991 e 1995, Henriques, 2003 e Stenou, 1998). Nesse sentido acreditamos que, entre outros recursos, o uso de imagens que representem aos africanos e as suas realidades desvinculados da escravidão, do sentido do exótico, da miséria, das doenças, da fome e dos conflitos é de grande valor elucidativo. Atenção! Não negamos a existência desses elementos. Eles marcam indiscutivelmente algumas das faces do continente. Mas é um absurdo reduzir a história da África e das suas sociedades a essas realidades. Elas estão lá, mas não sintetizam a África e nem são exclusividades suas. Esse conjunto de idéias, somado aos silêncios encontrados em nossos percursos escolares, em nada têm contribuído no esforço de combater o preconceito e o racismo dirigidos ao continente africano, às suas populações e aos conjuntos populacionais e culturais afro-descendentes.

Dando continuidade a esse raciocínio poderíamos afirmar que entre as centenas de alunos absorvidos anualmente por nossos Cursos de Licenciatura apenas um número muito reduzido (pelo menos assim acreditamos) carrega um outro conjunto de referências acerca da África, que não o relatado acima. Precisamos, portanto, evitar a manutenção das leituras generalizantes, simplistas e discriminatórias, além de trabalhar com uma perspectiva que permita transformar o papel comumente delegado à África na trajetória histórica da humanidade.

O exercício aqui reproduzido segue nessa direção. Destacamos dois mapas que nos permitem abordar, em uma aula de Introdução aos Estu-

dos Africanos, dois pontos chaves para a compreensão das experiências históricas em África: 1) as diversidades e especificidades que recobrem o continente; 2) o uso de nomenclaturas, conceitos e categorias comuns à historiografia ocidental que são empregados com frequência pela historiografia africana. Apesar dos comentários elaborados estarem relacionados com cada mapa apresentado, esperamos que ao final do exercício a percepção de uma atividade integrada se concretize. Para àqueles que percorrerem as próximas páginas lembramos que críticas e novas sugestões são bem vindas.

As múltiplas Áfricas. Diversidades regionais e singularidades históricas



Mapa 1 – A África por regiões.
(In *Grandes Impérios e Civilizações*, 1995, com adaptações).

Acredito que inicialmente é preciso que chamemos a atenção de nossos estudantes para a abordagem da África como um universo de

múltiplas configurações sociais, políticas, econômicas e culturais, e que, apesar de guardarem elementos em comum, são recortes singularizados pelas suas complexidades. Tenho consciência de que alguns historiadores aqui no Brasil irão discordar desse enfoque. Isso é bom, assim novas propostas surgirão. Porém, em minha preocupação didático-científica, optei por utilizar a perspectiva de dividir a África por regiões, como outros autores já o fizeram.

No mapa 1, que demos o nome de a “África por regiões”, revela-se uma das várias possibilidades de criarmos referências – geográficas, populacionais, históricas, culturais e lingüísticas – para a divisão do continente em áreas.

Em cada um dos espaços destacados¹¹ podemos encontrar uma série de aspectos comuns, vários elementos ligados as suas diversidades internas, além de indicativos de como suas relações com outras regiões foram elaboradas. Mesmo que essas divisões incorram em algumas imprecisões e simplificações,¹² já que as fronteiras estabelecidas não condizem com uma realidade facilmente identificável, elas são valiosas por dois motivos.

Em primeiro lugar elas possibilitam enfatizar as múltiplas faces da África. Migrações, trocas mercantis, apropriações e invenções culturais, trajetórias históricas e estratégias de comunicação encontraram nesses espaços um campo fértil de desenvolvimento. Não esqueçamos que partimos do princípio que a maioria de nossos estudantes chega às universidades não sabendo muita “coisa” sobre a África. Neste caso, é muito provável que tenham em suas mentes velhas referências que resumiam os africanos à seguinte definição: eram negros, divididos em bantos ou sudaneses, e ponto final. A África figurava assim como um continente amorfo e simplório. Dirigir o olhar dos aprendizes de professores para as múltiplas faces africanas parece ser salutar remédio para essa cegueira momentânea.

E, em segundo lugar, abordar cada região especificamente, e evitar um enfoque generalizante e reducionista sobre toda a África, nos parece ser didaticamente mais coerente. Além de treinar ou sensibilizar os olhares de nossos estudantes para a pluralidade africana, facilitamos o trabalho em sala de aula ou nas investigações. Se no estudo sobre a História Contemporânea da África o enfoque recai muitas vezes na trajetória de seus Estados Nacionais (Angola, Zimbábue, Nigéria, África do Sul etc.), o mesmo, obviamente, não ocorre na pesquisa sobre a África no período anterior ao século XIX. Não estou afirmando que estudos de

caso ou recortes específicos não ocorram. Eles, talvez, formem a grande maioria das pesquisas. Apenas aponto na direção de que devemos utilizar alguns marcos (África Ocidental, África Central, África Oriental) para orientar a leitura de textos, a abordagem de características estruturais, e, por fim, as investigações sobre o continente. Diferentemente do que pensavam alguns historiadores do século XIX e início do XX, o continente africano é marcado por intensa diversidade, o que não impede de projetarmos possíveis conjuntos histórico-culturais-geográficos com pontos de proximidade.

O historiador Alberto da Costa e Silva opta por uma divisão em quatro regiões, no que diz respeito à África subsaariana, fundindo o que no Mapa 1 seriam a África Norte-Oriental, Oriental e Central-Oriental em uma só área, chamada de *África Oriental*, e intitulando a África Central-Ocidental de *África Central*. Ele também estabelece uma subdivisão de alguns dos atuais países africanos dentro dessas quatro regiões: *África Ocidental*: Mauritânia, Senegal, Gâmbia, Mali, Guiné-Bissau, Guiné, Serra Leoa, Libéria, Costa-do-Marfim, Burkina-Faso, Gana, Togo, Benin, Nigéria e Níger; *África Central*: Camarões, Chade, República Centro-Africana, Guiné-Equatorial, Gabão, Congo, República Popular do Congo, Angola e Zâmbia; *África Oriental*: Sudão, Etiópia, [Eritreia], [Djibuti], Somália, Quênia, Uganda, Ruanda, Burundi, Tanzânia, Maláwi, Moçambique e Madagascar; e *África Meridional*: Zimbábue, Namíbia, Botswana, África do Sul, Lesoto e Suazilândia (1996:17). Para abranger a todos os 54 países acrescentemos a *África do Norte*: Egito, Líbia, Tunísia, Argélia, Marrocos e Saara Ocidental; a *África Insular Atlântica*: Cabo Verde e São Tomé e Príncipe; e a *África Insular Índica*: Comores, Ilhas Maurício e Ilhas Seychelles.

Alguns dos principais Atlas sobre a História e Geografia da África também seguem uma divisão parecida com esta, apreciando os países dentro de cada conjunto regional, como é o caso do *Atlas National Geographic África* (2005).

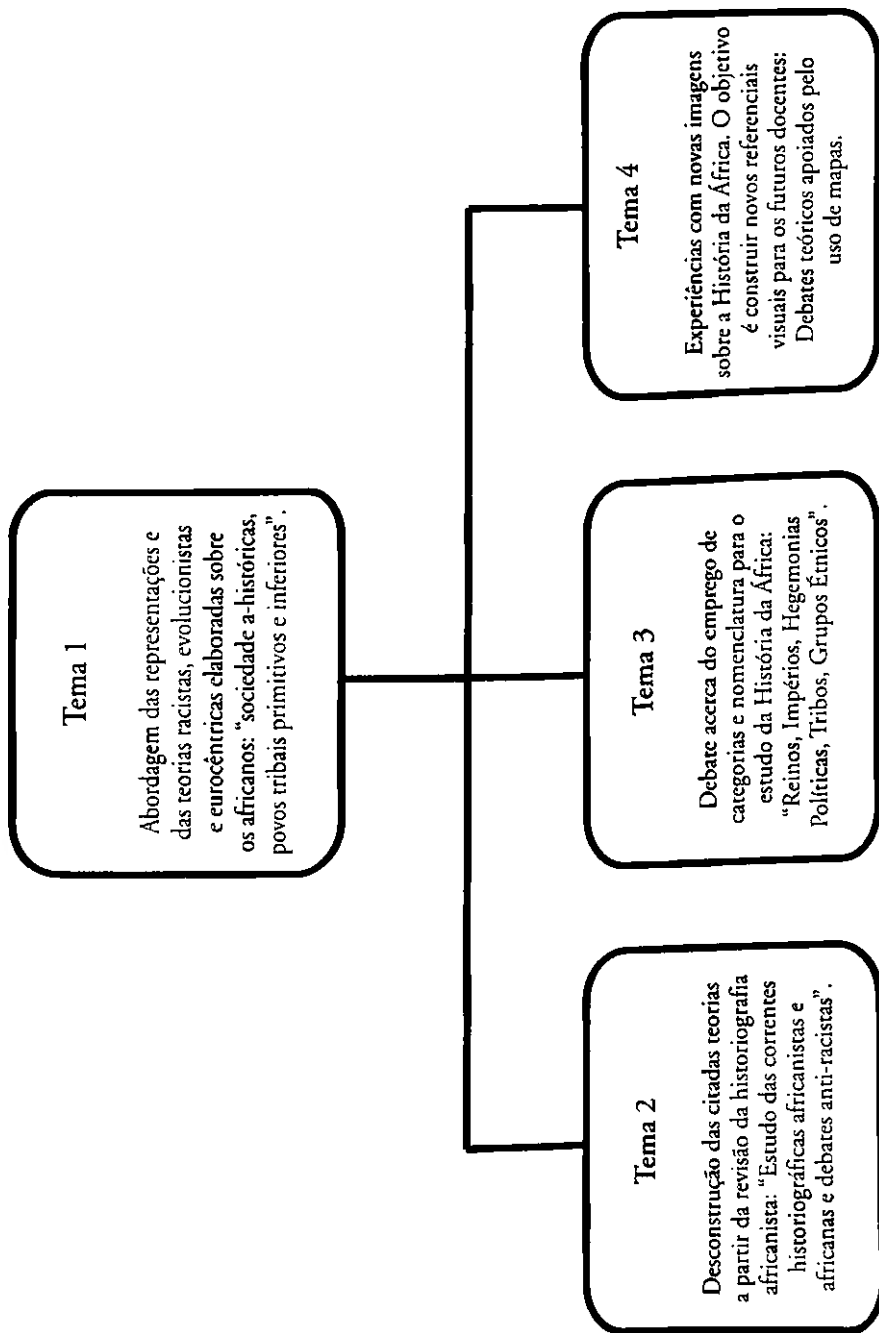
A África entre civilizações, formações políticas e sociedades. O cuidado com os conceitos.

Normalmente, quando apresento o programa da disciplina História da África para os alunos, revelo que certos temas receberão maior atenção,

enquanto outros irão figurar apenas como pano de fundo, ou nem serão tratados. Para justificar minhas escolhas procuro sinalizar para algumas questões teóricas de ordem historiográfica/conceitual e para a abordagem de algumas sociedades, formações políticas, civilizações, espaços e temporalidades que acredito serão elementos de síntese da história africana. Acredito também que outros especialistas em História da África talvez encontrem diferentes soluções e apresentem diversos argumentos para justificar os recortes temáticos e temporais eleitos para serem abordados em seus cursos. Posturas que devem ser respeitadas. Porém, apesar de não passar de opções um tanto arbitrárias, as minhas escolhas de conteúdos, ou as dos outros professores, devem sempre estar cercadas pelos critérios científicos e pela revisão da literatura africanista, tanto dos trabalhos recentes como dos estudos considerados clássicos acerca da História da África. Ou seja, quaisquer que sejam as sociedades ou assuntos estudados é preciso que façamos o obrigatório exercício de apresentar as principais investigações e debates teóricos elaborados sobre as respectivas temáticas, e, acima de tudo, que convençamos nossos estudantes de que esses são objetos de relevância histórica.

Apesar de concordar plenamente com a liberdade da seleção dos conteúdos defendo a necessidade de que nos encontros inaugurais nos preocupemos em instrumentalizar os estudantes no “manejo” de certas categorias e concepções teóricas, o que permitirá o bom desenvolvimento de nossas disciplinas. É preciso que em seus contatos com as fontes primárias ou com a literatura africanista, eles estejam em condições de filtrar e contextualizar as influências de cada época e de aplicar e diferenciar os conceitos e modelos comumente empregados pelos pesquisadores. Abordar a construção/revisão das teorias racistas, evolucionistas e eurocêntricas elaboradas sobre os africanos e contextualizar o uso de certas nomenclaturas deveriam ser pontos comuns das matérias que tratassem da História da África.

As próximas páginas serão dedicadas ao debate de alguns desses pontos. Para facilitar o acompanhamento de nossa iniciativa formulamos um pequeno esquema que pode ser utilizado em algumas aulas introdutórias. Lembramos que não é um modelo, mas sim uma tentativa de explicitar uma das possibilidades de abordar o tema.



Falando de um tempo em que os africanos representavam a transição entre os “anthropoides” e os seres humanos

“Abundam os documentos que nos mostram no negro um typo anthropologicamente inferior, não raro próximo do anthropoide, e bem pouco digno do nome de homem” (Martins, 1905: 88). Essa idéia, expressa nos escritos de um dos principais ideólogos do colonialismo português em África do início do último século, mesmo que não tomada em um sentido geral, revela um das posturas mais recorrentes da intelectualidade europeia do período que se estende dos meados do século XIX até as décadas de 1930 e 1940. Entre um denso conjunto de argumentos que excluíam os africanos da trajetória histórico-cultural da humanidade, as teorias de que as sociedades, na África subsaariana, seriam a-temporais e a-históricas eram as mais compartilhadas pelos historiadores. De acordo com esse pressuposto teórico a ausência de escrita e os padrões culturais dos povos do continente, ditos tradicionais e inferiores, delegariam ao continente uma posição sem importância na História. Só com a ocupação europeia o movimento histórico teria sido iniciado, sendo, portanto, a História dos europeus em África, o único objeto de investigação para os historiadores (Difaila, 1995 e Curtin, 1982).

Um dos sustentáculos principais dessa visão era o argumento de que os africanos seriam incapazes de construir grandes civilizações ou de elaborar qualquer tipo de padrão tecnológico/intelectual/organizacional sofisticado. Às afirmações históricas somavam-se as investigações antropológicas, que serviriam como justificativa científica da ação colonizadora europeia. Ao confirmar a “inferioridade” das sociedades africanas, os antropólogos reforçavam a retórica utilizada pelos defensores da dominação de que a presença europeia em África seria de caráter humanitário e civilizador. Resultado direto desse raciocínio foi o recurso freqüente à denominação de “primitivos”, “selvagens” ou de “tribais” para referir-se às sociedades encontradas no continente. Homogeneizados e simplificados, os africanos, eram tratados como iguais entre si e inferiores em relação aos europeus (Henriques, 2004).

De acordo com essa lógica não seria nada espantoso lembrar que, nos estudos sobre a História Geral ou História das Civilizações, os escritores

simplesmente ignorassem a África Subsaariana, afirmando que ali não teria existido qualquer formação que se aproximasse estruturalmente dos reinos, impérios e civilizações formatados na Europa ou no Oriente. Além disso qualquer referência a expressões políticas mais organizadas eram imediatamente associadas a algum grupo “branco” – europeu, árabe ou do médio Oriente – que tivesse dado sua contribuição aos africanos. Nesse caso, os povos “primitivos” e “selvagens” do continente não teriam condições de – sozinhos – construir grandes cidades ou de elaborar padrões artísticos e arquitetônicos que pudessem ser admirados pelos ocidentais (Lopes, 1995:23; Mudimbe, 1988:45).

Tais concepções, associadas ao descaso pela História da África, que caracterizou por muito tempo grande parte de nossa historiografia, fizeram com que a trajetória histórica do continente africano praticamente não fosse ensinada nas escolas. Muitas vezes ignorada ou simplesmente fundida aos estereótipos – como, por exemplo, a reprodução no imaginário de alunos e professores de uma África que se confundia apenas com o “local de onde vinham os escravos para trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar ou nas minas” – a história africana não aparecia nos programas escolares e nem nos livros didáticos. De certa forma, essa é a imagem que grande parte dos alunos que chegam às nossas graduações carrega sobre a África.

A África no centro da História

Para modificar tais posturas mentais seria importante apresentar nas aulas de História da África parte dos estudos e teses elaborados por vários intelectuais africanos e africanistas na segunda metade do século XX. Fazemos referência principalmente a aqueles que antes, durante e após os processos de independência em África elaboraram vários trabalhos que objetivavam revelar uma história africana marcada pela autonomia inventiva e pela complexidade política/social/cultural, justamente para combater o imaginário preconceituoso existente acerca da história africana (sobre o debate historiográfico ver Birmingham, 1995; Curtin, 1982; Difuila, 1995; Diop, 1987; e Lopes, 1995). A constante citação

das hegemonias políticas africanas,¹³ das complexas organizações sociais e de prósperas civilizações eram pontos em comum em quase todos os textos escritos sobre a África no citado período. A maioria desses autores buscava comprovar a existência de uma rica trajetória histórica e de um quadro diversificado de formações sócio-econômicas espalhadas pelo continente (ver Mapa 2).

Embora esses dados sejam hoje incontestáveis, e tenham inquietado aos racistas em todo o mundo, eles serviram como argumento para a formulação de uma História afrocêntrica que supervalorizava o argumento de que os africanos não só tinham história, mas de que a África seria o berço da humanidade e das primeiras e mais prósperas civilizações humanas (Ki-Zerbo, 1979:9-43; Lopes, 1995).

O uso movidamente ideológico das teses defendidas, a transferência, sem nenhum instrumento adaptativo, das categorias e modelos que regiam a historiografia européia para as explicações acerca das experiências africanas, associadas muitas vezes à ausência de pesquisas científicas para comprovar parte das afirmações realizadas, iriam caracterizar muitos dos trabalhos divulgados neste período. É evidente que não foram todos os intelectuais que submergiram a essa onda ideológica e, por reconhecimento as suas posturas, marcadas por grande rigor científico e seriedade intelectual, citaremos um pequeno grupo que se destacou pelas investigações realizadas: Anta Cheik Diop, Joseph Ki-Zerbo, Théophile Obenga, Sekone Cissonko, Basil Davidson entre outros¹⁴ (Lopes, 1995: 24-7 e Wedderburn, 2005: 136-140).

Voltando aos nossos historiadores ideólogos, parecia que era claro o esforço em concretizar o argumento de que a África era um continente que deveria ter sua história enaltecida pelo fato de ter conhecido, em seu próprio seio, o desenvolvimento de grandes impérios e reinos que não deixariam nada a dever às formações européias. Parece-nos um pensamento – não o da existência das chamadas hegemonias políticas africanas, mas o da apropriação indevida dos valores eurocênticos – tangido por alguns equívocos, ainda mais quando mergulhado em uma substância ideológica.

de que as sociedades africanas se resumiam aos dois grandes conjuntos populacionais de sudaneses e bantos ou de que eram a-históricas. Mas também, não faremos uso da retórica que espalhava aos quatro ventos que a África era importante pelo fato de suas características históricas serem parecidas ou superiores às europeias.

Em busca de uma visão equilibrada, o cuidado com os conceitos

Quando formos apresentar aos alunos as formações políticas africanas ou a existências das milhares de sociedades que habitavam(am) à África, devemos levar em consideração um importante aspecto: o cuidado com a aplicação de modelos, categorias ou conceitos. Apesar de não existir qualquer interdição veemente com relação ao uso de termos como *reino* e *império* para designar às estruturas políticas africanas, é preciso contextualizar o seu emprego para as conjunturas históricas em África.

Que fique claro que não somos contra a citação ou estudo dessas formações políticas ou das grandes civilizações africanas. Elas podem e devem ser abordadas, pois possibilitam a construção de novos referenciais teóricos e imagéticos acerca da África por parte dos futuros professores de História. No entanto, o que não pode passar despercebido, além do esquecimento de outros contextos históricos também importantes¹⁵ é que façamos referência a essas experiências políticas sem que alertemos – com alguns minutos de contextualização e reflexão historiográfica – para o fato de não estarmos falando das mesmas configurações e estruturas que caracterizaram os reinos e impérios europeus ou asiáticos. Não ignoramos a existência em África de organizações políticas ou sociais com semelhanças às de outras partes do globo, mas é preciso que se demonstre e enfatize suas singularidades e especificidades. Se haviam algumas sintonias, as diferenças também eram evidentes.

De acordo com historiador congolês Elikia M'Bokolo, podemos fazer uso de outras categorias para definir essas estruturas e configurações políticas em África, como, por exemplo, a de “hegemonias políticas”. O conceito empregado nessa definição é muito semelhante ao elaborado pelo antropólogo francês Jean-Loup Amselle, chamado de “sociedades englobantes” (1999: 11-47). Ele envolve a perspectiva de que as relações

de poder estabelecidas não se prendiam à questão das fronteiras fixas e da imposição de controle essencialmente centralizado. Os mecanismos das trocas comerciais, o pagamento de tributos, os movimentos de reciprocidade, os graus variados de autonomia e os laços de parentesco poderiam estar envolvidos como variantes chaves dessas formações (ver M'Bokolo, 2003:154-162). Dessa maneira, a França de Luís XIV, não era o Mali de Sundiata Keita, assim como o Reino dos Francos não guarda relação de identidade ou de proximidade absoluta com o Reino de Oyo.

O mesmo alerta serve para a designação das sociedades africanas, que não se organizavam em estados, como *tribais*. Tal denominação, encontrada comumente nos meios de comunicação, nas escolas e no imaginário social brasileiro, desconsidera um intenso debate acerca da utilização dessa categoria – *tribal* – pelas Ciências Sociais e Humanas (Southall, 1997:38-51 e Davidson, 1994:141-145). Diante do grande suporte que as pesquisas antropológicas e históricas já deram sobre o assunto, insistir nessa forma de se referir às sociedades da África não encontra mais uma aceitável justificativa. Sua recorrência sinaliza para uma continuidade das idéias divulgadas pelas teorias que defendiam a suposta inferioridade dos povos africanos perante os europeus, já que, *tribo*, aparece na literatura colonialista com o significado oposto ao de civilização. Ou seja, o termo designaria os grupos “selvagens e primitivos”, portanto, inferiores às sociedades ou às civilizações ocidentais (Henriques, 2004:51-60; Appiah, 1997:155-192).

Muitos professores e alguns autores de livros didáticos, temendo incorrer nesse equívoco, passaram a chamar os grupos que não possuíam formações estatais, ou que não eram incorporados pelos grandes “reinos” e “impérios”, de *nações e países*. Existe aí o mesmo problema. Não que esses termos não possam ser aplicados no entendimento da África – como têm feito boa parte da historiografia. Porém, se forem utilizados nas escolas ou com alunos em formação universitária inicial, devem ser contextualizados.

Por exemplo, ao afirmar que determinado grupo africano, como os iorubás, compunham uma nação ou um país, os professores não devem esquecer que, se nos relatos históricos ou estudos historiográficos encontramos esses termos revestidos de sentidos específicos e claramente diferenciados pelos pesquisadores,¹⁶ para os alunos, embebidos dos signi-

ficados atuais dessas categorias, seria como se falássemos das configurações ou organizações contemporâneas. A Nigéria de hoje é um país, mas os iorubás do século XIX não formavam nada parecido com um país, pelo menos na acepção atual do termo. Ou seja, não criticamos o uso contextualizado do conceito, como boa parte dos historiadores faz. Também não ignoramos o fato de que os cronistas ou viajantes, dos séculos XV ao XIX, o utilizavam livremente em sua tentativa de dar sentido, a partir de suas grelhas e referências européias, àquilo que viam em África. Mas é justamente essa historicidade, marcada por diversos significados ou sentidos, que nos obriga a fazer um uso comedido e justificado de algumas expressões. Se, nos relatos históricos, encontramos nomenclaturas como *país* ou *nação* – o que é freqüente, como foi dito – isso não significa que elas sejam exatamente o que alunos e os professores entendam por esses termos nos dias atuais (Thornton, 2003:255-263).

Parece-nos que uma forma de minimizar o problema é utilizar como referência a nomenclatura *sociedade* ou levar para debate em sala a questão da identidade étnica. Se grande parte das sociedades africanas, organizadas ou não em estados, era formada por diversos grupos é preciso dar visibilidade e faces próprias a esse complexo conjunto de povos. Acreditamos que o debate acerca da etnicidade se torne vital a essa tarefa, mesmo sabendo que o mesmo não está imune às críticas e aos problemas.

Neste caso, compete lembrar que, em um recorte envolvendo os debates acerca dos critérios de identificação utilizados nos últimos dois séculos, encontramos várias referências e tentativas de definir as fronteiras classificatórias e definidoras das sociedades e povos. Entre meados do século XIX e as primeiras décadas do XX, seriam as características biológicas o fator principal para designar e qualificar um grupo humano. Esse juízo foi substituído, a partir dos anos 1930-1940, pelos padrões culturais. Porém, nenhum desses critérios parecia ser suficientemente completo para dar conta das complexidades e flexibilidades que envolviam as formulações de classificação ou identificação das sociedades.

Há alguns anos os cientistas sociais trabalham com alguns instrumentos teóricos mais flexíveis para estabelecer a identificação das sociedades. Falamos da identidade construída a partir dos critérios de auto-declaração e da adscrição, ou seja, um grupo é identificado como X ou Y por se considerar e ser considerado pelas sociedades em contato com ele como tal

(Poutignat & Streiff-Fenart, 1998:55-84; Barth, 1969:129). Este modelo, de mais completa aplicação e também com alguns pontos críticos – como a crítica de que seriam empregados nesse caso os mesmos sentidos da antropologia colonialista –, possibilita o entendimento de que os grupos elaboram ou se apropriam constantemente de novos elementos culturais e reinventam suas identidades com grande frequência.

Um claro exemplo desse comportamento foi comentado pelo filósofo africano Kwame Appiah ao tratar da própria identidade *africana*. De acordo com seus apontamentos ela foi inventada pelos agentes externos à África e só começou a ser incorporada pelas populações do continente a partir do final do século XIX. Quando isso ocorreu, apesar dela conceder alguma uniformidade aos povos africanos, as suas múltiplas especificidades continuaram a ser valorizadas e a demarcar claras fronteiras entre alguns grupos. Ao mesmo tempo, a construção das identidades nacionais englobantes – angolanos, sul-africanos, nigerianos etc. – e da identidade continental – africanos – não foram instrumentos de extermínio das identidades grupais, apesar do esforço de alguns líderes estatais ou ideólogos africanos nesse sentido. Dessa forma a identidade *africana* apenas adquiriu força quando sua formulação inicial foi modificada e apropriada pelos próprios indivíduos ou pelas coletividades que habitavam o continente (Appiah, 1997:243-246).

Parece-nos que um adequado debate e uma razoável apresentação aos estudos africanos devam passar, mesmo que superficialmente, por essas questões. Reorganizar definições, aplicar as perspectivas do relativismo cultural, atentar para os anacronismos e imprecisões históricas são bons exercícios para nossos estudantes de graduação, ainda mais pelo fato de poderem ser reproduzidos em suas futuras aulas nas escolas.

Considerações Finais

Percorridos esses breves apontamentos acredito ter dedicado um pouco mais de atenção à pergunta elaborada por aquele grupo de estudantes de História. Espero também que todos aqueles que se dedicarem à leitura do artigo entendam que ele não é um exercício fechado, muito menos definitivo. Ele possui limitações e pontos a serem polemizados, discutidos, criticados e refeitos. Essa foi minha maior intenção. Não é esse o exercício que devemos realizar cotidianamente em nossas salas de aula?

No que diz respeito ao panorama que ocupou a primeira parte do texto alerto para a velocidade das mudanças. Esforcei-me para contemplar todas as experiências e iniciativas levadas a cabo nos últimos meses. Porém, sei que algumas foram esquecidas ou não foram localizadas. Desculpo-me com essas instituições, pesquisadores e professores. Além disso, registro o fato de que, se muito tem sido feito, muito ainda está por se realizar.

Com relação à segunda parte do artigo espero que tenha sido claro o suficiente para transmitir a mensagem de que é “obrigatório”, nas aulas introdutórias, criar condições para que nossos futuros docentes identifiquem e superem as armadilhas teóricas e os argumentos que lançam sobre a África um olhar pejorativo. Parte fundamental desse exercício consiste na revisão da historiografia africana e africanista e no uso adequado dos conceitos e categorias empregados nos estudos sobre a África. A associação entre a leitura dos textos e o uso de imagens e mapas são instrumentos frutíferos nesses contatos iniciais com a história africana.

É preciso perpetuar o paciente trabalho de reconstrução das referências históricas e imagéticas que nossos alunos carregam acerca da África. Reconheço que nem todos os especialistas nas temáticas africanas irão concordar com meus argumentos. Isso é bom. Que possam reunir esforços para apresentar propostas e novas perspectivas, como alguns têm feito de forma muito competente. Todos sabem que tal esforço é vital para o pensamento científico.

Porém, acima de tudo, fica a expectativa de que o momento vivido em relação ao Ensino da História da África tenha longa vida, e, que nos permita, em um futuro não muito distante, pensar e enxergar a África com outros olhares, menos sobrecarregados de estigmas e preconceitos. Que a África ocupe sua posição ao lado dos outros continentes no esforço de compreender e investigar a trajetória e as realizações da humanidade. Inclusive nas escolas.



NOTAS:

1. Realizaram-se, como levantamento inicial para pesquisa de doutorado desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, um conjunto de entrevistas e a aplicação de questionários para professores de História de algumas escolas da Rede Pública e Privada de Ensino no Distrito Federal. Os dados foram sistematizados e serão apresentados na Tese de Doutorado.
2. No doutorado desenvolvo pesquisa que analisa o tratamento concedido à História da África em livros didáticos angolanos, brasileiros e portugueses. Das cerca de quarenta coleções de livros brasileiros utilizados no Ensino Fundamental (5ª a 8ª série), apenas onze possuíam capítulos que concediam à África um enfoque exclusivo.
3. Ver dados no site do INEP, <http://www.inep.gov.br/superior/provao/default.asp>, acessado em julho de 2005.
4. Para chegarmos a esses dados fizemos uso de dois instrumentos de pesquisa: as informações disponibilizadas pelo MEC, acerca dos cursos avaliados no último Exame Nacional de Cursos (Provão) realizado em 2003, e uma extensa busca pelas grades horárias disponibilizadas por essas instituições em suas páginas da internet. Temos a clara noção das possíveis imprecisões que esse tipo de pesquisa pode guardar, pois alguns sites não estavam atualizados, outros incluíam a disciplina na grade de disciplinas optativas, mas nunca a ofertaram, e, por fim, alguns sites estavam indisponíveis. Apesar disso, a ferramenta utilizada não pode ser desprezada, e ao longo da pesquisa de doutorado iremos procurar complementar as informações coletadas com outros bancos de dados.
5. Em 1986, a disciplina História da África, passou a figurar no currículo compulsório para os alunos. Porém, alguns anos depois, voltou para a lista de optativas. Ver Saraiva (1995:125-136).
6. Pesquisa desenvolvida por Denise Dias Barros, USP, Acácio Almeida e Talita Vecchia, Casa das Áfricas, com o título *Teses e Dissertações sobre o continente africano em instituições brasileiras*, apresentada no VII Congresso Nacional da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil, realizado na Universidade de Brasília em 2004.
7. Congressos como o Luso-Afro-Brasileiro, realizado a cada dois anos em países de língua portuguesa, ou os da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil, têm revelado um acentuado crescimento de pesquisas elaboradas sobre o continente africano. No caso dos Programas

- de Pós-Graduação encontramos alguns bons focos de formação como na Universidade de São Paulo, na Universidade de Brasília e na Universidade Federal Fluminense, entre outros.
8. O CNPq lançou edital no final de 2005 para financiamento para “Propostas de Desenvolvimento de Atividades de Cooperação Científica e Tecnológica, no âmbito do Programa de Cooperação em Matéria de Ciências Sociais para os Países da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (Programa Ciências Sociais-CPLP)”, no total de R\$ 400 mil. Ver Edital 059-2005 (www.cnpq.gov.br).
 9. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos / Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA. Ver <http://www.posafro.ufba.br/>.
 10. Ver, no caso da UFES <http://www.neaad.ufes.br/>; já para o curso oferecido pelo Centro Universitário de Campo Grande, <http://www.unaes.br/extensao/>; para a PUC de Campinas, www.puc-campinas.edu.br/; e do curso da Ágere Cooperação em Adovacy www.ensinoafrobrasil.org.br/portall/.
 11. Não existe um consenso sobre essa divisão. Apresentamos aqui algumas possibilidades abertas pelo tema: a do mapa, com sete áreas, e a elaborada por Alberto da Costa e Silva, com quatro espaços, que, no entanto, podem ser compatibilizadas, como veremos.
 12. Parece evidente que a longa presença temporal das sociedades humanas em África, com suas dinâmicas e trajetórias, impossibilita qualquer esquematização absoluta de identificação das afinidades e características encerradas em um determinado sítio.
 13. A definição desse conceito encontra-se nas páginas seguintes.
 14. A princípio não temos críticas potenciais a todos os historiadores do período, pelo menos com relação ao citado grupo de historiadores e pesquisadores. Eles compõem um grupo diferenciado e de enorme relevância para a construção e difusão da História da África. Porém, outros historiadores conduziram suas pesquisas e escritos a partir de perspectivas ideológicas e tendenciosas (ver Wedderburn, 2005:136-140).
 15. O que causa uma leitura distorcida de certas sociedades africanas e divulga a perspectiva de que os “pequenos” grupos não possuem relevância alguma.
 16. Ver as obras de M’Bokolo (2003) e Thornton (2003).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

O ensino da História da África

- DEVISSE, J. (1994). "Etnocentrismos: como ensinar História em África?". *Recherche Pédagogie et Culture*, nº 46, Mars-Avril, 1980. *Revista Contacto*, Maputo.
- HERNANDEZ, Leila (2005). *A África na sala de aula*. São Paulo, Selo Negro.
- LIMA, Mônica (2004). "A África na Sala de Aula". *Nossa História*, Ano 1, nº 4, fevereiro, pp. 84-86.
- MATTOS, Hebe Maria (2003). "O Ensino de História e a luta contra a discriminação racial no Brasil". In Abreu, Martha e Soihet, Rachel, *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavras FAPERJ, pp. 127-136.
- OLIVA, Anderson R. (2003). "A História da África nos Bancos Escolares: representações e imprecisões na literatura didática". *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, nº 3, set./dez., pp. 421-462.
- ____ (2004a). "A África, o imaginário Ocidental e os livros didáticos". In Pantoja, Selma & Rocha, Maria José (orgs.), *Rompendo silêncios: História da África nos currículos da educação básica*. Brasília, DP Comunicações.
- ____ (2004b). "A África, o imaginário Ocidental e os manuais escolares: representações e imprecisões sobre os africanos nos livros de História em Angola, Portugal e no Brasil". *Anais do VII Congresso Nacional da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil*. Brasília, UnB.
- PANTOJA, Selma & ROCHA, Maria José (orgs.) (2004). *Rompendo silêncios: História da África nos currículos da educação básica*. Brasília, DP Comunicações.
- SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE (2005). *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal 10.639/03*. Brasília, MEC; Secad.
- WEDDERBURN, Carlos Moore (2005). "Novas bases para o ensino da História da África no Brasil". Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal 10.639/03*. Brasília, MEC; Secad, pp. 133-166.

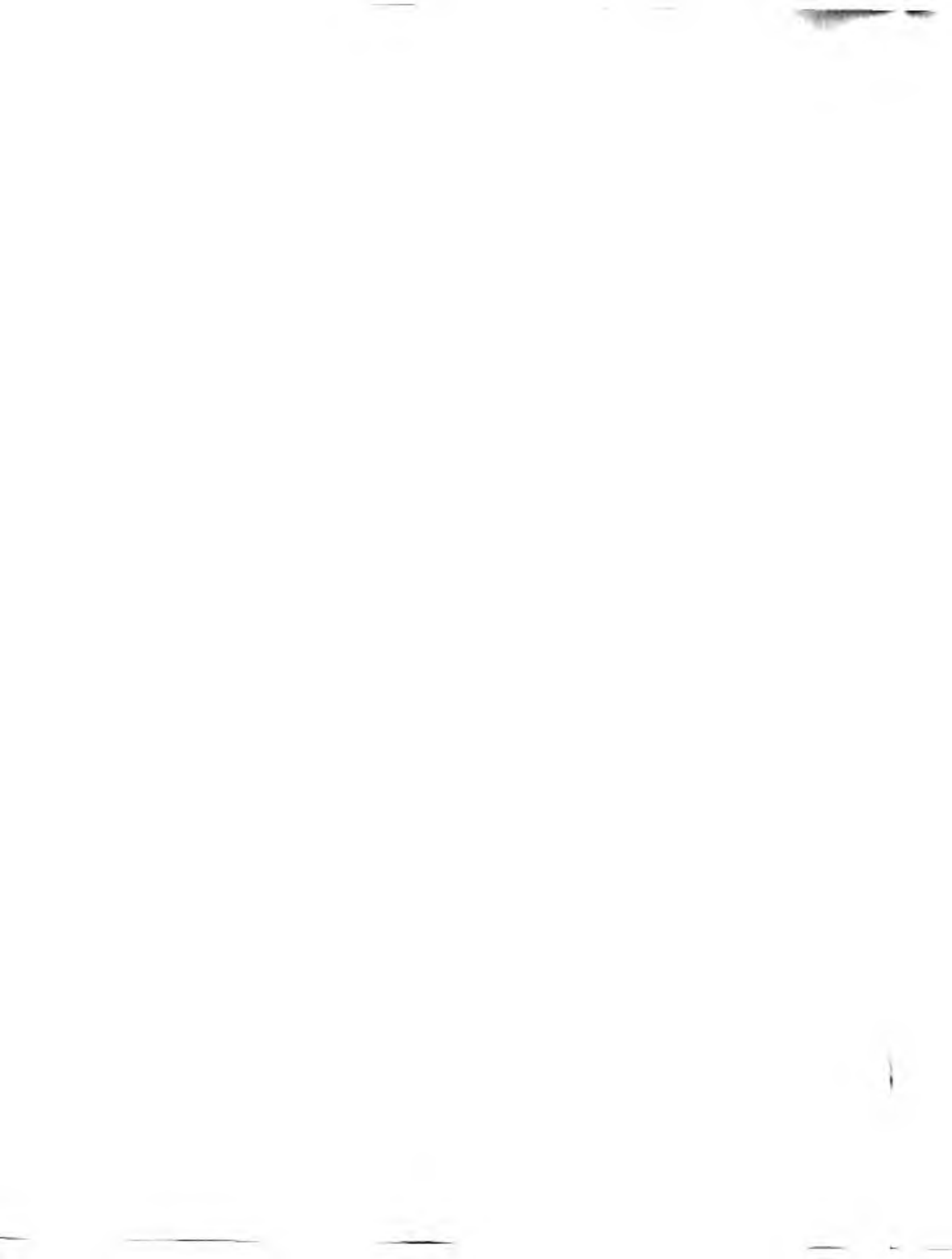
REFERÊNCIAS GERAIS

- ALMEIDA, Acácio & BARROS, Denise Dias (2004). "Teses e Dissertações sobre o continente africano em instituições brasileiras". *Anais do VII Congresso Nacional da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil*. Brasília, UnB.
- AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia (1999). *Au coeur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et État em Afrique*. Paris, La Découverte.
- ANJOS, Rafael Sanzio (2002). "A África, a geografia, o tráfico de povos africanos e o Brasil". *Revista Palmares em Ação*, vol. 1, p. 56-66.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997). *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- ARAÚJO, Kelly Cristina (2003). *Áfricas no Brasil*. São Paulo, Scipione.
- ATLAS NATIONAL GEOGRAPHIC (2005). Madri, National Geographic Society.
- BARTH, Fredrick (1969). *Ethnic groups and boundaries*. Boston, Little Brown and Co.
- BIRMINGHAM, David (1982). *A África Central até 1870*. Luanda, ENDIPU/UEE.
- BIRMINGHAM, David (1995). "History in Africa". *Colóquio Construção e Ensino da História de África*. Lisboa, Linopazes, pp. 31-50.
- BITTENCOURT, Marcelo (1999). *Dos jornais às armas. Trajectórias da contestação angolana*. Lisboa, Vega.
- BITTENCOURT, Marcelo (2004). "Possibilidades e dificuldades da pesquisa em temas africanos". In Pantoja, Selma & Rocha, Maria José (orgs.), *Rompendo silêncios: História da África nos currículos da educação básica*. Brasília, DP Comunicações.
- BOAHEN, A. Adu. (org) (1991). *História Geral da África, vol. VII: A África sob dominação colonial, 1880-1935*. São Paulo, Ática/UNESCO.
- BORGES, Edson (2001). *Moçambique: cultura e racismo no país do Índico*. Rio de Janeiro, Academia da Latinidade.
- BOULOS, Alfredo (2002). *Os africanos e seus descendentes no Brasil*. São Paulo, FTD.
- CANEPA, Beatriz & OLIC, Nelson Bacic (2004). *África: terra, sociedades e conflitos*. São Paulo, Moderna.

- COSTA e SILVA, Alberto (1996). *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- COSTA e SILVA, Alberto (2002). *A manilha e o Libambo. A África e a escravidão, 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- COSTA e SILVA, Alberto (2003). *Um rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- COSTA e SILVA, Alberto (2004). *Francisco Félix de Souza, o mercador de escravos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, EdUERJ.
- CURTIN, P. D. (1982). "Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral". In Joseph Ki-Zerbo (org.), *História Geral da África, vol. I*. São Paulo, Ática/Paris, Unesco.
- D'AMORIM, Eduardo (2003). *África, essa mãe quase desconhecida*. São Paulo, FTD.
- DAVIDSON, Basil & BUSH F. K. (1966). *A History of West Africa*. Garden City, N.Y., Doubleday & Co.
- DAVIDSON, Basil (1981). *A descoberta do passado de África*. Lisboa, Sá da Costa.
- DAVIDSON, Basil (1994). *The search for Africa. A History in the making*. Londres, James Curvey.
- DIFUILA, Manuel Maria (1995). "Historiografia da História de África". *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História de África*. Lisboa, Linopazas, pp. 51-56.
- DIOP, Cheikh Anta (1987). *L'Afrique Noire Pre-Coloniale*. Paris, Presence Africaine.
- DÖPCKE, Wolfgang (org.) (1998). *Crises e Reconstruções*. Brasília, LGE.
- DORIGO, Gianpaolo & VICENTINO, Cláudio (1999). *História do Brasil*. São Paulo, Ática.
- FAGE, J. D. & OLIVER, Roland (1980). *Breve História da África*. Lisboa, Sá da Costa.
- GILROY, Paul (2001). *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro, UCAM/Editora 34.
- GRANDES IMPÉRIOS E CIVILIZAÇÕES (1995). São Paulo, Publicações Don Quixote.
- HAGGARD, H. Rider (2003). *Ela, o mistério no coração da África*. São Paulo, Scipione.
- HENRIQUES, Isabel Castro (2004). *Os pilares da diferença: relações Portugal-África, séculos XV-XIX*. Lisboa, Caleidoscópio.

- HERNANDEZ, Leila Leite (2002). *Os filhos da terra do sol. A formação do Estado-nação em Cabo Verde*. São Paulo, Summus/Selo Negro.
- HORTA, José da Silva (1991). *A representação do africano na literatura de viagens, do Senegal a Serra Leoa (1453-1508)*. *Mare Liberum*, nº 2, Lisboa, pp. 209-339.
- HORTA, José da Silva (1995). "Entre história européia e história africana, um objecto de charneira: as representações". *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa, Linopazes.
- IBAZEBO, Isimeme (1997). *Explorando a África*. São Paulo, Ática.
- KI-ZERBO, Joseph (1982). *História geral da África: metodologia e pré-História da África. vol. IV*. São Paulo/Paris, Ática/UNESCO.
- KI-ZERBO, Joseph (1979). *História da África negra*. II vols. Lisboa, Europa América.
- LOPES, Carlos (1995). "A Pirâmide Invertida – historiografia africana feita por africanos". *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa, Linopazes.
- LOVEJOY, Paul E. (2002). *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- M'BOKOLO, Elikia (2003). *África negra. História e civilizações. Até ao Século XVIII*. Lisboa, Vulgata.
- MARTINS, Oliveira Joaquim Pedro (1905). *O Brasil e as colônias portuguesas*. Lisboa, s.e.
- MOKHTAR, G. (org.) (1983). *História geral da África, vol. II: A África antiga*. São Paulo/Paris, Ática/UNESCO.
- MUDIMBE, V. (1988). *The invention of Africa*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- OLIVER, Roland (1994). *A experiência africana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.
- PANTOJA, Selma (2000). *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília, Thesaurus.
- PANTOJA, Selma (org.) (2001). *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília, Paralelo 15.
- PANTOJA, Selma & SARAIVA, Flavio (orgs.) (1999). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (1998). "O que é um grupo étnico?". *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Editora da UNESP, pp. 55-84.

- SARAIVA, José Flávio Sombra (1995). "África, Brasil e Portugal: vinculação histórica e construções discursivas." *Colóquio construção e ensino da história de África*. Lisboa, Liopazes, pp. 125-136.
- SARAIVA, José Flávio Sombra (1996). *O Lugar da África*. Brasília, EdUnB.
- SOUTHALL, Aidan W. (1997). "The illusion of tribe". In Grinker, Roy Richard & Steiner, Christopher B., *Perspectivas on Africa: a reader in culture, history e representation*. Oxford, Blackwell Publishing.
- STENOUE, Katérina (1998). *Images de l'autre: la différence du mythe au préjucé*. Paris, Seuil.
- THONRTON, John (2003). *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro, Campus.
- TIME ATLAS OF THE WORLD HISTORY (1995). In *Folha de S. Paulo*. São Paulo.



Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos para uma educação intercultural

José de Sousa Miguel Lopes*

RESUMO

O autor parte da caracterização de uma cultura acústica, como a moçambicana para, em seguida, fazer uma análise da importância das línguas maternas, um dos atributos culturais mais significativos de um povo. Para melhor contextualizar a temática que se propõe desenvolver, o autor apresenta em traços bastante gerais, alguns dados históricos, políticos e sociais de Moçambique. Em seguida, indaga em que medida o poder político saído da independência, levou em consideração os traços fortes da oralidade presentes nesta cultura e, de que modo tal política influenciou ou não, o processo de letramento. A adoção da língua portuguesa como língua de ensino e a conseqüente rejeição, por parte do poder político, do estudo, sistematização e introdução das línguas moçambicanas nas primeiras séries, tem contribuído para o agravamento das taxas de analfabetismo e para perdas, quem sabe, irreversíveis das tradições orais, ao mesmo tempo que constitui uma desvalorização das várias culturas étnicas. A solução preconizada estará na introdução de um bilinguismo. Isto implica a transformação da língua de oralidade em língua escrita e a conservação de

* Ex-Diretor Nacional de Formação de Quadros da Educação no Ministério de Educação de Moçambique. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais e Doutor em História e Filosofia da Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

uma língua estrangeira como segunda língua. Esta segunda língua, sendo língua oficial, terá um papel importante em muitas áreas sociais como a comunicação oficial do Estado, os contatos internacionais, etc.

Palavras-chave: Cultura acústica, letramento, intercultural, educação, Frelimo, Moçambique, Memória e História.

* * *

ABSTRACT

The author leaves of the characterization of an acoustic culture, as the mozambican for, soon after, to do an analysis of the importance of the maternal languages, one of the more significant cultural attributes of a people. For better contextualize the thematic that he intends to develop, the author presents in quite general lines, some historical, political and social data of Mozambique. Soon after, it investigates in that measured the left political power of the independence, it took in consideration the strong lines of the present orality in this culture and, that political such way influenced or not, the literacy process. The adoption of the Portuguese language as teaching language and the consequent rejection, on the part of the political power, of the study, sistematization and introduction of the mozambican languages in the first series, it has been contributing to the worsening of the illiteracy rates and for losses, who it knows, irreversible of the oral traditions, at the same time that constitutes a devaluation of the several ethnic cultures. The solution preconized will be in the introduction of a bilinguisme. This implies the transformation of the oral language in writing language and the conservation of a foreign language as second language. This second language, being official language, she will have an important paper in many social areas as the official communication of the state, the international contacts, etc.

Keywords: acoustic culture, literacy, intercultural, education, Frelimo, Mozambique, Memory and History.

* * *

RÉSUMÉ

L'auteur part de la caractérisation d'une culture acoustique, comme le mozambicaine pour, bientôt après, faire une analyse de l'importance des lan-

gues maternelles, un des attributs culturels plus considérables d'un peuple. Pour meilleur contextualize le thématique qu'il projette de développer, l'auteur présente dans lignes tout à fait générales, quelque données historique, politique et social de Mozambique. Bientôt après, il enquête sur dans cela a mesuré le pouvoir politique que emerge de l'indépendance, est rentré la considération les lignes fortes de l'oralité présent dans cette culture et, ce chemin tel politique a influencé ou non, le processus de l'alphabétisation. L'adoption de la langue Portugaise comme langue d'enseignement et le refus conséquent, de la part du pouvoir politique, de l'étude, sistematization et présentation des langues mozambicaines dans la première séries, a contribué à la détérioration de l'analphabétisme et pour pertes, que le sait, irrévocable des traditions orales, en même temps cela constitue une dévaluation des plusieurs cultures ethniques. La solution que nous preconisons sera la introduction d'un bilinguisme. Cela implique la transformation de la langue orale langue et la conservation d'une langue étrangère comme deuxième langue par écrit. Cette langue de la seconde, être langue officielle, elle aura un papier important dans beaucoup de régions sociales comme la communication officielle de l'état, les contacts internationaux, etc.

Mots-clé: Culture acoustique, alphabétisation, interculturel, education, Frelimo, Mozambique, Memoire et Histoire.

Recebido em: 12/10/2006

Aprovado em: 25/11/2006



INTRODUÇÃO

Uma das características mais importantes da comunidade nacional chamada Moçambique assenta no que designo por cultura acústica.¹ Designamos por cultura acústica a cultura que tem no ouvido, e não na vista, seu órgão de recepção e percepção por excelência. Trata-se, no entender de Antonio Viñao Frago, de uma “cultura não linear, mas esférica”.² Numa cultura acústica, a mente opera de um outro modo, recorrendo (como artifício de memória) ao ritmo, à música e à dança, à repetição e à redundância, às frases feitas, às fórmulas, às sentenças, aos ditos e refrões, à retórica dos lugares-comuns – técnica de análise e lembrança da realidade – e às figuras poéticas – especialmente, a metáfora. Sua oralidade é

flexível e situacional, imaginativa e poética, rítmica e corporal, que vem do interior, da voz, e penetra no interior do outro, através do ouvido, envolvendo-o na questão. Nesta cultura, homens e mulheres sabem escutar e narrar, contar histórias e relatar. E isto com precisão, clareza e riqueza expressiva. De um modo cálido e vivo, como a própria voz. São mestres do relato, das pausas e das brincadeiras, da conversa e da escuta. Amam contar e ouvir histórias, tomar parte nelas.

Mas de que modo no pós-independência a política lingüística adotada pelo poder político, levou em consideração os traços fortes da oralidade presentes nesta cultura acústica? Em que medida, tal política influenciou ou não, o processo de letramento?³ Às elevadas taxas de analfabetismo herdadas do período colonial (mais de 95%), vieram somar-se, com o passar dos anos, as preocupantes taxas de evasão e repetência, sobretudo nas primeiras séries da escolarização formal e no processo de erradicação do analfabetismo no seio de jovens e adultos. Diversos estudos têm mostrado que desde a independência, a adoção da língua portuguesa como língua oficial e língua de ensino e a conseqüente rejeição, por parte do poder político, do estudo, sistematização e introdução das línguas moçambicanas nas primeiras séries (ainda que a título experimental), tem contribuído para o agravamento das taxas de analfabetismo. Mas mais do que isso, a rejeição desse rico universo lingüístico, pode estar contribuindo para perdas irreversíveis das tradições orais, ao mesmo tempo que constitui um desrespeito e uma desvalorização das várias culturas étnicas.

O que pode acontecer a longo prazo, se se mantiver tal política lingüística? Não ocorrerão perdas significativas na memória coletiva? Extinguir-se-ão algumas ou uma grande parte das línguas moçambicanas? Em resultado da atual política de homogeneização cultural, não se ampliarão as tensões étnicas, provocando clivagens no tecido social moçambicano?

Que saídas para problemas tão complexos? O que se deverá implantar em termos lingüísticos? Poderá a introdução de um bilingüismo, abrir caminho a uma revalorização da(s) cultura(s) acústica(s) e, conseqüentemente das línguas moçambicanas, sem prejuízo para o fato de que em inúmeras funções, a língua portuguesa continue desempenhando

o papel de língua oficial? Que desenho, para uma cada vez mais efetiva educação intercultural?

Estas são algumas das questões que nos propomos analisar neste trabalho. Mas antes se faz necessário, traçar alguns dados, ainda que de forma breve, sobre quadro geral moçambicano, na ótica da diversidade étnica.

Uma micro-radiografia da sociedade moçambicana a partir da etnicidade

Moçambique foi colonizado por Portugal até 1975, ano em que se tornou um país independente. Composto por cerca de duas dezenas de etnias, algumas delas fazendo igualmente parte de países vizinhos, Moçambique foi enquadrado, tal como as outras colônias europeias, na tática de dividir para reinar, o que tirava força e coesão às populações para enfrentarem a máquina colonial. Revoltas foram sempre sufocadas com êxito, exatamente porque elas não estavam alicerçadas numa perspectiva mais ampla de carácter nacionalista. Só em 1962, com a criação da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) se desencadeia um processo de luta armada de libertação nacional, no qual se estabelece uma plataforma de unidade, congregando no movimento guerrilheiro as várias etnias de que se compunha o tecido social moçambicano, como condição básica para a derrubada do colonialismo.

A Frelimo desencadeou, desse modo, um processo tendente a superar todo o tipo de divisionismos instalados pela empresa colonial em Moçambique: o racismo, o regionalismo, o tribalismo, a opressão da mulher...

Em 1977, dois anos após a independência, num quadro de monopartidarismo, a Frelimo se transformou em partido de tipo marxista-leninista, definindo um projeto de construção do socialismo. Recorrendo novamente ao princípio da unidade, reforçado agora pela premente necessidade de construir a Nação, se silenciaram as diversas culturas étnicas.⁴

Não se podiam fazer referências a *macuas*, *changanas*, *ajauas* etc., mas unicamente a moçambicanos.

A partir dos primeiros anos de independência, o país viu-se mergulhado num conflito armado de vastas e crescentes proporções, primeiro através do regime racista da Rodésia do Sul [atual Zimbábue] e, a partir

de 1981, através do regime do *apartheid*, conflito que, em suas linhas básicas, era decorrente da Guerra Fria que imperava entre EUA e União Soviética, as duas superpotências da época. O conflito, no entanto, teve condições de se perpetuar, chegando a alcançar dimensões trágicas para Moçambique em função do aproveitamento que a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana) fez da componente étnica, como resposta a estratégias de governação equivocadas por parte da Frelimo (poder político demasiado concentrado nas etnias do sul, privilegiamento econômico de algumas regiões, concentração freqüentemente forçada das populações em aldeias comunais, silenciamento e(ou) hostilização das línguas moçambicanas etc.).

Mesmo que partamos do pressuposto de que a componente étnica tivesse sido pouco significativa no conflito que opôs a Frelimo aos regimes racistas que se encontravam junto às fronteiras de Moçambique, será que tal fato nos pode conduzir ao estabelecimento de concepções (sobretudo, as defendidas pelo poder político) que procuram mostrar a inexistência de tal problema em Moçambique?

O processo eleitoral que se seguiu ao término da guerra, evidenciou à exaustão, o aproveitamento que a Renamo fez da etnicidade, para procurar obter dividendos eleitorais.

Com o fim do projeto socialista, está na ordem do dia a questão da democracia, isto é, a dissolução das pretensões de monopólio de um partido e sua substituição pelo exercício constitucionalmente limitado da autoridade e pela competição de partidos no contexto de garantias aos direitos humanos e de cidadania básicos. Nesta ordem de idéias, será que a abertura da economia de mercado no quadro da nova ordem neo-liberal e a democratização do processo de decisão política não excluem e não impedem mutuamente uma à outra, mas ao contrário se reforçam e se complementam?

Algumas marcas peculiares da cultura acústica moçambicana

Uma cultura essencialmente oral, como a moçambicana, praticamente não dispõe de textos. Nesta cultura acústica, os seres humanos aprendem muito e possuem grande sabedoria, mas não estudam. Como reúnem

material organizado para que possa ser recordado? Como se torna possível trazer à memória aquilo que se prepara tão cuidadosamente? A única resposta é: pensar coisas memorizáveis. O discurso oral, de um modo geral, tem na repetição uma de suas marcas mais peculiares. É comum atribuir-se o fenômeno à necessidade de reforçar a informação contida numa mensagem que se desenvolve linear e irreversivelmente na cadeia do tempo e que, por esse motivo, não permite qualquer espécie de revisão, quer por parte do emissor, quer por parte do receptor. Há pois, um retorno constante às palavras ou sentidos-chave, num esforço para evitar a dispersão em relação ao conteúdo fundamental.

Assim, numa cultura oral, para resolver com eficácia o problema de reter e recordar o pensamento cuidadosamente articulado, o processo deverá seguir modelos mnemônicos, formulados para uma rápida repetição oral. O pensamento deve originar-se através de modelos equilibrados e profundamente rítmicos em que, entre outros recursos, a repetição desempenha um importante papel. Nessas culturas, os seres humanos aprendem ouvindo, repetindo o que ouvem, decorando provérbios, mas sem estudar no sentido estrito.

No domínio da poesia oral, de um modo geral, e da africana, mais particularmente, a repetição é uma das suas dominantes, concretizando-se a diversos níveis: ao nível da palavra, do verso e até de grupos de versos, bem como ao nível do sentido, com recurso a palavras diferentes. É, como dissemos, uma característica genérica, que se manifesta na quase totalidade dos gêneros poéticos orais africanos (a poesia panegírica, a poesia elegíaca, a poesia militar e de caça, a poesia lírica, a poesia satírica político-social, a poesia religiosa).

A poesia do moçambicano José Craveirinha apresenta inúmeros exemplos da concretização do princípio da repetição, inspirados nas formas desta poesia oral (Matusse, 1993:105).⁵ Observemos um extrato do poema “Quero ser tambor”:

“Nem rio correndo para o mar do desespero.
Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero.
Nem mesmo poesia forjada na dor rubra do desespero.
[...]

Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra.
Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra.
Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra!”⁶

A poesia oral moçambicana que é cantada ou declamada é, geralmente, antifônica, ou seja, existe uma espécie de resposta de um coro ao solista, sendo desta alternância que a sua *performance* depende. A repetição integral de um ou mais versos pode corresponder à resposta do coro ao mote dado pelo solista, e o mesmo acontece com o refrão.

Uma outra forma de poesia oral é o provérbio. Segundo Holman e Harmon, o provérbio é “uma oração ou frase curta e memorizável, que expressa algo reconhecido como verdadeiro ou que envolve observações acerca de aspectos práticos da vida” (Holman & Harmon, 1986:401). A compressão e concisão que caracterizam o provérbio dependem, em grande medida, do conjunto de recursos estilísticos de que se serve (metáforas, comparações, hipérboles...), o que os torna, quanto à forma, diferentes do discurso ordinário. Esta componente estilística faz do provérbio uma forma muito importante para a literatura oral⁷ africana, pois o seu modelo e as suas técnicas são muitas vezes aproveitados em formas mais elaboradas e mais extensas, como a canção e o conto. É importante notar que os provérbios fazem frequentemente alusão a fenômenos naturais e à vida animal, o que pensamos, se prende com o fato de nesses domínios imperar uma espécie de “perfeição”, uma lógica imanente e funcional diferente dos comportamentos humanos mais instáveis e arbitrários. Em “Terra Sonâmbula”, numa seqüência de frases, o escritor moçambicano Mia Couto procura de forma sintética caracterizar e justificar com base numa pretensa verdade universal a tentação da personagem de abandonar o seu projeto inicial num dado ponto da ação: “As idéias, todos sabemos, não nascem na cabeça das pessoas. Começam num qualquer lado, são fumos soltos, tresvairados, rodando à procura de uma devida mente” (Couto, 1992:44). A narrativa de Mia Couto explora largamente o modelo e a técnica do provérbio nas passagens de caráter reflexivo, sendo este um dos seus elementos marcantes.

Os provérbios não se empregam apenas para armazenar conhecimentos, mas também para comprometer os outros no combate verbal e intelectual: um provérbio desafia os ouvintes a superá-lo com outro

mais oportuno ou contraditório. O seu carácter moralista é um dos aspectos importantes que com frequência incorporam os provérbios.⁸ Eles costumam também ser aplicados na jurisprudência. Na opinião de Ong, os provérbios não são meros adornos da jurisprudência, mas constituem, eles mesmos, a própria lei. “Com frequência recorre-se a um juiz de uma cultura oral para que repita provérbios pertinentes a partir dos quais pode deduzir decisões justas para os casos de litígio formal que lhe são submetidos” (Ong, 1993:42).

Um outro aspecto importante a considerar é o de que na realidade cultural moçambicana, assim como nas sociedades ágrafas em geral, constata-se que é principalmente pelo ato de narrar que é possível manter um elo entre os velhos e os novos e perpetuar a transmissão das vivências e dos conhecimentos antigos.

A narração recorre à *fórmula*, instrumento privilegiado das culturas acústicas, nas quais a natureza auditiva e mental das palavras está relacionada não só aos modos de expressão e produção cultural, mas aos processos de transmissão e aprendizagem. O que se pode lembrar depende de formas mnemônicas, nas quais o ritmo ajuda à lembrança e toda a experiência é intelectualizada mnemonicamente (Goody, 1977:112-128). O conceito de fórmula a que nos estamos referindo, configura uma seqüência de elementos, um esquema organizador, característico das formas orais e que sobrevive nas culturas escritas. A fórmula é aqui entendida, sobretudo, como um procedimento mnemotécnico, um quadro estrutural, um meio de ligar elementos que sem o apoio da escrita seriam mais dificilmente memorizados para sua transmissão e difusão. Foi a fórmula, historicamente, um instrumento de construção e transmissão de obras verbais, apoio à memória social e histórica dos povos sem escrita (Goody *apud* Le Goff, 1984:12).

No entanto, a memória acumulada e transmitida nas sociedades sem escrita com apoio da fórmula, não era uma memória “palavra a palavra”, uma memorização exata. Nestas sociedades, a memória social parece estar mais baseada numa reconstrução criativa do que na memória mecânica.

Adélia Bezerra de Meneses afirma que “não podemos esquecer da carga corporal que a palavra falada carrega. Na narrativa oral, a Palavra é corpo: modulada pela voz humana e, portanto, carregada de marcas

corporais: carregada de valores significantes” (Meneses, 1989), dentre os quais se destaca o triunfalismo. Segundo Ong, as culturas orais estimulam o triunfalismo, que na atualidade tem tendência a desaparecer à medida em que as sociedades que alguma vez foram orais se voltam cada vez mais para a palavra escrita (Ong, 1993:50). Tal triunfalismo deixou suas marcas bem vincadas no discurso político das lideranças moçambicanas que, embora já estivessem incorporadas no universo letrado, no fundo, refletiam de algum modo esse passado recente ainda muito vinculado à tradição oral. Assim não era surpreendente a utilização de palavras de ordem onde imperava, soberana, a marca do triunfalismo. A título de exemplo, na elaboração pelo Partido Frelimo e Estado moçambicano do plano de desenvolvimento para a década emergiu a palavra de ordem “1980-1990: década da vitória sobre o sub-desenvolvimento” ou quando perante a ameaça de invasão do exército sul-africano, o presidente Samora Machel discursava num comício e afirmava peremptório (cito de memória): “Que venham! Que venham! Cada palmo de terra será uma tumba para o invasor”.

A língua como patrimônio cultural

A língua escrita e falada de um povo é possivelmente seu mais importante atributo cultural. A política colonial portuguesa, entanto que instrumento de um grupo mais poderoso, foi utilizada sistematicamente para dominar o povo moçambicano. A política linguística, da mesma forma que outras políticas, foi usada como instrumento de dominação, fragmentação e reintegração dentro de uma estrutura política dominante. Assim, utilizando a língua portuguesa como instrumento de dominação, não é de surpreender que as línguas moçambicanas tivessem sido ignoradas, quando não hostilizadas pela ordem colonial.

Com a independência de Moçambique ocorrida em 1975, o novo poder político vai utilizar a língua portuguesa como língua de unidade nacional, procurando fazer dela, não um “instrumento de dominação, mas, ao contrário, um instrumento de libertação”. Se é pacífico aceitar como correta esta estratégia, dado que nenhuma das línguas moçambicanas tem uma cobertura territorial tão avassaladora que pudesse instituir-se como língua nacional, já nos parece contudo bastante controversa, ou

no mínimo problemática, a política lingüística que foi adotada face às línguas moçambicanas. Com o falacioso argumento da falta de quadros e da incipiente codificação das línguas moçambicanas, o poder político, acabou por outras vias, dando continuidade à política lingüística colonial. Ou seja, não só as línguas moçambicanas foram igualmente ignoradas, quando não hostilizadas, em nome da coesão nacional que era preciso criar e desenvolver, como também poucos ou nenhuns esforços foram feitos para preservar e desenvolver as riquíssimas potencialidades da tradição oral, encarada esta, por um lado como suporte de toda a memória de um povo que era preciso ser resgatada e, por outro lado como sustentáculo importante ao aprendizado da língua portuguesa.

Não deixa de ser preocupante que em Moçambique, inúmeras pessoas, incluindo professores, que vivenciaram a época colonial, dificilmente consideram como um problema a política lingüística seguida pelo país após a independência. Elas sustentam com toda a segurança que todos os alunos são perfeitamente capazes de aprender o português, se ele for ensinado de forma adequada. Pensam que tudo o que se diz das línguas maternas tem uma função apenas no desenvolvimento das respectivas culturas, mas deve superar-se a questão da língua de ensino, que somente pode e deve ser em português. Para elas, a necessidade de aprender português é absolutamente urgente e incompatível com todas estas discussões secundárias. É difícil convencê-las de que outra perspectiva pode ser mais eficaz, pois suas próprias experiências de vida parecem provar o contrário.

O problema é que esta perspectiva pressupõe um contexto de dominação colonial que conseguiu um certo êxito com uma minoria que não tinha outra saída senão sacrificar sua identidade. Este contexto simplesmente não existe mais, e não pode ser restaurado por decreto. Tecnicamente, sem dúvida funcionou porque não estava obrigado a assumir a reprodução de uma sociedade e de uma cultura plural: poderia simplesmente explorá-la no singular, quer dizer em português.

Some-se a isto a questão da etnicidade, configurada em Moçambique pela existência de mais de vinte etnias, com as suas línguas e culturas, para se ter um quadro da importância que essa problemática tem na atualidade, forte e crescentemente marcada por conflitos reais (muitos deles tendo degenerado em verdadeiras "limpezas étnicas") ou latentes.

Em Moçambique não devemos esquecer que a guerra civil, que após a independência fustigou os moçambicanos durante mais de uma década, foi fortemente marcada pela etnicidade. Se hoje tais conflitos parecem estar sob um relativo controle, avolumam-se indícios de que essas tensões étnicas poderão deixar sua latência, explodindo de forma mais violenta e incontrolável quando e onde menos se espera. Se, em vários domínios, não forem levadas à prática políticas que objetivamente garantam o reconhecimento à diversidade cultural existente no tecido social moçambicano, estarão criadas as condições para a eclosão de tais conflitos. Uma dessas políticas é precisamente a política lingüística que, ao mesmo tempo que institui a língua portuguesa como língua oficial, deve lançar mão de todos os meios para estudar, pesquisar e desenvolver a riqueza e diversidade lingüística presente em Moçambique.

As pressões mundiais em favor da assimilação têm um efeito drástico sobre as línguas. Existem hoje no mundo entre cinco e vinte mil idiomas, cada um dos quais reflete uma visão singular do mundo, um padrão de pensamento e de cultura. Porém, muitas dessas línguas encontram-se em perigo de extinção em um futuro próximo, seja pela falta de crianças que as utilizem, seja pelo seu abandono em favor de idiomas metropolitanos, cujos locutores são culturalmente agressivos e economicamente poderosos. Muitas línguas já estão moribundas, e alguns especialistas sugerem que talvez 90% dos idiomas hoje falados estariam extintos no próximo século (Wurm, 1995).

Essa perspectiva representa uma dilapidação de recursos tanto quanto a extinção de espécies animais ou vegetais. Cada língua falada no mundo constitui uma forma singular de considerar a experiência humana e o próprio mundo.⁹ Muitos idiomas desapareceram no curso da história humana. Eles não podem ser mantidos vivos artificialmente por decreto governamental ou por interesses folclóricos, mas tão-somente como resultado da escolha consciente de seus locutores.

Todas as línguas são iguais no sentido de que constituem um instrumento de comunicação; toda língua tem o mesmo potencial como língua mundial. A concretização desse potencial depende das oportunidades que são dadas a cada uma delas. Antigamente, acreditava-se que os idiomas eram como criaturas vivas: nasciam, cresciam, declinavam e morriam. Porém, esse quadro é falso: as línguas são plena e simultane-

amente instrumentos e resultantes das sociedades que as empregam ou que as abandonam. O destino de toda língua resulta do ambiente social e político, em particular das relações de poder.¹⁰

A diversidade linguística é, portanto, um patrimônio precioso da humanidade; o desaparecimento de qualquer idioma implica o empobrecimento da reserva de saber e a perda de instrumentos para a comunicação intra e intercultural. Não estará Moçambique contribuindo para esse empobrecimento e quiçá mesmo para o desaparecimento de seus idiomas? Estará sendo devidamente compreendido o perigo que representa o empobrecimento do pensamento moçambicano resultante da extinção de idiomas?¹¹

Letramento: reforço ou silenciamento da memória coletiva?

Um dos problemas da história da memória é a discrepância entre o que a história feita pelos historiadores (a história erudita) possa dizer de um acontecimento passado e as percepções que prevaleçam no mesmo momento no seio de uma sociedade, num tempo e num local determinados, e que certamente têm um peso infinitamente maior. A história da memória é um excelente exercício crítico e permanente a realizar pela história erudita como forma de evitar a ilusão nefasta que consiste em acreditar que os historiadores são os depositários da verdade histórica. A história, nunca é demais lembrá-lo, pertence, sobretudo, àqueles que a viveram e que ela é um patrimônio comum que cabe ao historiador exumar e tornar inteligível a seus contemporâneos.

Se é pacífico aceitar a memória como um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros, essa percepção difere segundo nos situemos na escala do indivíduo ou na escala de um grupo social, ou mesmo de toda uma nação. Se o caráter coletivo de toda memória individual nos parece evidente, o mesmo não se pode dizer da idéia que existe uma “memória coletiva”, isto é, uma presença e, portanto, uma representação do passado que seja compartilhada nos mesmos termos por toda uma coletividade.

Não se deve ignorar a tensão frequente entre as memórias locais e a retórica nacionalista pública, uma tensão que se intensifica quando a “comunidade imaginada” nacional torna-se muito circunscrita. As

comunidades locais, por exemplo, podem-se apropriar de formas materiais de comemoração nacional, como monumentos à guerra, mas não necessariamente de seu conteúdo, submetendo a expressão da memória aos interesses locais.

A escola que nasceu colada à reprodução da cultura, do saber, dos hábitos e comportamentos, ligada aos processos mais imediatos e totais da socialização, não consegue divorciar-se da tradição – biologicamente tão indispensável à espécie humana e tão necessária à sobrevivência e identidade do grupo. Todas as tentativas de converter a experiência escolar num exercício de apreensão lógica, metódica de habilidades e saberes frente ao futuro – apreender para a vida, o trabalho, a cidadania, não conseguiram desvincular a escola dessa função de cultivar a memória do passado.

A escola está intimamente associada à construção de identidades: “tematizar” e explorar os espaços, os objetos, as lembranças corpóreas. A pedagogia escolar na educação básica continua fiel às velhas normas: celebrar o passado, encontrar símbolos dos fatos que se deseja recordar e provocar sentimentos para as crianças aderirem a eles com paixão. Das três potencialidades humanas a serem cultivadas por toda a ação pedagógica (memória, intelecto, vontade), apenas o cultivo do intelecto merecerá a atenção quando se ultrapassa a idade infantil, quando a escola deixa de brincar de ensinar e passa a ensinar.

Não apenas na educação do adolescente e do jovem se perdem as ricas dimensões da evocação do passado. Também na educação básica das crianças, há perdas significantes. As reformas educacionais tendem a impor currículos cada vez mais rígidos, guiados por uma concepção cada vez mais racionalista da educação escolar. O intelecto e o seu cultivo, ou melhor, o adestramento, se impõem sobre as outras potências do espírito, memória e vontade. Uma corrente pedagógica antimemória se infiltra em nome da centralidade do intelecto. Centralidade posta por uma concepção racional: a formação do sujeito racional, de sua autodeterminação racional, da compreensão teórica do real etc.

À memória do passado se contrapõe o conhecimento lógico – antecedentes, determinantes, conseqüências, a busca das causas, das últimas causas. Este conhecimento se legitima como o mais perfeito, o único

conhecimento. Enquanto a memória é relegada à esfera do impreciso, ao mágico, ao imaginário. Daí, ser tolerada, apenas, na primeira infância, no tratamento que a escola dá à recordação do passado; à medida que a criança se aproxima da “idade da razão”, esse tratamento do tempo passado deverá ser descartado. Entre a 4ª e 5ª séries (e, por vezes, antes), se dá esse corte, como é fácil de constatar nos livros didáticos e na própria organização do tempo e do trabalho pedagógico. O conhecimento passa a ser metódico, com lógica, sem emoção e paixão, sem evocação. Contrapõe-se a inteligência à “memória” nos programas escolares, enquanto os psicólogos, como Jean Piaget, demonstram que memória e inteligência, longe de se contrapor, se apoiam mutuamente. E são vínculos primários da codificação e reprodução das relações sociais.

É curioso constatar que, como nos tempos passados, a memória coletiva sofre uma verdadeira revolução documental nos bancos de dados, no computador, torna-se memória eletrônica; ao mesmo tempo, a memória do passado se expande na literatura, na filosofia e na psicologia, destacando dimensões da memória pessoal, do espírito, das emoções e sonhos (do subconsciente). Essa memória não é tratada como um vasto reservatório, ao estilo da memória eletrônica. Nem se situa ao nível do consciente, do dado concreto. Está mais próxima do latente, construído principalmente na infância.

Na última década, falou-se muito dos vínculos entre saber e poder, entre o domínio das habilidades e dos saberes no confronto entre dominantes e dominados. As análises do currículo escolar acentuaram essas dimensões políticas. Entretanto, o discurso ficou reduzido ao chamado saber acumulado e a sua transmissão disciplinada nas séries e disciplinas escolares, nos livros didáticos e na docência dos mestres competentes. Numa visão reducionista, reivindicou-se à escola que ensinasse, chegando a condenar-se as festas e comemorações como tempo perdido – que desvirtuava essa função docente-transmissora e ocupava tempos, escassos, na alienação dos futuros cidadãos conscientes. A escola, em seu “tradicionalismo”, não abandonou o que a constituiu em suas origens mais remotas: cultivar a consciência, o sentimento do passado, da tradição histórica. Co-memorá-los, cantá-los, evocá-los, porque a consciência e o sentimento do passado não é outra coisa senão a consciência do grupo, de cada indivíduo, de sua identidade cultural.

A escola não conseguira fugir a esse papel, que traz como marca de origem, como expressão digital. Poderá sim, recuperá-lo, abrir maiores espaços no cultivo do passado público e privado, tratá-lo com maior competência e, sobretudo, democratizá-lo para que minorias não monopolizem a memória social e com elas destruam as identidades ou as enfraqueçam. Não será uma minoria (no caso moçambicano, sulista) que desde os tempos da luta armada contra o colonialismo português e no pós-independência ocupou altos cargos na cúpula dirigente da Frelimo, quem tem monopolizado essa memória social do povo moçambicano? Será possível pretender captar a história de uma memória nacional unicamente pelo viés de grupos restritos ou de setores da sociedade particularmente sensibilizados pelo passado ou que têm tendência, como o Estado, a propor representações do passado? Que representações dele fazem os grupos mais amplos e mais heterogêneos? Na sociedade moçambicana, de forte tradição oral, os especialistas da memória são os velhos. Eles são a memória da sociedade. Sua importância é de tal natureza que quando um velho morre se costuma dizer que “uma biblioteca desapareceu”. Na luta pela dominação da recordação e da tradição histórica, a escola pode cumprir um papel relevante não abandonando, antes retomando, o peso político e cultural do cultivo da memória do passado tanto coletivo quanto individual. A escola não pode abandonar a força do simbólico, a força da imagem. Todos os nossos sentidos podem despertar lembranças e emoções e é a escola, nas suas origens, uma das instituições mais visíveis de evocação do passado. Mas um passado não institucionalizado, cuja incorporação na escola possa representar a democratização da memória, bem como a possibilidade de abertura de novos espaços de defesa de identidades tidas como marginais: identidades populares, de classe, gênero, etnia.

A escola é determinante na produção das lembranças e no processo de recordação. Se dependesse da experiência e tradição escolar seria difícil cairmos no esquecimento do passado. Todas as culturas têm um conjunto de processos diferenciados de educação da memória. Nas sociedades modernas, a escola se destaca pelo seu caráter técnico, ritual, institucionalizado de educar a memória coletiva mais do que as memórias individuais. O aluno não encontra espaço para que eduque a sua memória étnica, de classe ou de gênero. Na verdade, o que a escola cultiva

não será uma memória coletiva seletiva? Sendo seletiva, não será difícil à escola fugir ao processo de manipulação consciente ou inconsciente que o poder e uns grupos sociais exercem sobre a memória individual, grupal, étnica e de classe? Terá o letramento participado no cultivo da memória coletiva e também nos esquecimentos e nos silêncios de vestígios históricos, reveladores de identidades e de lutas?

O passado não garante o presente e menos o futuro, ao contrário, é mais fácil que o presente e o futuro redefinam o passado e freqüentemente o destruam. O tempo corta e alarga muitos sonhos. As pedras e as marcas num determinado espaço podem permanecer, mas outros tempos e vivências redefinirão seus sentidos. A escola tende a não trabalhar com o presente nem mesmo com o futuro. Mas os caminhos da memória só têm sentido se abrirem as trilhas do futuro.

Letramento, poder e contexto sócio-cultural

A implantação de um sistema escolar ocidental em ambientes de culturas acústicas cria uma situação na qual estas culturas, só pelo fato de não possuírem alfabeto, acabam sendo designadas como inferiores. Além disso, se o sistema escolar utiliza uma língua estranha ao ambiente social, esta situação se agrava. A possibilidade de que alguns sábios nativos realcem a passagem da oralidade à escrita é "copiada" pela introdução de outra língua para o escrito, representando também não somente uma técnica de escrita, mas também todos os diferentes conteúdos e conceitos que uma cultura letrada elabora com a própria força da escrita, e que, neste caso é, além do mais, uma cultura estrangeira. Deste modo, a língua de oralidade fica colocada numa situação de debilidade face às tarefas ligadas às novas condições de duas maneiras: falta o desenvolvimento produzido pela escrita, e falta a continuidade como cultura própria neste processo.

Devido, sobretudo, aos efeitos da guerra que ocorreu em Moçambique durante cerca de uma década e meia no pós-independência, registraram-se migrações em massa do campo para a cidade. Numa escala jamais vista no país, este fenômeno colocou populações deslocadas e dispersas, e suas culturas de origem, num complexo processo de interação. Neste processo, uma das questões mais delicadas é a que diz respeito à língua.

Na verdade, a própria natureza da linguagem resume toda a questão do pluralismo – cada uma das línguas mais faladas representa um modo único de conceber a experiência humana e o próprio mundo. Como toda política, a política lingüística moçambicana, contudo, estará ainda no pós-independência a ser utilizada como instrumento de dominação, de fragmentação e de assimilação?

No contexto moçambicano, parece-nos ser de fundamental importância uma política lingüística esclarecida em relação à preservação das línguas faladas pelas diversas etnias, para que se lhes possa oferecer, em simultâneo, a oportunidade de ingressarem em uma comunidade mais ampla. Assim, o setor educacional vê-se colocado perante vários desafios. Estarão as escolas moçambicanas a se organizarem, progressivamente, para ensinar várias línguas maternas, em simultâneo com a língua portuguesa – definida pelo poder político como língua de unidade nacional – de maneira a oferecer às pessoas a possibilidade de proceder a escolhas que fortaleçam suas capacidades individuais? Isso equivaleria a elaborar uma forma de educação verdadeiramente intercultural, isto é, que oferecesse às diversas culturas étnicas um lugar melhor não apenas no sistema educacional, mas também na imagem da “cultura nacional” que o país procura adotar e proteger. Essa tese estará ainda encontrando resistência na política governamental, que ainda vê a proposta como uma ameaça à integração nacional?

Na multicultural sociedade moçambicana, a redução dos conflitos internos sociais e culturais depende, no longo prazo, da expansão da base econômica, do crescimento do emprego e da elevação dos níveis de vida. Também é verdade que o processo de desenvolvimento econômico puro e simples pode criar ou exacerbar os conflitos culturais e sociais. Os planos de modernização que envolveram programas ambiciosos de alfabetização e de educação do pós-independência, produziram um grande número de jovens instruídos ou semi-instruídos, muitas vezes sem emprego ou sem a ocupação desejada. As expectativas cresceram mais rapidamente do que as possibilidades econômicas. Isso constituiu um terreno fértil para o descontentamento e a revolta contra certos grupos. A juventude desempregada dos centros urbanos tem sido o participante mais visível e ativo nos movimentos de contestação social e, em Moçambique, à semelhança do que ocorre em outras regiões do planeta, ela terá tendên-

cia a se envolver em possíveis, e porque não, nas previsíveis convulsões etnonacionalistas. Sabe-se que os conflitos resultantes do contato entre diferentes populações em outros pontos do globo têm contribuído para reforçar as identidades étnicas, particularmente quando o processo de migração gera a competição pelo acesso à riqueza econômica, ao poder político e ao *status* social. Isso também ocorre quando existe uma forte noção de etnicidade territorial, na qual certos grupos étnicos se consideram enraizados no espaço físico como “filhos da terra”, ou quando a migração gera bruscas mudanças no equilíbrio demográfico e na mistura entre grupos étnicos, principalmente nas grandes cidades. No caso moçambicano, uma grande parte dos migrantes provenientes de regiões rurais, com suas línguas e costumes, são freqüentemente seduzidos pelas melhores perspectivas de vida nas grandes cidades, aceitam empregos sem qualificação e de baixo nível. A sua sorte se deteriora automaticamente quando as condições econômicas pioram e quando a população local deseja expulsá-los. Uma outra situação pode também ocorrer quando determinados extratos da população (por exemplo, os moçambicanos de origem europeia, a comunidade de origem indiana) na maioria dos casos têm qualificações superiores às da população local, e desfrutam de afluência e prestígio social. Esse contexto pode conduzir a uma situação particularmente amarga e conflituosa, em especial no período imediatamente posterior à colonização e à independência, quando a população moçambicana, anteriormente em posição desvantajosa, ao lograr produzir uma juventude instruída e qualificada, que aspira a assumir profissões em empresas anteriormente gerenciadas ou possuídas pelos colonialistas, procura se substituir a eles. Mais recentemente, a vontade de afastar pessoas que ocupam posições importantes nos setores modernos torna-se particularmente aguda quando o nível do emprego naqueles setores não se expande de maneira suficientemente rápida para incorporar à classe média a população local emergente.

Limites e possibilidades dos programas de ensino em língua materna

Um programa de língua materna como língua de ensino não é necessariamente o melhor programa, se o objetivo é alcançar uma forma de

bilingüismo, isto é, se também queremos promover a aprendizagem de uma segunda língua; e se queremos alcançar um elevado grau de êxito nos resultados escolares em geral. Além disso, é equivocado pretender que o ensino com a língua materna como língua de ensino é sempre a melhor solução. Em nosso entender, tudo dependerá da organização total do programa.

Gustavo Callewaert (s/d:8) procura mostrar, através de um esquema, as várias modalidades de programas que combinam a língua materna com a segunda língua:

Esquema de Programas que Combinam Língua Materna e Segunda Língua				
Nome do programa	Segregação	Manutenção	Submersão	Imersão
Língua de ensino dominante	1ª Língua	(materna)	2ª Língua	Língua
Objetivo do ensino	Dominar 1ª Língua	Bilingüismo	Elite que domina 2ª Língua	Bilingüismo
Objetivo social	<i>Apartheid</i>	Integração	Perpetuar classes sociais	Enriquecimento

Um exemplo de um programa de *segregação* é o que ocorreu nas escolas segregadas para alunos *Ovambo*, na Namíbia, antes da independência. Na escola primária ensinavam-se os alunos em *oshivambo*, com um ensino mínimo da segunda língua (a língua oficial desta época, *afrikaans*, na maioria dos casos). Todo o programa era reduzido, resultava num baixo grau de conhecimento de ambas as línguas e com maus resultados escolares (Callewaert, s/d:12).

Existe um elevado número de casos de programas de *submersão* nos países africanos, nos quais a antiga língua colonial é a língua de ensino, com maus resultados em toda a parte. É o caso de Moçambique, Zâmbia, Guiné-Bissau, entre outros.

Por outro lado, há um número significativo de países africanos que adotaram um sistema de *transição*: durante os primeiros anos, ensinam-se os alunos na sua língua materna para que se adaptem à escola e à cultura escolar, a partir da sua própria língua e cultura. Às vezes, a segunda língua também se ensina como disciplina de forma progressiva. Se isso não é feito, e se o sistema funciona apenas durante poucos anos, estes alunos não são, na realidade, alfabetizados na língua materna. Se, além disso, a língua materna não for ensinada como disciplina durante toda a escolarização, o programa de transição não contribui para o desenvolvimento da língua materna, funcionando apenas como trampolim para a segunda língua e cultura.

Os programas de *transição* devem considerar-se como programas de *submersão*, na medida em que o ensino na língua materna não se desenvolve até a um nível de letramento completo, mas unicamente durante um certo tempo e na medida necessária para se poder dar início ao ensino da segunda língua.

Os programas do Canadá são exemplos de programas de *imersão* com bons resultados, mesmo com minorias que falam uma língua de pouco prestígio. O programa de *imersão* em inglês, para os que têm o chinês e o japonês como língua materna, não impede o desenvolvimento de suas línguas maternas, fato que igualmente ocorre por todo o ambiente social. Mas são línguas de cultura letrada de elevado prestígio em seu ambiente de origem. E conservam este prestígio dentro da comunidade (Callewaert, s/d:12-13).

O que produz a diferença em todos os casos de aplicação dos programas de ensino em língua materna é o modo de organizar o ensino, bem como uma lista dos fatores importantes para levar os alunos a entender, ler e escrever, comunicar e pensar nas duas línguas em nível elevado. Naturalmente, a idade, o sexo, a classe social, a capacidade intelectual e o número de anos e permanência num país têm igualmente uma grande influência. Mas a questão é que estes fatores estão fora do controle da escola, não podendo esta eliminar tal impacto. Somente pode evitar que seu próprio programa aumente as diferenças causadas por estes fatores ou crie novas diferenças. Como não é objetivo deste trabalho tratar de questões amplas visando revolucionar a estrutura da sociedade, mas organizar um melhor ensino para todos na sociedade atualmente existente, pensamos

que um programa escolar deve concentrar-se nos fatores sobre os quais a escola pode influir. Pensamos também que o monolingüismo não é uma solução, dado que isto implicaria, a longo prazo, na destruição da maioria das línguas existentes no mundo. É o que têm feito por todo o lado os modernos Estados-nacionais ocidentais, criando a ilusão de que o monolingüismo é o estado natural de um Estado moderno.

Para que os programas de *manutenção* e de *imersão* tenham êxito torna-se necessário que, paralelamente, existam programas alternativos de modo que os alunos possam escolher livremente estes programas, para os quais se sintam motivados.

É igualmente importante que, o nível de conhecimento da segunda língua de todos os alunos não seja extremamente diferenciado antes de chegar à escola. Caso contrário, o ensino aumentará estas diferenças por estar pouco adaptado ao nível dos alunos de menor conhecimento.

Quanto aos professores, importa que não só tenham uma boa formação como também sejam bilíngües. No caso de não existirem professores com esses dois requisitos, é mais importante que o professor seja bilíngüe do que tenha uma boa formação.

No que se refere aos materiais, é importante que existam materiais didáticos bilíngües e que os conteúdos do ensino estejam sintonizados com a cultura do aluno, mas que possibilitem a abertura a novos elementos de cultura. Não adianta dar prioridade à língua materna se os conteúdos não estiverem articulados com a experiência mental e material do aluno, que esta língua materna em primeiro lugar expressa, e a partir dela, podem entrar outros conteúdos, ligados a outras experiências.

Em absoluto, nada se consegue se o aluno não tiver confiança e não puder atuar por si mesmo. Por isso, o professor deve ser bilíngüe e permitir ao aluno um período de silêncio e de não-escrita na segunda língua, mesmo que se trate de um programa de *imersão*. O professor e os conteúdos devem demonstrar uma valorização positiva dos valores do aluno. Nada se pode fazer se se violenta completamente o aluno, fazendo-o sentir-se inferior e com sentimentos de angústia. Ninguém nega a importância do clima afetivo, mas muitas vezes os conteúdos e a língua de ensino provocam o clima negativo que todos querem evitar.

Para aprender uma segunda língua, o aluno deve dominar sua língua materna no mesmo nível de aprendizagem que o nível definido como ob-

jetivo para a segunda língua. A primeira é um instrumento para aprender a segunda. O tempo utilizado para a língua materna não está perdido, somente aumenta a eficácia de aprendizagem da segunda. Isto implica que o ensino em língua materna e da língua materna deve englobar um conjunto de conceitos, argumentações etc. Não é correto utilizá-la a um nível infantilizado. Isto significa que o aluno deve poder desenvolver sua própria língua materna também no ambiente extra-escolar.

Naturalmente, o ensino da segunda língua deve ter um bom nível com metodologia de segunda língua, mas adaptado ao nível geral e lingüístico dos alunos.

Uma das coisas que muitas vezes falta, são as oportunidades de praticar a segunda língua fora da escola, ou de ter contatos com pessoas para quem esta segunda língua é a língua materna. Nos países da Europa, os alunos, filhos de imigrantes, têm estas possibilidades num grau elevado. Isto explica o fato de muitos alunos com um ensino deficiente na escola, aprenderem sem grandes problemas a segunda língua, ao contrário das mães que se encontram "isoladas" em casa.

Por outro lado, deve-se recordar que esta análise parte do pressuposto que a língua primeira ou materna é uma língua de cultura letrada. A análise se complica se se trata de línguas de oralidade. Exige-se, por tal motivo, que as línguas moçambicanas – línguas de oralidade – possam ser, o quanto antes, codificadas.

Educação intercultural

Cada vez com mais pertinência, parece impor-se uma pedagogia do intercultural, que tenha em conta a diversidade como característica das populações escolares nos dias atuais e se apoie no enriquecimento mútuo dos alunos. Na palavra, o importante, em suma, é o prefixo *inter*: ele indica na verdade que se põe a tônica nas trocas entre os alunos, nas conexões, articulações, comunicações, diálogos, onde cada um se pode beneficiar do outro.

Isto distingue o intercultural do multicultural que indica mais um estado das sociedades (todas elas são doravante, em maior ou menor grau, pluriculturais). Multicultural é um termo estático, que pode muito bem, na realidade cotidiana, traduzir-se pela simples justaposição de culturas

múltiplas no interior duma sociedade, sem comunicação entre elas, cada uma permanecendo fechada o mais que lhe for possível. O intercultural, ao contrário, é movimento e reciprocidade.

Assim, o traço fundamental de uma pedagogia intercultural consiste no seu direcionamento para a alteridade, sua abertura ao outro. O outro também, como eu, é um sujeito (ativo, responsável, dotado de um capital cultural próprio). Uma competência intercultural é, neste sentido, sempre diferente de uma simples competência cultural (o que já não é mau) em que ela é especificamente orientada para um vizinho que é considerado, nestas condições, como um parceiro, isto é, alguém com o qual estabeleço trocas de igual para igual, com o qual coopero, com o qual trabalho em conjunto na perspectiva de benefícios mútuos. O papel do ensino consiste então em organizar, facilitar, e, sobretudo, a otimizar esta troca acordada.

Para que os jovens provenientes das várias culturas moçambicanas possam se situar no mundo, necessitam compreender a função da cultura em geral. Tendo isso em mente, eles devem ser ajudados para que se conscientizem de que nenhuma cultura pode pretender invalidar outra, na medida em que se trata de um processo e, em certo sentido, de uma “linguagem” ou forma e comunicação. É possível, contudo, que uma cultura seja enriquecida com novos conceitos, novas categorias e novos elementos de reflexão; por isso, consideramos de vital importância a adoção de uma visão holística da cultura na esfera educativa. Se as culturas são tão relativas e numerosas como os idiomas, elas são tão operativas quanto esses idiomas. Elas não corporificam a verdade - sequer a verdade do orador. Ao contrário, referem-se às verdades de forma idiomática e alusiva, expressando valores e normas comuns a todos.

As mentes jovens não têm problema com a pluralidade lingüística. Em uma pesquisa recente realizada em 104 países, 31 declararam possuir duas línguas oficiais de ensino, e 15 afirmaram possuir três ou mais línguas (UNESCO, 1991). O desenvolvimento do plurilingüismo desde cedo nas crianças e nos adolescentes, juntamente com a iniciação em sala de aula ao pluralismo de línguas, culturas e religiões nos parece ser uma perspectiva a seguir. Nesta perspectiva, o aprendizado de idiomas não deve limitar-se a simples exercícios lingüísticos; deve proporcionar oportunidades de reflexão sobre outras formas de vida, outras literaturas,

outros costumes. O ensino de disciplinas, tais como história e geografia, também deveria ser reexaminado, por forma a refletir essa exigência. Em vez de concentrar-se em guerras, conquistadores e heróis, por que não apresentar essas matérias aos alunos mostrando-lhes todos os atores da história, os encontros de tradições culturais e as abordagens interdisciplinares? Esse processo poderia conduzir à co-produção de livros didáticos com o objetivo de despertar a consciência da herança comum, da coincidência de valores e de uma visão comum de futuro. Programas de intercâmbio para jovens profissionais (viagens de estudo, estágios, cooperação para o desenvolvimento cultural) poderiam igualmente ser multiplicados; profissionais da educação seriam treinados para ensinar e para estabelecerem exemplos de sensibilidade intercultural.

Os jovens poderiam ser iniciados na noção de complexidade, nos complexos mecanismos de personalidades e culturas, na multiplicidade das formas e dos meios de expressão, na infinita diversidade de personalidades, temperamentos, aspirações e vocações. Apenas por meio da clara compreensão dessa complexidade é possível que apreendam a noção de relações recíprocas.

A educação deveria, portanto, inculcar um certo sentido de relatividade, de diversidade e de tolerância, enfatizando a singularidade da experiência humana, a variedade de culturas e o longo registro histórico das inter-relações dos grupos humanos. A identidade constitui uma referência para o relacionamento e não uma fortaleza. Reconhecer isso implica uma abertura mútua, um relacionamento que é, por definição, uma via de mão dupla. Crianças de grupos minoritários (bem como seus pais) devem ser ajudadas a compreender que o apego mais profundo à riqueza espiritual herdada do passado não exclui a noção de que essa herança possa chegar a um acordo com alguns dos aspectos mais inéditos e perturbadores do presente. Elas deveriam ser incentivadas a aprender o idioma dominante como o seu próprio, da mesma forma que a maioria deveria ser incentivada a aprender as línguas das minorias.

Importa lembrar que a educação não deveria se limitar às crianças e aos jovens, mas abranger também os adultos. As campanhas de alfabetização mais eficientes nos países em desenvolvimento são as que tiveram como meta a totalidade das famílias nas zonas rurais: mães, pais e crianças e, às vezes, os próprios avós, primos, tias e tios. O princípio da educação per-

manente, a oportunidade de os adultos voltarem a aprender em qualquer fase de suas vidas, a fim de acompanhar o progresso do conhecimento, deveria constituir um objetivo de todas as sociedades.

Conclusão

Um dos principais fatores responsáveis pela falta de êxito escolar nos países da periferia, como é o caso de Moçambique, é a falta de um bilingüismo sistemático que utilize um letramento completo até um nível suficientemente elevado na língua materna como base de um letramento numa segunda língua. Uma análise rigorosa de todas as experiências poderá mostrar a importância decisiva desta base, ainda que só isso não seja suficiente.

Muitas vezes, esta realidade não é reconhecida, porque os especialistas preferem a utilização de línguas francas e segundas para evitar a multiplicação de inversões, considerando o monolingüismo como um fator positivo para a aglutinação das diferentes etnias de um Estado numa Nação, e para a “modernização”, considerada como uma proposta do desenvolvimento econômico. Estes especialistas que dominam todas as grandes organizações internacionais, reproduzem o método utilizado pelas classes dirigentes dos estados-nacionais dos países industrializados que, historicamente alcançaram a designada “civilização” através da opressão e eliminação de línguas, culturas e, às vezes, povos. Na realidade, este método, além de ser opressor, revela-se na atualidade pouco eficaz. Todas as pesquisas mostram que deste modo estas populações não se unem política e culturalmente, não se desenvolvem economicamente, nem são escolarizadas com êxito. Continuam marginalizadas e continuam provocando um conjunto de problemas que, em última análise, se procuram solucionar através de intervenções militares efetivadas por forças nacionais e internacionais. Um povo que tenha segurança, um bom nível de vida, liberdade e identidade em vez de violência, miséria, repressão e alienação pode constituir-se, como Estado nacional e com identidade nacional, independentemente do fato de o Estado ser mono ou multilíngüe, mono ou multicultural, etc. Há muito se sabe que o desenvolvimento econômico não significa o mesmo que modernização. Contudo, os Estados industrializados

que são apontados como exemplo, não solucionaram os problemas resultantes da criação de minorias sociais, culturais e lingüísticas e marginalizadas hoje como antes. Será possível que um dia, as elites dos países industrializados e menos industrializados, senão por respeito aos direitos, pelo menos por uma decisão de conservação de si mesmas, escolham outro caminho?

A situação lingüística que descrevemos, embora criada pela violência da colonização, prosseguiu pelo novo Estado surgido da independência. Para nós, que somos herdeiros desta situação, a única solução justa e efetiva parece ser a promoção de um bilingüismo ou multilingüismo oral e escrito. Isto implica a transformação da língua de oralidade em língua escrita e a conservação de uma língua estrangeira como segunda língua. Esta segunda língua, sendo língua oficial, terá um papel importante em muitas áreas sociais, como a comunicação oficial do Estado, os contatos internacionais, etc.

Mas esta transformação não depende somente do trabalho dos técnicos e da existência de meios de comunicação. Depende também da evolução destas culturas acústicas. Neste sentido, podemos dizer que a causa principal da situação de debilidade em que se encontram estas línguas resulta da falta de um desenvolvimento econômico e social, como conseqüência não só da colonização, mas também dos erros da política de Estado e da cooperação internacional. Se estas sociedades continuarem reproduzindo-se principalmente sobre a base de sua estrutura tradicional e, além disso, com uma estagnação ou até mesmo uma regressão, não haverá necessidade nem meios para se transformarem em culturas letradas. Sem dúvida, estes povos já estabeleceram um contacto útil com a cultura letrada, de modo que a oferta de um sistema escolar poderá ser adequada, se a escola, em vez de oferecer um modernismo abrupto sem continuidade com a tradição, for o local onde se organizaria a passagem entre estes dois tipos de cultura. O que pode constituir a base para uma valorização da língua local, juntamente com o aprendizado de uma segunda língua.

As diferenças, particularmente as lingüísticas, não podem ser vistas como uma penalização, mas podem ao contrário, tornar-se um enriquecimento mútuo desde que se trabalhe com elas em vez de tentar erra-

dicá-las. Todas as sociedades serão doravante multiculturais e, portanto plurilingüísticas, todas as culturas deverão ser iguais em dignidade, e que, em decorrência desse fato, pedagogicamente, a opção potencialmente mais rica é aquela da fertilização recíproca. As oposições e resistências a esta perspectiva sempre foram numerosas e fortes (por vezes mesmo, brutais) ao longo do tempo.

Na medida em que se privilegia a diversidade e a alteridade, o intercultural situa-se explicitamente na universalidade. Estrangeiro e indígena não são noções intrínsecas, mas relativas uma à outra. Neste quadro, o conceito universal-singular, elaborado pela filosofia alemã do século XIX, está presente em todos os lugares (universal) e que cada cultura (nacional, regional, local, patrimonial) interpreta à sua maneira (isto é, de modo singular), distinta de todas as outras e possuindo modalidades específicas.

A luta pelo intercultural, se por vezes me parece ganha pedagogicamente, não se torna visível no seio da sociedade global. A xenofobia e o racismo não regrediram, longe disso, e os fechamentos tendem novamente a se sobrepôr às aberturas. O etnocentrismo, que o intercultural se propõe erradicar, conserva uma força considerável e, talvez, mesmo, crescente. Mas, como se sabe, o trabalho educativo exige uma longa paciência e a evolução é lenta: ela é, entretanto, perceptível, e, no conjunto, o intercultural traça seu caminho para uma intercompreensão entre os homens.



NOTAS:

1. Esta conceituação aplicada de forma genérica às mais de duas dezenas de grupos étnicos moçambicanos, não significa que desconheçamos e/ou desvalorizemos outros sistemas de "escritura", mais próximos da representação pictográfica e ideo-

gráfica, como os encontrados até hoje na sua pintura geométrica facial e sobre os artefatos de sua cultura material.

2. Ver Frago (1993:19). Expressões como *cultura oral*, *cultura ágrafa*, *cultura sem escrita*, *cultura não-letrada*, *cultura oralista*, *cultura de oralidade primária*, *cultura de forte tradição oral*, *cultura verbo-motora*, entre outras, são utilizadas por vários autores com um significado equivalente ao de *cultura acústica*. Embora no decorrer de nosso trabalho possamos utilizar também algumas destas expressões, parece-nos ser mais adequada a expressão *cultura acústica*. Esta expressão poderá ser entendida como uma simples metáfora para indicar propriedades de uma cultura que se apoia fundamentalmente no som, no oral, onde a escrita é pouco utilizada. É uma conceituação muito próxima à utilizada por Walter Ong ao referir-se às culturas verbo-motoras, nas quais, por contraposição às da alta tecnologia, as vias de ação e as atitudes face a várias questões dependem muito mais do uso das palavras e, portanto, da interação humana e muito menos do estímulo não-verbal (predominantemente visual) do mundo “objetivo” das coisas (Ong, 1993:72). Eric Havelock utiliza o termo *acústico*, para se referir às convenções comuns da língua que se acham codificadas em nossos cérebros, que ele considera serem acústicas e não visuais (Havelock, 1996: 59).
3. A concepção de letramento que perfilhamos é a defendida por Magda Soares. Segundo ela, letramento “é o resultado da ação de ensinar ou de aprender a ler e escrever; o estado ou a condição que adquire um grupo social ou um indivíduo como consequência de ter-se apropriado da escrita” (Soares, 1996:85).
4. O autor tentou identificar criticamente a filosofia presente no discurso da Frelimo e do Estado moçambicano em relação à etnicidade, bem como às orientações dessas instâncias para a área de formação de professores primários, na primeira década da independência (1975-1985) em seu texto “Educação e etnicidade em Moçambique: em busca de um diálogo entre as diferenças” (1998).
5. No entender de Gilberto Matusse “O substrato cultural banto de Craveirinha é *ronga*, etnia do sul de Moçambique (Maputo e arredores). Isto leva a crer que a inspiração mais direta vem da poesia *ronga*. Há, contudo, muitas afinidades das formas da poesia *ronga* com as das poesias de outros povos, mais ou menos próximos geográfica e linguisticamente (os *changanas*, os *chopes*, os *suazis*, os *zulus* e outros)” (Matusse, 1993:105).
6. Ver Craveirinha (1982:123).
7. Walter Ong considera monstruoso o uso do conceito “literatura oral”, chegando a afirmar que considerar tradição oral como literatura oral é o mesmo que considerar cavalos como automóveis sem rodas. Em vez da expressão “literatura oral” ele sugere a expressão “formas artísticas exclusivamente orais” ou “formas artísticas verbais” (Ong, 1993:20-23). Somos de opinião que Ong, ao fazer este tipo de crítica, se revela demasiado preso à raiz das palavras. Por isso, não vemos razão para não adotarmos a expressão “literatura oral”.

8. O autor, na época em que foi Diretor Provincial de Educação e Cultura na Província de Maputo (1979-1983) trabalhou no Governo Provincial sob a liderança do governador da Província, general José Moiane, destacado comandante guerrilheiro durante a luta armada de libertação nacional contra o colonialismo português. Este líder dispunha de um verdadeiro “arsenal” de provérbios que usava com frequência nas próprias reuniões do Governo Provincial. Numa dessas reuniões, na qual se discutiam as formas de atuação dos membros do governo nos vários distritos que compunham a Província, já então assolada pela guerra de agressão do regime do *apartheid*, me recorde de um Diretor Provincial ter feito uma intervenção na qual procurava sensibilizar o governador para os riscos de atuação dos membros do governo em zonas de guerra. Para o governador, tal membro do governo estava colocando dificuldades para a realização de uma tarefa, mesmo antes de conhecer e visitar o local que lhe tinha sido cometido. Sua intervenção, feita num tom de grande calma, veio sob a forma de provérbio: “Senhor Diretor, não devemos dizer que aquele saco é pesado, sem que primeiro o coloquemos às costas!”.
9. Se precisássemos ser lembrados dessa realidade, bastaria recordar a riqueza da linguagem *yaghan* da Terra do Fogo (que, segundo Darwin, “mal merece ser qualificada de articulada”). “Os yaghans têm uma forma dramática de expressar cada contração de músculos, cada ação possível da natureza ou do homem” (Chatwin, 1988).
10. Deve-se acrescentar aqui uma referência às vantagens observadas nas pessoas bilíngües ou multilíngües, mais habituadas às mudanças de padrões de pensamento, sendo, portanto, mentalmente mais flexíveis. A familiaridade com conceitos diferentes ou contraditórios torna essas pessoas mais tolerantes do que as monoglotas, e mais capazes de compreender os vários aspectos e um problema. Os lingüistas salientam, portanto, a urgência de elaborar descrições e gramáticas, léxicos, textos e registros antes da extinção de idiomas.
11. Por exemplo, muitas plantas medicinais são conhecidas apenas por pessoas imersas em culturas tradicionais, com linguagens que lhes dão nomes específicos. O desaparecimento dessas linguagens e culturas acarreta a perda do conhecimento sobre tais plantas e suas propriedades de cura, a não ser que um lingüista ou outra pessoa interessada tenha gravado seus nomes e uma descrição de suas propriedades antes da extinção do idioma. As qualidades de cura do curare ou do quinino, por exemplo, são conhecidas dos índios da América do Sul desde muito antes do contato com os europeus. No norte da Austrália, constatou-se recentemente que doenças, como graves úlceras de pele, incapazes de ser curadas por métodos alopáticos, foram rapidamente tratadas com loções à base de plantas batizadas por membros de grupos aborígenes. O sucesso desse e de outros tratamentos tradicionais similares inaugurou uma ampla busca por outras plantas medicinais com a ajuda dos povos aborígenes por meio das palavras por eles empregadas – em suas próprias línguas, que se encontram em vias de extinção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALLEWAERT, Gustavo (s/d). Algumas definiciones de programas de lengua de enseñanza en situaciones de multilinguismo. Programa Postgraduação Bissau-Copenhague (PEP), 16 pp., mimeo.
- CHATWIN, Bruce (1988). *In Patagonia*. Penguin Books.
- COUTO, Mia (1992). *Terra Sonâmbula*. Lisboa, Editorial Caminho.
- CRAVEIRINHA, José (1982). *Karingana ua Karingana*. Lisboa, Edições 70.
- FRAGO, Antonio Viñao (1993). *Alfabetização na sociedade e na história: vozes, palavras e textos*. Porto Alegre, Artes Médicas.
- GOODY, Jacques (1977). *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Les Editions de Minuit.
- HAVELOCK, Eric (1996). *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo/Rio de Janeiro, Editora da UNESP/Paz e Terra.
- HOLMAN, C. Hugh & HARMON, William (1986). *A handbook to literature*. (5ª ed.). Nova York, Macmillan Publishing Company.
- LE GOFF, Jacques (1984). "Memória – História". *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, pp. 11-50.
- LOPES, José de Sousa Miguel (1998). "Educação e etnicidade em Moçambique: em busca de um diálogo entre as diferenças". *Cadernos do CEAS*, nº 174, mar/abr., pp. 13-31.
- MATUSSE, Gilberto (1993). A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa. Dissertação de Mestrado em Literaturas Comparadas Portuguesa e Francesa (Séculos XIX e XX). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, mimeo.
- MENESES, Adélia Bezerra de (1989). "Do poder da palavra". *Folha de S. Paulo*, 20 de janeiro.
- ONG, Walter (1993). *Oralidad y and Escritura: tecnologías de la palabra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- SOARES, Magda Becker (1996). "Letramento/Alfabetismo". *Presença Pedagógica*, nº 10.
- UNESCO (1991). "Special survey on primary education, II. Languages of instruction and establishment of the curriculum". Divisão de Estatísticas da Unesco.
- WURM, S. A (1995). *Endangered languages of the world*.



Os paradoxos do desenvolvimento *à la carte**

José Jaime Macuane**

RESUMO

Após o fim da Segunda Guerra Mundial e a criação das instituições mundiais internacionais e a entrada, de forma mais incisiva, da questão do desenvolvimento na agenda mundial, muitas têm sido as receitas sugeridas por atores internacionais e nacionais na luta contra o subdesenvolvimento. Estas prescrições, que configuram aquilo que denomino de desenvolvimento *à la carte*, além de serem excessivamente padronizadas, encerram paradoxos que acabam comprometendo a sua implementação. O presente trabalho analisa esses paradoxos, tendo em conta as tensões que se desenvolvem entre os processos e sistemas nacionais e internacionais na África nos âmbitos político, econômico e social, e busca possíveis soluções.

Palavras-chave: FMI, Banco Mundial, África subsaariana, políticas de desenvolvimento, redução da pobreza.

* * *

* Artigo apresentado na XI Assembléia Geral da CODESRIA, Maputo, 6-10 de dezembro de 2005.

** Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ, Brasil. Atualmente é professor auxiliar do Departamento de Ciência Política e Administração Pública da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique. Suas áreas de interesse são instituições políticas, reforma do setor público e democratização. E-mail: macuane@hotmail.com.

ABSTRACT

The paradoxes of the development à la carte

After the end of World War II and the creation of international world-wide institutions, and the entrance, in a more incisive form, of the question of the development in the world-wide agenda, many have been the "recipes" suggested by international and national actors in the fight against the underdevelopment. These prescriptions, that configure what the author calls "development à la carte", besides being excessively standardized, locks up these paradoxes that compromise its implementation. The present work analyzes processes and the national and international systems in Africa in the economic and social fields, and the search for possible solutions.

Keywords: MIF, World Bank, subsaharian Africa, politics of development, reduction of the poverty.

* * *

RÉSUMÉ

Les paradoxes du développement à la carte

Après la fin de la Seconde Guerre Mondiale, la création des institutions internationales mondiales et l'entrée, de forme plus incisive, de la question du développement dans l'agenda mondial, les recettes pour la lutte contre le sous-développement, proposées par des acteurs nationaux et internationaux, ont été nombreuses. Ces prescriptions, qui configurent ce que je dénomme le *développement à la carte*, en plus d'être extrêmement uniformisées, renferment des paradoxes qui finissent par compromettre leur propre implantation. Le présent travail analyse ces paradoxes, en prenant en compte les tensions qui se développent entre les processus et les systèmes nationaux et internationaux, en Afrique, dans les domaines politique, économique et social, et la recherche des solutions possibles.

Mots-clés: FMI; Banque Mondiale; Afrique au Sud du Sahara; politiques de développement; réduction de la pauvreté.

Recebido em: 3/4/2006
Aprovado em: 18/6/2006



CINCO DÉCADAS separam-nos do início do processo de independência dos países africanos. Nessa altura, alguns países do Continente, como Gana, apresentavam índices de desenvolvimento mais altos que alguns países asiáticos, como a Coreia do Sul, que hoje se enquadram nas chamadas economias emergentes.

No enalço do desenvolvimento, várias estratégias sucederam-se pelo Continente, desde aquelas de inspiração socialista, em alguns casos, e as adotadas em alguns países de inspiração capitalista, refletindo os desdobramentos geopolíticos da Guerra Fria.

Estas estratégias levaram a um pesado endividamento dos países africanos, principalmente nos anos 1960 e 1970, favorecido pelos altíssimos saldos nos bancos do Ocidente, provenientes das receitas do petróleo, que abriram caminho para a concessão de empréstimos sem se levar em conta o seu propósito ou a capacidade dos países recipientes de pagá-las. Nos anos 1980, a crise da dívida nos países em desenvolvimento começou a se manifestar, com as suas decorrentes consequências negativas, como efeito do choque da crise do petróleo dos anos 1970, o aumento das taxas de juros e a queda dos preços dos produtos primários no mercado internacional. No caso da África, a crise tomou contornos mais críticos também nessa época, com o crescimento do rácio da dívida em relação ao PIB de 51%, em 1982, para 100%, em 1992. Para se ter uma idéia da situação, em 1998 o PIB *per capita* da África subsaariana era de US\$ 308,¹ enquanto a dívida externa era de US\$ 365 *per capita* (Colgan, 2001).

A solução à crise proposta veio através da adoção maciça dos programas de ajustamento estrutural em muitos países africanos nos anos 80 e 90, e significou a consolidação do chamado Consenso de Washington, a cartilha do paradigma neoliberal que passou a ditar os destinos do Continente, com forte influência das instituições financeiras internacionais (IFIs), como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM).

Os programas de ajustamento estrutural eram pacotes de reforma de políticas com o objetivo de alcançar a estabilidade macroeconômica e um modelo de crescimento baseado nas exportações, assumindo-se que esta receita poderia reduzir a pobreza. Dentre as medidas sugeridas,

constam o corte nos gastos públicos, a adoção de políticas monetárias e fiscais restritivas, liberalização da economia, desregulamentação dos preços internos, e a privatização das empresas estatais e da provisão de alguns serviços públicos essenciais, como condições para o acesso ao crédito; os chamados *condicionalismos*. Estas foram se tornando cada vez mais restritivas, a ponto de o FMI e o Banco Mundial dividirem os empréstimos em tranches e condicionarem os desembolsos à implementação de políticas acordadas (Sanchez & Cash, 2003; WDM, 2003; Hall & Motte, 2004).

Segundo Hall e de la Motte (2004), os condicionalismos das instituições financeiras internacionais (IFIs) são reforçadas por outros doadores e credores comerciais, que muitas vezes ligam a disponibilidade do seu financiamento a uma avaliação positiva do desempenho do país por parte destas instituições.

O viés economicista destas estratégias de desenvolvimento, apesar de ter sido seguido posteriormente da sua componente social, não conseguiu resolver os problemas crônicos de pobreza, endividamento e desenvolvimento no Continente africano, levando a críticas sobre os seus efeitos negativos ao debilitar os processos políticos e causar sérios danos econômicos e sociais aos países implementadores (WDM, 2005).

Segundo Rodrik (2004), o declínio econômico da África, que começou nos anos 70, continuou ao longo dos anos 90. O mesmo autor aponta, ainda, que as experiências de crescimento econômico ocorridas dos anos 60 até aos anos 90, como os casos das economias asiáticas – com destaque para Coreia do Sul, Taiwan, China e, em menor grau, Índia – adotaram políticas que se afastam das medidas preconizadas pelo Consenso de Washington. Inversamente, os casos da África (já referido) e da América Latina, que enveredaram mais efetivamente pelas medidas propostas pelas IFIs, estão ligados a resultados menos convincentes em termos de crescimento econômico.²

A persistência dos problemas anteriormente apontados, com enfoque para a dívida externa, e as críticas ao FMI e ao Banco Mundial, levaram estas instituições a lançarem, em 1996, a iniciativa dos países pobres mais endividados – a HIPC (Highly Indebted Poor Countries).

Em 1999, o Banco Mundial anunciou que os governos que quisessem obter financiamento em termos concessionais, ou o alívio da sua dívida,

deviam apresentar às IFIs Documentos de Estratégias de Redução da Pobreza, os DERP, ou PRSP (Poverty Reduction Strategy Papers), em inglês (Hardstaff, 2003; Sanchez & Cash, 2003; IMF, 2005; World Bank & International Monetary Fund, 2001 e 2005).

Segundo as prescrições das IFIs (IMF, 2005), os DERP são preparados pelos governos dos países de baixa renda, através de processos participativos envolvendo parceiros internos e parceiros externos de desenvolvimento, incluindo o FMI e o Banco Mundial. Estes documentos descrevem as políticas macroeconômicas, estruturais e sociais, assim como os programas que um país irá implementar ao longo de vários anos para promover um crescimento amplo e reduzir a pobreza, assim como as necessidades de financiamento externo e as respectivas fontes. Os DERP estabelecem a ligação entre as ações públicas nacionais, o apoio dos doadores e os resultados das estratégias de desenvolvimento necessárias para o alcance das Metas de Desenvolvimento do Milênio, definidas pelas Nações Unidas, cujo objetivo é reduzir pela metade a pobreza no mundo, de 1990 a 2015.

Estas estratégias, essencialmente de médio prazo, devem estar combinadas e derivar de uma visão de longo prazo, consubstanciadas naquilo que são os princípios do Quadro Compreensivo de Desenvolvimento (Comprehensive Development Framework), devido à complexidade inerente ao combate à pobreza (CDF Secretariat, 2001). Neste âmbito, são apresentados como elementos fundamentais dos DERP os seguintes princípios (World Bank & International Monetary Fund, 2005):

- Uma estratégia conduzida pelo próprio país com ampla participação, com o objetivo de fortalecer o país e garantir a autoria do processo;
- Uma perspectiva de médio a longo prazos. Aqui, a idéia é definir objetivos de desenvolvimento com base numa visão de longo prazo, e um esforço sustentável a médio e longo prazos para a resolução de estrangimentos de capacidade, institucionais e de governança, visando a acelerar o crescimento e atingir melhores resultados no desenvolvimento;
- Uma abordagem compreensiva e orientada para resultados – isto implica uma visão multidimensional da pobreza e uma

melhor compreensão dos vínculos causais entre as políticas e os resultados pretendidos;

- Estabelecimento de parcerias. No sentido de que uma estratégia nacional de redução da pobreza pode ser uma oportunidade para uma melhor parceria entre o governo, parceiros externos e domésticos, reforçando a partilha de responsabilidade no alcance de melhores resultados.

No que tange à relação dos países com os parceiros externos, a adoção dos DERPs também implicou uma mudança na forma de condicionalismos, partindo de uma abordagem mais setorial, bilateral, compartimentalizada e de ajuda vinculada, para uma maior coordenação do apoio ao desenvolvimento pelas IFIs e doadores, normalmente através do apoio direto ao orçamento.³

Esta forma de canalização do apoio ao desenvolvimento implica em mais coordenação entre as IFIs e os doadores, uma harmonização de instrumentos e procedimentos e o uso, às vezes, de procedimentos dos países receptores de crédito e ajuda. No entanto, estas medidas são acompanhadas de uma verificação e reforço dos sistemas nacionais de gestão de gastos públicos, para a redução do chamado *risco fiduciário*, que é a possibilidade de os fundos não serem usados para os objetivos previamente definidos (DFID, 2002; Lawson & Booth, 2004). No caso africano, temos como exemplos de países que adotaram o apoio direto ao orçamento, Moçambique e Uganda.

Acossados pelo falhanço das estratégias de desenvolvimento progressas, e pela quase impossibilidade de acesso ao crédito internacional, contornando os condicionalismos impostos pelas instituições financeiras internacionais, a muitos países africanos só restou aceitar e, mais uma vez, aderir a estas iniciativas.

Assim, até agosto de 2005, no mundo, 49 países haviam apresentado Estratégias de Redução da Pobreza às IFIs, dos quais mais da metade são da África Subsaariana e a mesma proporção é de países altamente endividados. Em média, os países têm implementado suas estratégias por dois anos e meio. Muitos deles, incluindo Moçambique, estão revendo suas estratégias originais, e Burkina Faso, Tanzânia e Uganda já o fizeram (IMF, 2005; World Bank & International Monetary Fund, 2005).

Relativamente ao respaldo inicial destas iniciativas, um relatório recente sobre o grau de implementação das Metas de Desenvolvimento do Milênio mostra que a África Subsaariana está atrasada em termos de alcance das mesmas e dificilmente o fará até 2015.⁴

Tomando como base os relatórios do próprio Banco Mundial e do FMI, ainda há desafios a enfrentar no processo, tais como: fortalecimento da autoria do país; a necessidade de harmonização da ajuda dos doadores às prioridades do país; maior flexibilidade e realismo na definição de políticas; melhor priorização na definição de metas e objectivos, dentre outros. No entanto, os DERPs são tidos como instrumentos que permitem equilibrar diferentes tensões, tais como entre a *accountability* a atores internos e externos, entre realismo e ambição, e, mesmo, na coordenação dos doadores, que passam a canalizar a sua assistência tomando como base as políticas definidas no âmbito do combate à pobreza (World Bank & International Monetary Fund, 2005).

Contudo, estudos mostram que, apesar de serem fruto das críticas e do fracasso dos programas de ajustamento estrutural, as Estratégias de Redução da Pobreza (ERPs) ainda mantêm muitas das características dos seus antecessores, nomeadamente, políticas fiscais e monetárias restritivas, liberalização do comércio, privatização do patrimônio do Estado e, mesmo, de alguns serviços essenciais, como fornecimento de água, dentre outros (World Development Movement, 2005).

Para Hall & de la Motte (2004), a mudança que ocorreu nos condicionalismos foi apenas de âmbito, sem mudar a essência, já que, em vez de se ter um tipo de ajuda vinculada aos interesses de um país específico (normalmente, do país doador), passou-se a ter um tipo de ajuda globalizada, cuja vinculação e benefício não são a empresas do país doador, mas ao setor privado internacional. Isto é, ainda, reforçado pela existência de programas e instituições voltados ao setor privado, a privatização como um dos condicionalismos e o estímulo à adesão às políticas mundiais de livre-comércio.

Apesar dos avanços até aqui conseguidos na implementação, e do relativo nível de flexibilidade e permeabilidade às críticas dirigidas ao figurino das estratégias de redução da pobreza, que têm ditado algumas mudanças, há um elemento que emerge neste processo como sendo de capital importância: a assunção de que é possível a prossecução de uma

agenda de desenvolvimento no mundo, baseada num conjunto de receitas mais ou menos padronizadas. Este modelo de desenvolvimento, que se assemelha a um menu no qual os países fazem as suas *supostas* escolhas, mas com poucos graus de liberdade, configura aquilo que denomino de *modelo de desenvolvimento à la carte*. Pela sua tendência à excessiva padronização, e tendo em conta as experiências passadas, este modelo encerra em si alguns paradoxos, que mesmo com as mudanças incrementais que vão sendo nele feitas, pode pôr em questão a possibilidade de sucesso.

Estes paradoxos, que têm a ver com a concepção, em si, e as políticas contidas no modelo, serão objeto de análise até o fim do presente trabalho, cuja organização é a seguinte: na próxima seção, faz-se uma descrição do que consiste aquilo que chamo de desenvolvimento *à la carte*, no caso os Documentos da Estratégia de Redução da Pobreza, e são abordados alguns dos principais paradoxos; segue-se a análise e a devida conclusão.

O modelo de desenvolvimento *à la carte* e os seus paradoxos

O modelo de desenvolvimento *à la carte* não é nada mais do que a denominação da tendência consagrada a partir do fim da Segunda Guerra Mundial de algumas organizações ditarem e/ou influenciarem políticas no mundo, principalmente com o surgimento e fortalecimento das instituições internacionais, tais como a Organização das Nações Unidas, as Instituições de Bretton Woods – o FMI e o Banco Mundial –, a Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento – OECD, dentre outras. Estas organizações, invariavelmente controladas pelos países mais industrializados, têm influenciado e ditado as políticas e estratégias de desenvolvimento dos países em vias de desenvolvimento, baseadas numa concepção uniforme de que políticas são necessárias para se superar o subdesenvolvimento.

Atualmente, ganham força as ERPs, que se consubstanciam como os únicos instrumentos disponíveis aos países pobres e altamente endividados para terem acesso aos recursos necessários à promoção das estratégias de desenvolvimento. No entanto, pelo seu viés extremamente reducionista – porque uniformizador num contexto de diversidade de países, culturas e instituições – estas estratégias acabam sendo caracterizadas por

paradoxos e falácias que minam a sua eficácia nos países onde têm sido implementadas, com especial incidência para a África.

Dentre estes elementos destacam-se: *a falácia e o paradoxo do modelo dos Documentos de Estratégia de Redução da Pobreza – DERPs; o paradoxo da autoria e participação; o paradoxo das políticas; e o paradoxo da governança.*

A falácia e o paradoxo do modelo dos DERPs

Dada a diversidade dos países que estão implementando estratégias de combate à pobreza, seria lógico esperar que houvessem estratégias diferenciadas. No entanto, apesar da diversidade no lado da demanda, a resposta tem sido um excesso de homogeneização e uniformização do lado da oferta, com as conseqüências daí provenientes. Conforme mostram Rodrik (2004) e Chang (2003), os países bem-sucedidos são aqueles que souberam adaptar as políticas às situações concretas e à sua realidade específica.

Na contramão do que a história ensina, as ERPs têm sido uma tentativa forçada de adotar um único modelo de desenvolvimento e de políticas para a resolução de um problema, que, apesar de ser comum e de fácil identificação, seus contornos e as formas de atacá-lo dependem do contexto particular.

Mesmo que se assuma que algumas prescrições do modelo proposto pelo chamado Consenso de Washington são válidas, principalmente os princípios econômicos de primeira ordem – proteção dos direitos de propriedade, competição baseada no mercado, sustentabilidade da dívida –, conforme afirma Rodrik (2004), sua aplicação não deve ser linear como tem sido, mas, sim, deverá haver um espaço para a adaptação dos elementos propostos ao contexto específico do país. Segundo este autor, as boas instituições são as que garantem esses princípios de primeira ordem de forma efetiva; no entanto, não há apenas uma única correspondência entre as funções que as boas instituições desempenham e a forma que estas mesmas tomam.

Para Chang (2003), o não reconhecimento da necessidade de se adaptar as estratégias de desenvolvimento à realidade local, só pode ser explicado pela lógica, com vários exemplos históricos, de que os países

mais desenvolvidos, quando chegam ao topo, tendem a chutar a escada para outros não os alcançarem na escalada rumo ao desenvolvimento.

Concordando-se ou não com o posicionamento do autor, a persistência, no mundo, na adoção de modelos de desenvolvimento danosos ou com eficácia reduzida, mesmo sendo conhecidas as suas lacunas, mostra claramente que é uma falácia supor-se que as estratégias que foram adequadas num contexto podem sê-lo em outros. Além disso, e paradoxalmente, como veremos nos vários exemplos adiante, algumas das prescrições feitas pelos países desenvolvidos aos países mais pobres nunca foram e, em alguns casos, dificilmente seriam, consideradas como escolhas viáveis nos seus lugares de origem.

Os DERPs, pela sua tendência ao “prescritivismo” e à padronização, como parte importante dos modelos de desenvolvimento, representam uma abordagem falaciosa e paradoxal, imposta aos países mais pobres como única alternativa à promoção do bem-estar dos seus cidadãos.

O paradoxo da autoria e participação

Conforme mencionado acima, a participação e a autoria dos países no processo é um dos princípios centrais dos Documentos de Estratégia de Redução da Pobreza. No entanto, até por uma questão da lógica dos condicionalismos inerentes ao processo, os países não têm muito espaço de manobra, devendo escolher políticas dentro de um menu já predefinido. Além do mais, os documentos das estratégias de redução da pobreza devem ser submetidos às IFIs para aprovação final (Cooke, 2001; 2002). Este estágio do processo, mesmo que o documento tenha sido feito pelos próprios países, reduz sobremaneira a autoria, uma vez que, no final, quem decide são as instituições financeiras e há sempre funcionários destas para dizer aos governos o que fazer (WMD, 2005).

Recentemente, as IFIs reconheceram a pertinência das críticas feitas em relação à autoria do processo, e, como resposta, eliminou-se a necessidade de aprovação formal, pelos *Boards* das duas instituições, dos Documentos de ERPs como condição para a concessão de crédito (IMF, 2005). No entanto, até surgirem sinais claros de que esta eliminação da aprovação formal não será substituída por uma atuação mais no âmbito operacional, por parte da missões técnicas que negociam com os países,

fica a constatação de que existe uma lacuna no processo que depois levanta problemas de comprometimento e vontade política na implementação, e, conseqüentemente, pode reduzir a predisposição das elites políticas de aceitarem os riscos inerentes e poderem geri-los de forma efetiva.

Os mecanismos adotados pelos doadores, como o apoio direto ao orçamento, que implicam também a definição de indicadores de desempenho a serem avaliados anualmente, acordados com governos que, muitas vezes, não têm muito espaço de manobra para recusar as propostas feitas pelos parceiros internacionais, a despeito de serem um avanço em termos de coordenação da ação dos doadores e de tentativa de uso de processos e sistemas de gestão dos países beneficiários do apoio, são formas que reduzem a autoria e a responsabilidade direta dos governos para com os seus cidadãos.

O paradoxo das políticas: a privatização

As políticas contidas nas estratégias de redução da pobreza são um outro elemento ilustrativo das inconsistências do *modelo de desenvolvimento à la carte*, com maior exacerbação na tendência à privatização do patrimônio do Estado e da provisão dos serviços públicos.

O processo de privatizações das empresas estatais e de alguns serviços básicos inerentes às estratégias de combate à pobreza, encerra em si alguns paradoxos, tanto no que concerne à concepção, como em termos práticos. Inicialmente baseada na idéia de que o setor privado é mais eficaz na provisão de serviços públicos, e que é necessário que os utentes paguem taxas para que se possa cobrir os custos de provisão dos serviços, a prática tem mostrado que há um conflito entre a busca dos interesses privados (empresariais) e os interesses públicos, podendo implicar a redução da qualidade dos serviços, ou mesmo a sua não provisão. Hoje em dia, até o próprio Banco Mundial reconhece que houve excesso de euforia nos processos de privatização (Hall & Lobina, 2004).

Relativamente ao primeiro ponto, é paradoxal que a privatização de serviços públicos possa ser parte de uma estratégia de redução da pobreza, não só porque há claramente um risco de redução de investimentos, caso as circunstâncias econômicas assim o ditem, como também a necessidade

de pagar pelo acesso aos serviços acaba limitando o acesso dos pobres aos mesmos.

Sob o ponto de vista prático, a privatização de serviços públicos demonstrou ser uma opção inadequada, que traz custos altos para os utentes, e nem sempre é acompanhada da melhoria de qualidade. Por exemplo, experiências de privatização do setor de águas na África subsaariana mostram os efeitos deletérios que isso teve; em alguns casos, acabaram culminando no cancelamento dos contratos por parte dos governos (Hall, Bayliss & Lubina, 2002).

Outro aspecto digno de menção é o paradoxo da promoção, por parte de alguns países ocidentais, da privatização de certos serviços sociais como uma opção de política para os países subdesenvolvidos, quando a mesma simplesmente não seria aplicável nos países de origem. Hall (2004), dá o exemplo de países como Holanda, Noruega e Suécia, cujos sistemas de água são geridos pelo setor público, com sérias restrições à entrada do setor privado. No caso da Holanda, recentemente foi aprovada uma lei, pelo Parlamento, que considera ilegal a privatização dos serviços de fornecimento de água. No entanto, a Holanda apóia processos de privatização dos serviços de água em países da Europa e da Ásia central. Assim, alguns países promovem políticas pelo mundo que, dentro das suas fronteiras, seriam ilegais, o que denota a existência de uma visão negativa em relação a este tipo de processos.

As privatizações também podem ter um impacto negativo na democracia, uma vez que implicam a perda do controle direto sobre políticas estratégicas do setor; na limitação da regulamentação – que se restringe apenas ao controle dos preços, deixando outra áreas ao livre-arbítrio das empresas privadas; e na imposição de códigos de segredo comercial em operações de serviços públicos, o que reduz a transparência e, conseqüentemente, a prestação de contas (Hall & Goudriaan, 1999).

O paradoxo da governança

A entrada da governança no menu das estratégias de desenvolvimento enquadra-se naquilo que é chamado de reformas de segunda geração, de cariz mais institucional. Estas reformas surgem da combinação de três fontes: a primeira, é a ideia de que as políticas voltadas ao mercado podem

ser inadequadas sem uma transformação institucional mais séria em áreas como burocracia e mercado de trabalho. A segunda, é a preocupação de que a liberalização financeira, na ausência de um quadro econômico bem delineado e regulação sólida, pode levar à uma excessiva volatilidade e a crises. Por último, como reação às críticas feitas em relação ao Consenso de Washington, estas reformas estiveram na base de inclusão de aspectos sociais e de redução da pobreza no quadro de políticas (Rodrik, 2004).

Relativamente às estratégias de redução da pobreza, há três pontos a serem ressaltados. O primeiro, é a prescrição de uma extensa agenda de governança; o segundo, é o impacto das estratégias de redução da pobreza na democracia; e o terceiro, a consistência entre o discurso sobre a necessidade de promoção da democracia como parte da receita do desenvolvimento *à la carte* e a sua prática.

Relativamente ao primeiro ponto, Grindle (2002) chama a atenção para a existência de uma extensa agenda de matérias relacionadas à governança, como parte dos condicionalismos para o alívio da dívida no âmbito da implementação das estratégias de combate à pobreza. Dentre as questões abordadas constam: a reforma do sistema judicial, a reforma da administração pública, medidas de combate à corrupção, descentralização e gestão de finanças públicas.

O cumprimento desta extensa agenda requer uma elevada capacidade, que, inclusive, muitos países desenvolvidos dificilmente teriam. Desta forma, os países são colocados numa situação em que precisam implementar, ao mesmo tempo, um programa amplo de reformas radicais, que visam a reforçar a sua capacidade, numa situação em que lhes falta capacidade para gerir e executar as próprias reformas, gerando-se, assim, um ciclo vicioso.

A falta de priorização das políticas ligadas à governança contribuiu para o insucesso dessas reformas. E, conforme sugerido por alguns autores, no futuro o seu sucesso passa pela adoção de uma agenda mais minimalista e prioritária de governança, que possa identificar os aspectos a abordar e propor formas de intervenção mais direcionadas, de acordo com a situação de cada país (Grindle, s/d; 2002; Shah, 2002).

Relativamente ao impacto das estratégias de redução da pobreza na democracia, o foco está nos efeitos das prescrições feitas e na aplicabi-

lidade desses preceitos às instituições que mais as propõem. Assim, as ERPs, a despeito de preverem uma ampla participação, dificilmente têm envolvido processos participativos, e muitas vezes, são elaboradas e implementadas sem considerar os principais atores e instituições, tais como o Parlamento, a sociedade civil e outros grupos relevantes.

Mesmo nos casos em que há participação, ela é feita sob vários constrangimentos, como a falta de informação, a restrição à participação em certas áreas, como as políticas econômicas, restringindo-se apenas às áreas sociais de redução da pobreza. Ademais, o tempo disponível para as consultas também tem sido limitado, levando com que se embarque mais em processos ritualísticos de cumprimento das exigências das IFIs do que necessariamente a sua realização efetiva (Sanchez & Cash, 2003).

A própria sociedade civil, que muitas vezes é supostamente chamada a contribuir nestes processos, é uma entidade abstrata e amorfa em muitos países africanos, muitas vezes controlada pelos governos e pelos partidos políticos. Há uma certa tendência, também, de se assumir que as Organizações Não Governamentais (ONGs) representam a sociedade civil, o que, de nenhuma forma, é correto. Ademais, a forte influência que as organizações internacionais exercem sobre estas ONGs reduz substancialmente as suas autonomias e a legitimidade das suas ações, apesar de representativas dos interesses nacionais. Conseqüentemente, a participação da sociedade como tal acaba sendo reduzida e a democracia é enfraquecida, porque a sociedade não participa ou o faz de forma deficiente na definição das suas políticas nacionais de desenvolvimento, supostamente voltadas ao seu benefício.

Mas é importante não desligar estes processos de participação da cultura política dos países, que, no caso da África, ainda não favorece uma efetiva participação dos cidadãos. De fato, seria uma certa incongruência que o nível de participação política fosse baixo no sistema político como um todo e, de forma excepcional, acabasse sendo alto quando se tratasse de programas de redução da pobreza. Apesar desta lacuna na implementação das ERPs, isto deve ser creditado a uma fraqueza estrutural do sistema, o que, mais uma vez, nos remete à necessidade de adoção de uma agenda minimalista de promoção de boa governança nestes processos, sob o risco de se desacreditar a abordagem em si.

Alternativamente, talvez seja o caso de se prestar mais atenção à reflexão feita por autores como George e Sabelli, citados por Cooke (2001), que apontam a entrada mais incisiva da questão da boa governança na agenda de desenvolvimento, como uma forma de instituições (como o Banco Mundial) exercerem um maior controle sobre como os países do Terceiro Mundo se governam, configurando-se, desta forma, uma característica imperial no modo de atuação desta instituição.

Relativamente à consistência entre o discurso e a prática, o foco está nos mecanismos decisórios das instituições financeiras multilaterais. Assim, instituições como o FMI e o Banco Mundial têm formas internas de funcionamento que vão na contramão do que seria a boa governança. Dentre as características contraditórias, pode-se indicar (Jones & Hardstaff, 2005):

- Controle pelos países mais ricos – o G8 e os países mais industrializados têm 48% e 64% dos votos, respectivamente, o que reduz a importância dos países pobres, incluindo os africanos, no processo decisório. Paradoxalmente, estes é que pagam a parte substancial dos gastos de funcionamento destas instituições, uma vez que os países devedores cobrem mais de 70% dos custos de funcionamento das IFIs.
- Falta de transparência – os documentos do Conselho Executivo do Banco (Executive Board) são publicados depois de cinco anos, e as suas atas só depois de dez anos. Esta “discrição” e o tempo decorrido depois da tomada das decisões reduz a validade desta informação para a fiscalização e controle das ações destas instituições, que, afinal, são constituídas também pelos países devedores.
- Domínio das minorias – normalmente as decisões do Conselho Executivo do Banco Mundial são tomadas tendo em conta a opinião dos diretores executivos representantes dos grupos minoritários, mas que têm um peso majoritário na votação (provenientes dos países ricos, conforme indicado acima).
- Mecanismos de seleção antidemocráticos – a eleição dos diretores executivos do FMI e do presidente do Banco Mundial é feita com base num pacto entre a Europa e os Estados Unidos.

Historicamente, os europeus têm dirigido o FMI, enquanto os americanos dirigem o Banco Mundial.

O sistema de governança existente nas IFIs consagra modelos de sistemas políticos que vão na contramão daquilo que é um sistema democrático, cuja implantação, muitas vezes, é defendida como condição para a obtenção de assistência ao desenvolvimento. Refiro-me ao voto censitário (dos ricos) e a criação de um sistema oligárquico, que são características que não encontram nenhum tipo de legitimação em nenhum sistema político democrático contemporâneo. Além disso, ao promover e perpetuar a “discrição” nas suas decisões e formas de seleção de seus líderes, baseadas numa *alternância* negociada entre os dois blocos de maior domínio, a Europa e os Estados Unidos, estas instituições desvirtuam qualquer idéia de *accountability*, de competição política, de participação e de transparência, elementos centrais a qualquer sistema democrático. Então, fica a questão: é possível estimular a promoção da democracia em outros contextos, com a devida legitimidade, se esta não for a prática corrente dos seus promotores?

Considerações finais

Os elementos do modelo de desenvolvimento aqui apontados mostram como, apesar dos paradoxos e falácias a eles inerentes, os países mais pobres, incluindo os da África, não têm muito espaço de manobra para, eventualmente, recusar a sua implementação e buscar outras alternativas, devido aos condicionalismos existentes para o acesso aos indispensáveis recursos. Numa situação como esta, que soluções se vislumbram? Como se pode reverter essa tendência quase fatalista de o Continente africano ser o alvo preferido de experimentos de receitas de modelos de desenvolvimento?

A resposta mais lógica seria dizer que se resolvam os paradoxos aqui indicados e outros que, porventura, possam existir, e que os países tenham um espaço maior para a escolha das suas próprias estratégias de desenvolvimento e um acesso aos recursos mais facilitado. Isso é, sem dúvida, importante, mas remeteria a um outro paradoxo que tem se revelado crítico na história do Continente: a ausência de um conjunto

de idéias que aprofundem o entendimento sobre as peculiaridades do Continente e apresente alternativas de desenvolvimento endógenas. Até aqui, salvo raras exceções, o Continente não tem produzido um conjunto de idéias que se possam constituir em alternativas críveis às medidas impostas pelas IFIs. O problema, na verdade, é muito mais sério e amplo do que isso; a contribuição científica do Continente para o mundo ainda é ínfima, em parte devido à escassez de recursos, mas também devido à falta de políticas sólidas e prioritárias dos países nesse sentido.

Nesta situação, o Continente, ao mesmo tempo em que se junta ao coro da falta de autoria e participação nas estratégias e políticas que implementa, também não tem feito muito para aumentar esse nível de autoria, produzindo reflexões endógenas sobre o seu desenvolvimento. A criação da Nova Parceria para o Desenvolvimento da África – NEPAD, sem dúvida, é um grande passo nessa direcção. Contudo, não se pode esperar da mesma que seja a panacéia e a tábua de salvação para todos os problemas de subdesenvolvimento e, especialmente, de pobreza do Continente africano, sob o risco de ela mesma se transformar em mais um instrumento de propagação dos preceitos de um modelo de desenvolvimento padronizado, prescritivo e desfocado da realidade. Os países, de forma isolada, devem aprofundar uma cultura de busca de soluções para os seus problemas, nem que seja para contrapô-las às políticas que chegam já empacotadas dos países mais desenvolvidos. E isso, só é possível através do reforço nos investimentos em investigação científica e tecnológica e na criação de fóruns para discussão e troca de experiências sobre o Continente.

Por outro lado, se olharmos de forma retrospectiva para a história de propagação de idéias no mundo, veremos que elas envolvem um processo de apropriação, que muitas vezes pressupõe a acomodação das idéias opostas ao *establishment* ao discurso hegemônico. Podemos ver isso no surgimento do Estado de Bem-Estar Social, que foi uma clara acomodação das idéias socialistas em ascensão no século XIX, para garantir a sobrevivência do capitalismo. O mesmo pode ser visto no processo de transformação das idéias sobre o desenvolvimento dos países do chamado Terceiro Mundo que, como foi referido anteriormente, começaram por um viés economicista, com os programas de

ajustamento estrutural, e de forma gradual foram incluindo uma vertente social mais forte, até chegarem às atuais Estratégias de Redução da Pobreza, como fruto da contestação da sua eficácia, principalmente pelos países onde foram implementadas.

Contudo, nas Estratégias de Redução da Pobreza, a acomodação das idéias discordantes não implicou mudanças nas condições estruturais que perpetuam a situação de desvantagem dos países mais pobres. Significou, sim, uma apropriação indevida das idéias para aliviar pontos de tensão que tornariam inviável a continuação da implementação de um modelo de desenvolvimento claramente desvantajoso para os países pobres, mas sem mudar, na essência, os termos desiguais da relação entre o mundo desenvolvido e os países em desenvolvimento. Desta forma, para contribuir para a eliminação dos paradoxos dos modelos de desenvolvimento, os países africanos precisam não só criar condições para a produção de idéias alternativas, mas também para a auto-apropriação das suas idéias, garantindo que elas possam servir aos intentos para os quais foram criadas: a criação de modelos de desenvolvimento que possam efetivamente beneficiá-los.

Se o modelo de desenvolvimento *à la carte* é fundamentado na combinação crítica e tensa entre a existência de uma grande diversidade a jusante – nos países – e um excesso de uniformidade a montante – nas estratégias propostas –, o alinhamento dos dois lados com a necessária diversidade de idéias e alternativas de modelos e políticas afigura-se a solução mais óbvia e adequada. Dentre as várias formas que podem levar a essa situação, pode-se destacar a produção e o debate científico, assim como a apropriação dos resultados deste debate para ação, como alternativas de eleição na luta pelo desenvolvimento dos países africanos.



NOTAS:

1. Em 2003, a renda subiu para US\$506 para toda a região; US\$342 e US\$340, excluindo a África do Sul apenas, assim como excluindo este país e a Nigéria, respectivamente (dados extraídos de World Bank, *African Development Indicators 2005*, Washington, DC).
2. A despeito de mostrar que as políticas bem sucedidas afastam-se das prescrições do Consenso de Washington, Rodrik não endossa a ineficácia do modelo neoliberal e argumenta que alguns dos princípios nele contidos são sólidos, desde que não sejam implementados de forma rígida sem a devida adequação aos contextos nos quais são aplicados.
3. O chamado Direct Budget Support. Ver Lawson & Booth (2004).
4. Global Monitoring Report (2005), *Millennium Development Goals: from consensus to momentum*. Washington, The World Bank.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CDF Secretariat, The (2001). *Comprehensive Development Framework, Meeting the Promise? Early experience and emerging issues*. The World Bank, September 17.
- CHANG, Ha-Joon (2003). *Chutando a Escada: a estratégia de desenvolvimento em perspectiva histórica*. São Paulo, Editora Unesp.
- COLGAN, Ann-Louise (2001). *Africa's Debt – Africa Action Position Paper*. <http://www.africaaction.org/action/debtpos.text.htm>. Acesso em 14 de setembro de 2005.
- COOKE, Bill (2001). "From colonial administration to development management". *Working Paper nº 63*, IDPM Discussion Paper Series. Manchester, Institute for Development Policy and Management, University of Manchester Precinct Center.
- COOKE, Bill (2002). *Managing the Neo-Liberalization of the Third World: the case of development administration and management*. <http://www.sed.manchester.ac.uk/>

- idpm/publications/wp/mid/mid_wp03.htm. Acesso em 19 de setembro de 2005.
- DFID – Department for International Development (2002). *Managing Fiduciary Risk When Providing Direct Budget Support*. DFID, Issues, March.
- GLOBAL Monitoring Report (2005). *Millennium Development Goals: from consensus to momentum*. Washington, The World Bank.
- GRINDLE, Merilee (2002). Good Enough Governance: poverty reduction and reforms in developing countries. John F. Kennedy School of Government, Harvard University.
- GRINDLE, Merilee (s/d). The PRSP Process: what next? John F. Kennedy School of Government, Harvard University.
- HALL, David (2004). *Privatizing Other People's Water: the contradictory policies of Netherlands, Norway and Sweden*. Public Services Research Unit, University of Greenwich. www.psiru.org. Acesso em 7 de outubro de 2005.
- HALL, David & GOUDRIANN, Jan W. (1999). *Privatization and Democracy*. Public Services Research Unit, University of Greenwich. www.psiru.org. Acesso em 7 de outubro de 2005.
- HALL, David & LOBINA, Emanuele (2004). "Private and Public Interests in Water and Energy". *Natural Resources Forum* 28, pp. 268-277.
- HALL, David & MOTTE, Robin de la (2004). *Dogmatic Development: privatization and conditionalities in six countries*. www.waronwant.org e www.psiru.org. Acesso em 7 de outubro de 2005.
- HALL, David; BAYLISS, Kate & LOBINA, Emanuele (2002). Water Privatization in Africa. Paper presented at Municipal Services Project Conference, Witwatersrand University, Johannesburg, May. www.psiru.org. Acesso em 7 de outubro de 2005.
- HARDSTAFF, Peter (2003). Treacherous Conditions: how IMF and World Bank policies tied to debt relief are undermining development. Londres, World Development Movement.
- IMF – International Monetary Fund (2005). Poverty Reduction Strategy Paper: a fact sheet. September 2005. <http://www.imf.org/external/np/external/facts/prsp.htm>. Acesso em 5 de outubro de 2005.
- JONES, Tim & HARDSTAFF, Peter (2005). Denying Democracy: How the IMF and World Bank take power from people. Londres, World Development Movement.

- LAWSON, Andrew & BOOTH, David (2004). Evaluation Framework for General Budget Support: Report to Management Group for the Joint Evaluation of General Budget Support. Londres, Overseas Development Institute.
- RODRICK, Dani (2004). Growth Strategies. Cambridge, John F. Kennedy School of Government, Harvard University.
- SANCHEZ, Diana & CASH, Katherine (2003). Reducing Poverty or Repeating Mistakes? A civil society critique of poverty reduction strategy papers? Church of Sweden Aid, Diakonia, Save the Children Sweden and the Swedish Jubilee Network.
- SHAH, Shekhar (2002). "Walk Before you Run: governance and public sector reforms in poverty reduction strategies".
- WDM – World Development Movement (2003). *Debt and Destruction in Senegal: a study of twenty years of IMF and World Bank policies*. Londres, World Development Movement.
- WDM – World Development Movement (2005). *One Size Fits All: a study of IMF and World Bank*. Londres, World Development Movement.
- WORLD BANK (2005). *African Development Indicators 2005*. Washington, DC, The World Bank.
- WORLD BANK & International Monetary Fund (2005). *Synthesis, Review of the PRS Approach: balancing accountabilities and scaling up results*. Washington, The World Bank and The International Monetary Fund, September.
- WORLD BANK GROUP & International Monetary Fund (2001). *Memorandum: Fighting Poverty and Strengthening Growth in Low-income Countries*. April 18.



Pribumi e nonpribumi: colonialismo e a construção do Estado-nação indonésio*

Fernando Rosa Ribeiro**

RESUMO

Este artigo relata os percalços jurídicos e identitários da era colonial tardia na Indonésia, assim como do período pós-colonial, através de uma compreensão aprofundada da identidade étnica chinesa no arquipélago ao longo do tempo. O argumento central é de que essa identidade desempenhou papel fundamental na constituição da noção de uma nação indonésia, especialmente no período pós-colonial. Ademais, o artigo propõe que a constituição de uma minoria construída como não-nacional é condição fundadora da construção de um espaço nacional. Propõe também que a lei é a instância que produz e mantém a diferenciação para além da clivagem colonial/pós-colonial, e que há portanto uma intervenção da lei no campo do imaginário e prática social.

* Agradeço à Fapesp pela bolsa que me permitiu desenvolver pesquisa relacionada a este artigo, e também à minha supervisora de pós-doutorado na Universidade de São Paulo, Janice Theodoro da Silva, assim como a Ulbe Bosma, do International Institute for Social History, e a Remco Raben, do Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie (NIOD), ambos em Amsterdã. Tanto Ulbe como Remco me forneceram, através de seus trabalhos e conversas informais, informações valiosas para este artigo. Junto ao NIOD, devo agradecer também a Peter Post, por ter conversado comigo sobre os chineses na Indonésia.

** Doutor em Antropologia, atualmente é professor de História da África na Universidade Estadual de Campinas. E-mail: frosaribeiro@yahoo.fr

Uma breve comparação com a situação sul-africana na era de apartheid ajuda na compreensão do caso indonésio, já que na África do Sul também a lei é instância fundadora do espaço identitário.

Palavras-chave: Indonésia, chineses, colonialismo, nacionalismo, África do Sul, apartheid.

* * *

ABSTRACT

*Pribuni and nonpribuni:
colonialism and the building of the Indonesian State*

This article deals with the legal and cultural meanderings related to various kinds of identity in late colonial and postcolonial Indonesia through a close scrutiny of ethnic Chinese identity through time in the archipelago. The central theme is that Chinese identity has played a crucial role in the building of the idea of an Indonesian nation, especially in the postcolonial era. Furthermore, the article advances the notion that the construction of a minority seen as non-national is a condition for constructing a national space. Moreover, it proposes that law is the realm where difference is both created and maintained beyond the cleavage between colonial and postcolonial. There is therefore a direct impact of the law in the field of the imaginaire and social practice. A brief comparison with apartheid South Africa helps understanding the Indonesian situation. This happens because in South Africa too law is a founding influence in the domain of identity.

Keywords: Indonesia, Chinese, colonialism, nationalism, South Africa, apartheid.

* * *

RÉSUMÉ

*Pribuni et nonpribuni:
colonialisme et la construction de l'État indonésienne*

Cet article décrit les détails juridiques et culturels des enjeux identitaires en Indonésie coloniale et postcoloniale par moyen d'un examen détaillé

de l'identité chinoise dans l'archipel à travers le temps. L'argument central est que l'identité chinoise a joué un rôle fondamental dans la construction d'une idée de nation indonésienne, surtout en ce qui concerne la période postcoloniale. En outre, l'article théorise que la construction d'une minorité vue comme non-nationale est une pré-condition pour la construction d'un espace nationale. Aussi, la loi est considérée comme le domaine fondateur de la différence au-delà de la passage du colonial au postcolonial. Il y a donc une influence directe de la loi sur le champs de l'imaginaire et de la pratique sociale. Une brève comparaison avec l'Afrique du Sud d'apartheid aide dans la compréhension du cas indonésien. Cela se doit au fait que dans l'Afrique du Sud aussi la loi devient le domaine fondateur de l'identité.

Mots-clé: Indonésie, chinois, colonialisme, nationalisme, Afrique du Sud, apartheid.

Recebido em: 20/7/2006

Aprovado em: 30/9/2006



A PRESENÇA chinesa no arquipélago indonésio data de bem antes da era colonial. Antes do período da Companhia das Índias Orientais holandesas (VOC), em Java as sociedades locais, apesar de distinguirem entre chineses e javaneses, não traçavam uma linha divisória impermeável entre as duas categorias. Pelo contrário, como mostra Hoadley no caso da corte de Cirebon no *pasisir* javanês, isto é, na costa norte da ilha, os dois grupos estavam abertos um ao outro e havia a possibilidade de incorporação sem grandes problemas: assim, importantes ministros da corte de Cirebon eram de origem chinesa, tendo-se convertido ao islamismo (Hoadley, 1988). Uma origem chinesa não constituía assim per se nenhum tipo de empecilho. Contudo, com a extensão da influência da Companhia às terras de Cirebon nas primeiras décadas do século XVIII,

os neerlandeses passaram a impor à corte uma distinção desconhecida localmente, mas importante em Batávia, sede da Companhia em Java (e na Ásia de modo geral).

Trata-se da diferenciação jurídica de um grupo de *peranakan*, ou “filhos da terra” (em malaio-indonésio), isto é, os descendentes de chineses com mulheres javanesas.¹ Os príncipes de Cirebon não distinguiam entre chineses e *peranakan*, como faziam os neerlandeses, nem estabeleciam uma compartimentalização estanque entre javaneses e chineses (os dois únicos grupos localmente reconhecidos). A extensão da influência da Companhia em Cirebon implicou, como mostra Hoadley, uma redefinição local das categorias que definiam grupos, criando um terceiro grupo de fabricação holandesa: localmente, até então, filhos de chineses com javanesas só poderiam ser ou chineses ou javaneses: não existia uma categoria intermediária. Em seguida, os neerlandeses exigiram – e obtiveram – dos príncipes de Cirebon que chineses (que os holandeses entendiam como sendo aqueles vindos da China) e *peranakan* fossem não somente distinguidos, como formalmente separados de javaneses. Assim, os ministros de origem chinesa na corte de Cirebon, que exerciam influência considerável (e não eram considerados elementos forâneos na sociedade local), passaram a ser *peranakan* e, portanto, aos olhos da Companhia, inelegíveis para cargos na corte devido à sua origem supostamente não-autóctone. A Companhia assim não só estabeleceu uma distinção antes inexistente localmente, como impôs restrições à incorporação local daqueles de origem chinesa, algo inusitado até então, obrigando os príncipes de Cirebon a criarem legislação singular e própria (a *Undang Nitih Cirebon*) em 1720 estabelecendo as novas fronteiras étnicas: doravante, os *peranakan* deveriam ficar sob a autoridade de um *kapitan peranakan*, ou “capitão *peranakan*”, posto diferente do antigo *kapitan cina*, ou capitão dos chineses. De minoria incorporada e não-marcada localmente, o grupo que os neerlandeses denominavam *peranakan* passou a ter uma existência legal – e assim, até certo ponto, também social – separada da dos javaneses. Portanto, a distinção compartimentada e rígida, pelo menos na lei (a realidade social sempre foi mais flexível), que caracterizaria a colônia posteriormente, não tem sua origem no período pré-colonial, mesmo considerando que as sociedades locais faziam distinções entre categorias diferentes de pessoas, como no

caso de Cirebon, mas sim no período colonial (Hoadley, 1988:513-14).² O sistema deu origem, após uma fase de transição na primeira metade do século XIX, ao *Regeeringsreglement* (RR) em 1854 (“Regulamento de governança”, uma espécie de constituição colonial). O artigo 109 do RR estabelecia duas categorias de pessoas na colônia: “Europeanen en met hen gelijkgestelden personen” (“Europeus e pessoas a eles equiparadas”) e “Inlanders en met hen gelijkgestelden personen” (“Inlanders [Nativos] e pessoas a eles equiparadas”).³ Esta última categoria eventualmente desdobrou-se numa terceira, constituída das pessoas equiparadas a eles (isto é, consideradas como sendo “Inlander” para efeitos jurídicos): os “Vreemde Oosterlingen” ou “Orientais Estrangeiros”, isto é, “orientais” que supostamente não tinham sua origem no arquipélago. A maioria desses “orientais estrangeiros” era classificada como chineses (havia também “árabes” – em realidade, originalmente descendentes de grupos muçulmanos originários do subcontinente indiano, e mais tarde descendentes de árabes do Hadramaut na Península Arábica – e grupúsculos de cidadãos de outros países asiáticos ou colônias europeias na Ásia, em especial indianos) (cf. van der Wal, 1966:835). Essas diferentes categorias determinavam todo o cotidiano da vida colonial para toda a população da colônia, já que estabeleciam direitos diferenciados para cada grupo, além de restrições específicas. Por exemplo, escolas, áreas residenciais, tributação, acesso a instituições financeiras e hospitais, o transporte público, além de tribunais de justiça, eram divididos de acordo com essa categorização. Os que não eram “Inlanders” estavam excluídos da posse da terra, por exemplo; só os que eram classificados “europeus” podiam movimentar-se com total liberdade na colônia e estabelecer-se onde bem entendessem, assim como desfrutar de uma cidadania de modo geral bastante mais plena do a dos outros grupos, ainda que contivesse também restrições. O casamento, a herança e o comércio também estavam determinados pela legislação aplicável à categoria – *landaard* (literalmente, “caráter nacional” ou “nacionalidade”) – à qual pertencesse determinada pessoa.

Aqui devemos fazer dois comentários. O primeiro é de que existe uma literatura muito restrita sobre o assunto na área de história ou ciências sociais, o que é quase incrível considerando a importância fundamental dessa legislação para a vida colonial.⁴ O segundo é que, como mostra essa literatura, há uma tendência a pensar o sistema como “etno-racial”

(a própria legislação colonial, contudo, como mencionei acima, fala de *landaarden*, “carateres nacionais” ou “nacionalidades”). Não obstante, essa leitura é anacrónica, já que o sistema tem suas raízes no século XVII, e a maioria dos autores coloca a difusão do racismo e concepções raciais modernas a partir da segunda metade do século XVIII.⁵ Naturalmente, nos séculos XIX e primeira metade do XX o sistema foi afetado pelo discurso do “racismo científico” reinante na época. Não obstante, o caráter mais fascinante do sistema é que ele extrapola, em seu fundamento, um referencial meramente etno-racial. Ademais, é um sistema extremamente criativo. Assim, já na sua concepção surgiu a noção de *gelijkstelling*, ou equiparação: aqueles que não eram, digamos, europeus ou nativos, mas que a eles poderiam ser igualizados (para efeitos da lei).⁶ Em realidade, as denominações “europeu”, “nativo” ou “oriental estrangeiro” são rótulos que por vezes podem nos dizer pouco ou nada a respeito da identidade étnica ou origem da pessoa que os porta: assim, por exemplo, a partir de 1899, todos os súditos do império japonês residentes no arquipélago passam a ser igualizados a europeus, isto é, passam a poder gozar de todos os privilégios, direitos e restrições ligadas ao grupo europeu (Mastenbroek, 1934:86). Portanto, mais que de categorias etno-raciais, trata-se aqui de categorias, minimamente, etno-jurídicas.

O caso dos japoneses foi apenas o primeiro e mais gritante, já que envolvia um número de pessoas que, apesar de muito pequeno, ainda assim era mais substancial. Desde o início, contudo, as autoridades jurídicas coloniais (todas de origem neerlandesa ou europeia nascida no arquipélago) defrontaram-se com problemas de classificação. Um persa e sua família por exemplo foram transformados de orientais estrangeiros em europeus.⁷ Ademais, o status dos cristãos “nativos” causou problemas durante todo o período colonial: em geral, foram igualizados aos nativos, mas até o início do século XX existiu a possibilidade (especialmente nas ilhas Molucas e em Manado, no norte de Sulawesi) de crianças cristãs nativas serem registradas no cartório para europeus, o que permitiria depois que gozassem de direitos reservados aos europeus.⁸ O sistema dá uma impressão de rigidez racialista, mas, apesar de ter-se mantido até o final da era colonial em 1942 (quando os japoneses invadiram o arquipélago e aboliram oficialmente as distinções entre *landaarden*), em realidade mudava constantemente.

Assim, a partir de 1920 o critério não é mais uma origem etno-nacional ou racial, mas o tipo de direito de família (*familierecht*) prevalecente no país de origem: aqueles países que possuísem um direito parecido ao neerlandês, teriam seus cidadãos classificados como europeus.⁹ Desse modo, a partir da década de 1920, tanto cidadãos da nova República Turca como cidadãos do Reino do Sião (atual Tailândia), devido à adoção de um direito de família ocidental nesses países, passaram a ser considerados europeus em território da Índia Neerlandesa. Antes, os súditos do Império Otomano eram considerados “orientais estrangeiros” caso tivessem nascido na Anatólia ou territórios otomanos no Oriente Médio, ou “europeus” caso houvessem nascido no que é hoje a Turquia europeia e outros antigos territórios otomanos nos Bálcãs!¹⁰ Esses detalhes, aparentemente anedóticos, e apesar de não afetarem nenhum grupo substancial da população colonial, remetem contudo à uma lógica sistêmica jurídica e abrangente, que procurava ativamente não deixar nenhuma ambigüidade persistir incólume. Assim, nas remotas fronteiras marítimas do Mar de Sulu, entre as Filipinas e a Índia Neerlandesa, próximo à costa norte de Bornéu (atual Kalimantan), quando um pequeno grupo de autóctones do lado do mar que não pertencia à Índia Neerlandesa se mudou, sem que as autoridades coloniais notassem de início, para pequenas ilhas do lado índico-neerlandês da fronteira, os juristas coloniais, ao descobrirem o fato consumado, começaram a debater se essa população (minúscula) deveria ser classificada como “nativa” ou “oriental estrangeira” (já que provinha de outra colônia), embora fosse claramente aparentada étnica e lingüisticamente às populações que habitavam o lado índico-neerlandês.

A categoria “orientais estrangeiros” é fundamental aqui, já que é a categoria intermediária entre “europeus” e “nativos”. De certa forma, ela articula o sistema como um todo. A maioria de seus membros eram “chineses”: isto é, não necessariamente, nem majoritariamente, pessoas nascidas na China, mas pessoas que o governo colonial considerava como chinesas, *peranakan* incluídos. Muitos desses chineses não sabiam falar chinês, já que falavam só malaio ou outras línguas das ilhas, e alguns eram muçulmanos e em pouco ou nada se distinguiam dos demais “nativos”: nem na aparência, nem na indumentária, nem nos hábitos. Esse grupo teve um papel vital na constituição da sociedade colonial e do Estado-nação indonésio pós-colonial. Junto com os *Indo-*

Europeanen, ou mestiços (estes últimos classificados oficialmente como “europeus”, mas constituindo na prática um grupo socialmente à parte dentro do grupo de europeus), foram o primeiro grupo na colônia a fazer reivindicações políticas fortes e autonomistas já no final do século XIX.¹¹ Quando Haia decidiu que os japoneses seriam igualizados aos europeus no arquipélago a partir de 1899, por exemplo, o governo colonial não contava com a reação chinesa forte e adversa contra a medida. Os chineses exigiram do governo colonial sua equiparação jurídica aos europeus também (Van der Wal, 1966:839).¹² Os chineses do arquipélago tomaram a medida quase como uma ofensa pessoal (particularmente vinda, como veio, logo após a derrota da China na guerra Sino-Japonesa de 1895-96) (Fasseur, 1992:226).¹³

Associações comerciais e culturais, e escolas de língua chinesa, surgiram em grande número a partir de 1900 – ensinando em mandarim e tendo como língua estrangeira no currículo não o neerlandês mas, para desespero das autoridades coloniais, o inglês.¹⁴ As autoridades coloniais começaram então a falar, paradoxalmente, do perigo de uma “desnacionalização” dos chineses índicos (que na prática não possuíam muitos direitos na colônia, sentindo-se discriminados pelo governo colonial, e nem eram reconhecidos pelo governo chinês, que até aproximadamente meados da década de 1890 proibia oficialmente a emigração para fora do império). Grupos chineses passaram a fazer um *lobbying* intenso não só junto ao governo colonial, mas também em Haia e Pequim, com o objetivo de melhorar a situação dos chineses do arquipélago (no caso de Pequim, no final do império e início da república – isto é, nas primeiras duas décadas do século XX – o governo chinês passou a interessar-se cada vez mais pelos chineses de ultramar). Chegaram a mandar um representante para a Conferência de Versalhes em 1919, na qual a China e os Países Baixos estavam representados, numa tentativa de melhorar a condição dos chineses no arquipélago. Nessa época, a opinião das altas autoridades coloniais, entre elas o governador Limburg van Stirum, era de que o sistema de categorias jurídicas ou *landaarden* deveria ser abolido e uma *unificatie* ou unificação introduzida no direito colonial. Comissões governamentais deram parecer favorável à unificação. Contudo, os adversários da unificação conseguiram sustá-la até o final da era colonial. Não obstante essa po-

sição conservadora, uma certa tendência a aparar as arestas do sistema permaneceu, permitindo, por exemplo, o acesso de “nativos” a vários postos e cargos na administração colonial após 1910, que até o começo do século XX haviam sido reservados exclusivamente a europeus. Os chineses seriam ainda mais beneficiados por mudanças na legislação, com a abolição na segunda década do século da obrigação de residir em bairros segregados e das limitações ao movimento de chineses, além de outras medidas.¹⁵

Em 1930, Chiang Kai-Chek introduz um código de direito ocidental na China, o que portanto incluía um direito de família parecido ao europeu. Em Haia e Batávia a apreensão das autoridades é grande: a qualquer momento, com um mero pedido formal de Pequim nesse sentido, o número de pessoas classificadas como europeia na colônia se multiplicaria por seis do dia para a noite, já que um milhão e meio de chineses coloniais teriam de ser juridicamente reclassificados como europeus. Teme-se um fardo insuportável para a administração e estrutura da colônia (por exemplo, agora os chineses poderiam matricular seus filhos em escolas para europeus, usar serviços e instituições exclusivas de europeus, como hospitais, trens etc.). Felizmente para Haia e Batávia, e infelizmente para os chineses locais, Chiang Kai-Chek logo tem que enfrentar uma invasão japonesa e uma rebelião comunista, o que torna politicamente impossível prestar qualquer ajuda aos concidadãos no arquipélago (Fasseur, 1992:239-40). Os chineses continuarão assim como orientais estrangeiros até o final da era colonial.¹⁶

Os orientais estrangeiros tinham de comparecer, para efeitos de direito comercial, a um tribunal europeu (*Raad van Justitie*); para efeitos de direito penal, contudo, compareciam a um tribunal para nativos (*Landraad*).¹⁷ A partir de 1919, contudo, a maior parte do direito civil aplicável a europeus passa a ser aplicável também aos chineses.¹⁸ Isto porque, como minoria comercial importante no arquipélago (posição que o grupo mantém até hoje), os europeus não podiam evitar fazer acordos comerciais com os chineses. Assim, era importante que os chineses estivessem pelo menos em parte submetidos ao mesmo direito para os europeus, pelo menos na esfera comercial, de modo que, por exemplo, contratos pudessem ser salvaguardados. Contudo, para imensa insatisfação chinesa, continuaram a ser submetidos ao direito penal

para nativos (que incluía, por exemplo, a possibilidade de aplicação de castigos físicos, opção inexistente no direito penal aplicado a europeus). Os chineses tinham assim uma posição altamente peculiar na colônia: juridicamente, tinham um pé no mundo nativo e outro no mundo europeu. Em muitos sentidos, contudo, sofriam restrições a que nem um nem outro grupo eram submetidos.

Por exemplo, desde os tempos da Companhia os chineses eram oficialmente obrigados a residir apenas em bairros segregados especialmente designados para eles. Esse sistema denominava-se geralmente de *wijken-dwang*, ou “imposição de distrito”, que criavam bairros separados para chineses, conhecidos como *pecina* em malaio (Mastenbroek, 1934:103 e ss.).¹⁹ Só algumas cidades (relativamente poucas) possuíam distritos separados para chineses, e portanto os chineses só podiam residir nessas cidades. Além do mais, seu movimento no arquipélago era restrito e controlado pelas autoridades: não podiam se locomover livremente de uma ilha para outra ou, mesmo de uma cidade a outra, sem permissão oficial (em realidade, só podiam viajar munidos de um *pas*, uma espécie de passaporte interno só para eles).²⁰ Também, o governo colonial criaria a partir da segunda metade do século XIX um sistema de ensino diferenciado para a população do arquipélago, de acordo com a *landaard* ou categoria da pessoa.²¹ Esse sistema estava inicialmente dividido entre um sistema escolar nativo e outro europeu (sem continuidade entre os dois), um baseado no malaio e outras línguas locais como língua de ensino, e o outro no neerlandês como língua veicular. No século XX, o governo colonial desdobrou o sistema, criando escolas de língua neerlandesa para nativos (*Hollands-Inlandse scholen*) e, em resposta à criação de escolas de língua chinesa entre os chineses – com inglês como única língua européia – criou também um sistema de escolas chinesas em língua neerlandesa (*Hollands-Chinese scholen*) a partir de 1908. Desnecessário dizer que nessas escolas não se ensinava chinês, nem inglês (ao contrário do que acontecia nas escolas para europeus “propriamente ditos”, onde havia três idiomas estrangeiros, a saber, o inglês, o francês e o alemão, reproduzindo desse modo localmente o currículo vigente na metrópole).²²

Essas escolas (parcialmente ou somente) de língua neerlandesa para não-europeus apresentavam uma continuidade com o sistema europeu, e portanto davam acesso às várias instituições terciárias que passaram a

ser criadas a partir da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX em Java.²³ Finalmente, permitia-se a uma pequena minoria de nativos e orientais estrangeiros (que pudessem pagar as altas mensalidades cobradas) que matriculassem seus filhos em escolas do sistema europeu propriamente dito.²⁴ Para complicar ainda mais, surgiu todo um sistema de escolas paralelas, não reconhecidas pelo governo, com ensino em malaio e/ou neerlandês, para “nativos” (e geridas por eles), chamadas pelas autoridades de *wilde scholen* (“escolas selvagens”), que com o tempo passou a ter mais alunos que o sistema oficial inteiro, em suas diversas variações.²⁵ Apesar dessa imensa expansão da educação na primeira metade do século XX, contudo, até o final da era colonial a esmagadora maioria das crianças em idade escolar pertencentes aos grupos “nativo” e “oriental estrangeiro” não freqüentava escola de espécie alguma. Abaixo indicaremos a importância desse sistema educacional e suas seqüelas no Estado-nação indonésio da segunda metade do século XX.

Naturalmente, o sistema de ensino – oficial e extra-oficial – era aqui um espelho da sociedade colonial e das noções que predominavam nos círculos oficiais da colônia, assim como da resistência dos grupos coloniais a essas noções. O importante é notar que a posição dos chineses era aqui muito peculiar: não só tinham suas próprias escolas (em mandarim, ainda por cima, língua muito pouco falada no Sudeste Asiático da época, onde o Hokkien, o cantonês ou o Amoy são muito mais comuns), como se re-orientavam para a China, particularmente após a proclamação da república por Sun Yat-Sen, em 1912. Até então falantes do malaio, e “javanizados”, um certo número de chineses agora passam a se “re-sinicizar”, distinguindo-se tanto dos “Inlanders” ou “nativos” quanto dos “europeus”. Alguns chineses passaram a rejeitar a cultura crioulezada índica (*Indische cultuur*) da qual faziam parte há séculos, e na qual tinham voz ativa, como indicaremos abaixo. Criaram-se várias associações de comércio, como as da China, e escolas próprias com um currículo misto europeu e chinês.²⁶ Com indica de Graaff em sua tese, e van Doorn e Gouda confirmam em seus trabalhos, no início do século XX cristalizou-se em Java um processo de diferenciação que, seguindo Raben, havia sido iniciado já nos tempos da Companhia: a sociedade colonial altamente crioulezada, descrita por Taylor para os séculos XVII, XVIII e primeira metade do XIX, dá lugar aqui, pelo

menos parcialmente, em especial no nível jurídico formal e na esfera política, a uma sociedade altamente dividida entre grupos com identidades diferenciadas cada vez mais marcadas, onde “europeu”, “chinês” e “Inlander” tornam-se categorias cada vez mais estanques, mutuamente exclusivas e até mesmo antagônicas.²⁷

A divisão jurídica entre três grandes categorias de população colonial está agora incorporada – ainda que só até certo ponto, já que permanece todo tipo de ambigüidade, além da persistência de uma cultura colonial crioulezada – pela própria população colonial²⁸: claro, prossegue a reivindicação de abolição do sistema (sentido naturalmente como profundamente discriminatório pelos não-europeus), mas, como indicam Bosma, van Doorn e De Jong, a possibilidade de uma proto-nação indonésia unida – com europeus, chineses e nativos juntos num mesmo movimento nacionalista – foi destruída quase logo no início, mais especificamente na década de 1910.²⁹ Nesse processo, o movimento de emancipação chinesa teve papel decisivo, segundo vários autores, porque mostrou aos “nativos” que jogar a carta étnica, por assim dizer, trazia resultados palpáveis na arena política, o que deu ensejo à criação dos grandes movimentos islâmicos nativos a partir de 1912, inicialmente financiados e apoiados por outra minoria, desta vez a dos orientais estrangeiros árabes.³⁰

Um olhar retrospectivo mostra que já na primeira década do século XX estavam lançadas as bases não só para o período colonial final, mas para o estado-nação indonésio: conflitos de rua entre “Inlanders” e chineses eclodem em Java já nessa época; o segmento europeu branco se fecha em si mesmo e recusa com freqüência qualquer reivindicação nativista, assim como recusa sua própria assimilação à cultura local; a maioria de “mestiços” (isto é, pessoas que não conseguem fazer-se passar por brancas, apesar de serem juridicamente europeias) dentro do grupo europeu passa a ser cada vez mais discriminada, e passa também a marcar sua identidade politicamente; e o nacionalismo “Inlander” ou indonésio surge em Java fortemente marcado pela oposição entre as três grandes categorias da população. A partir de 1918, no recém-criado Parlamento colonial (*Volksraad*) e fora dele, e até o final da era colonial, os três grandes grupos se fazem representar por partidos étnicos diferenciados e freqüentemente antagônicos.³¹ Assim como os nacionalistas “nativos”

se reuniam, por exemplo, em torno do Partai Nasional Indonesia (de Sukarno), os neerlandeses metropolitanos em torno do Vaderlandsche Club, e os indo-europeus em torno da Indo-Europeesch Verbond, os sino-indonésios se aglomeravam no Partai Tionghoa Indonesia. Todas são organizações criadas a partir de 1919. A idéia de assimilação é assim abandonada em favor da abordagem étnica, embora continuassem a existir partidos multiétnicos, como o Partai Komunis Indonesia (o Partido Comunista Indonésio), Insulinde ou a Indische Sociaal-Democratische Vereeniging. Isto, contudo, não significava que não continuassem o contato social e mesmo os casamentos interétnicos.

No final dos anos 20, o movimento nacionalista apoiado no grupo dos “Inlanders” estabelece a idéia de uma nacionalidade indonésia e uma língua indonésia (o malaio, doravante chamado oficialmente de “indonésio”).³² “Inlander” transforma-se em “indonésio” – *orang Indonesia*, ou *pribumi*, em malaio. Os neerlandeses conseguiram controlar o movimento nacionalista, mas os japoneses a partir de 1942 se apóiam nele – em especial em Sukarno e seu grupo – e após 1945 o cenário internacional permite o surgimento da Republik Indonesia, com a derrota do Japão. Os Países Baixos, apesar de arrasados e empobrecidos pela ocupação nazista e pela guerra, arregimentam o maior exército colonial da história do país e após mais de três anos de conflitos sangrentos obtêm uma vitória militar no arquipélago. Os partidários republicanos indonésios contudo obtêm – com apoio norte-americano – uma vitória diplomática, e os Países Baixos são obrigados a reconhecer a independência indonésia, em 1949, ainda que sob a ficção de uma “união” incluindo os dois países (que logo deixaria de existir, contudo, já em 1952).³³

Nesse breve resumo dessa história conturbada, é importante notar duas coisas. A independência implicou a expulsão – a longo prazo total – de uma categoria da população, os “europeus” (o que na prática significou a expulsão – auto-expulsão voluntária ou não – dos indo-europeus, que sempre foram maioria nesse grupo).³⁴ A tríade colonial se viu reduzida então a apenas um dueto: os chineses continuaram no arquipélago. Contudo, apesar da participação ativa de chineses nas lutas pela independência e no governo e sociedade indonésios antes de 1965, e a criação de um estado oficialmente unitário que não distinguia entre etnicidades, os chineses

não só continuaram a ser considerados de alguma forma como forâneos, como permaneceram oficial e juridicamente classificados separadamente dos *pribumi*, ou indonésios nativos. Existe portanto, no período pós-colonial, uma continuação do sistema colonial de *landaarden* ou categorias jurídicas de pessoas. A categoria *pribumi* é fundamental aqui: é uma categoria tanto do discurso de senso comum como do discurso oficial. Ela significa indígena, originário (*bumi* é “terra”, “país”), mas também indonésio, nacional, principalmente em contraposição aos chineses (*orang Cina*). O não-*pribumi* – *nonpribumi* ou *nonpri* – é, por excelência, o chinês.³⁵ Sem chinês, não haveria desse modo *pribumi*.

Assim, o nacional indonésio se constituiu historicamente, já no período colonial tardio e mais ainda no período pós-colonial (principalmente a partir de 1965 e da chegada de Suharto ao poder), em contraposição não (ou não somente) ao neerlandês (europeu) mas ao chinês. Tendo desaparecido a referência ao europeu, permanece a referência ao chinês. Esse deslocamento de significado e sua concentração na categoria “chinesa” pode ser acompanhado cronologicamente: em 1957/58 Sukarno expulsa todos os cidadãos neerlandeses do arquipélago e proíbe as escolas de língua neerlandesa, nacionalizando também as empresas neerlandesas no país. Já em 1959 a vida dos sino-indonésios é dificultada ao extremo, com revoltas anti-chinesas nas ruas e controles estatais dirigidos ao empresariado sino-indonésio (incluindo uma tentativa de impedir que comerciantes chineses atuem na área rural). Acontece um primeiro êxodo de sino-indonésios (Van Doorn, 1995:79). Em 1960, baixa-se o decreto governamental número 10 (*Peraturan Pemerintah nomor 10*), que é a primeira medida legal do governo pós-colonial contra a minoria chinesa.³⁶ Portanto, quase imediatamente após a expulsão dos últimos europeus do arquipélago, a pressão passa a ser exercida inteiramente sobre os chineses, que se tornam a encarnação por excelência da essência de ser *nonpribumi*.

Oficialmente, na Indonésia de hoje existe um “problema chinês” (*masalah Cina*), como mostra Heryanto (1997).³⁷ Esse “problema” está vinculado à existência de uma minoria vista como não-nacional, que constitui cerca de 2,5 % da população total, mas que economicamente é muito importante (grande parte das grandes empresas indonésias é controlada por membros do grupo chinês). Assim como no período

colonial neerlandês, e diferentemente do que acontecia no período pré-colonial, o grupo é considerado como estrangeiro e não-autóctone, apesar de sua presença na região datar de séculos.³⁸ Durante os distúrbios e massacres de 1965/1966 na Indonésia, na passagem da era Sukarno para a era Suharto, ou da “Velha” para a “Nova” Ordem (*Orde Lama* para *Orde Baru*), os chineses foram vítimas de linchamentos, assassinatos e perseguições.³⁹ A partir de então, os chineses não ocuparam mais cargos de alto escalão no governo. A versão oficial dos massacres culpa o governo da República Popular da China – e por extensão os chineses do arquipélago – e o Partai Komunis Indonesia pela suposta tentativa de golpe de estado comunista. Desde então e até 1998, quando caiu, o governo Suharto consistentemente usou o “problema chinês” – a existência de uma minoria não-nacional no país com poder econômico – como fonte de autolegitimação. No discurso oficial, contudo, o “problema chinês” não é sócio-econômico, mas uma questão primariamente cultural: os chineses seriam diferentes dos indonésios, e esse grupo forâneo, pela sua diferença, prejudicaria o caráter nacional indonésio. Desenvolveu-se uma política oficial de assimilação, denominada *Pembauran* (“mistura”, “assimilação”, “integração” – a raiz da palavra é *baur*, que significa “misturado”). O termo é usado principalmente para designar a política oficial dirigida ao grupo chinês).⁴⁰

O programa oficial exige que os chineses abandonem sua identidade étnica separada, assimilando-se aos indonésios culturalmente e também através do casamento exogâmico (isto é, fora do próprio grupo, com *pribumi*). O programa prescreveu as seguintes medidas legais: mudança de nomes pessoais chineses para nomes indonésios; fechamento de jornais e proibição oficial de imprensa em língua chinesa, além de proibição de escolas (e uma universidade) em língua chinesa; erradicação da língua chinesa no arquipélago, tanto na sua forma falada como escrita (a importação de material impresso em caracteres chineses é oficialmente proibida); proibição da celebração pública do Ano Novo chinês; e, em Java Central, uma série de restrições quanto a exercícios físicos chineses, cantar canções em mandarim (karaokê em mandarim) e venda de bolinhos chineses para comemorar o Ano Novo Chinês (Heryanto, 1997:29-30). Contudo, ao mesmo tempo em que se tenta proibir quaisquer manifes-

tações de uma identidade chinesa, a maior parte dos diversos ramos e secretarias de governo continua a processar separadamente documentos da população chinesa: essa prática se estende à concessão de carteiras de identidade, passaportes e certidões de casamento, assim como acesso às universidades, onde a identidade chinesa dos solicitantes é explicitada (*ibid.*:30). Finalmente, os próprios chineses são culpados pelo governo, quando da ocasião de levantes populares contra eles, por supostamente incitarem o ódio da população pelo fato de serem tão diferentes dos *pribumi* (inclusive, pressupõe-se, também biologicamente) e assim tão pouco indonésios.

Naturalmente, a política oficial de “assimilação” não só não leva à assimilação como estigmatiza permanentemente os membros da minoria: em realidade, ela parece mais uma política de manutenção e ênfase na identidade chinesa do que uma política de integração. Isto se reflete até nos casamentos inter-raciais, oficialmente encorajados: como, seguindo a prática vigente no sistema colonial neerlandês,⁴¹ os filhos seguem a classificação do pai, e não da mãe, os casamentos entre homens oficialmente classificados chineses com mulheres *pribumi* não só não tornam o homem *pribumi*, como os filhos do casal serão inevitavelmente classificados como chineses (o contrário não é verdadeiro mas, aparentemente, a maioria dos casamentos se faz entre homens *nonpri* e mulheres *pribumi*, como de resto é praxe no arquipélago desde a era pré-colonial).⁴² Uma vez registrado como chinês oficialmente, é quase impossível para alguém mudar sua classificação posteriormente, não importa quão “assimilado” se torne. Em realidade, o sistema apresenta uma rigidez impressionante, *mesmo comparado com o sistema jurídico colonial*, em que era possível, pelo menos para alguns, reclassificar-se através da possibilidade juridicamente prevista de *gelijkstelling* ou equiparação jurídica.⁴³ É como se os indonésios tivessem dado continuidade a uma distinção de origem colonial, mas tornando-o mais rígida e inflexível do que era originalmente. Nesse sentido, as categorias pós-coloniais de *pri* e *nonpri* não só são traduções bastante literais das categorias coloniais de *Inlander* e *Vreemde Oosterling*, como, dentro de um estado unitário que oficialmente não quer distinguir nem reconhecer etnicidades em seu bojo, reproduzem espaços etno-sociais aparentemente ainda mais compartimentados do que os do sistema colonial.

É importante notar aqui que o período da ocupação japonesa foi crucial para a constituição do estado-nação pós-colonial. Se seguirmos a interpretação de van Niel, após os levantes dos anos vinte e começo dos anos trinta, o nacionalismo indonésio havia sido contido com êxito pelas autoridades coloniais já em meados da década de 1930, não tendo portanto um campo aberto para sua expansão imediata.⁴⁴ A ocupação japonesa mudou esse quadro radicalmente. Em primeiro lugar, a invasão e ocupação japonesas de 1942 a 1945 (três anos e meio) eliminou completamente a administração colonial neerlandesa no arquipélago, substituindo-a por um governo militar japonês assessorado por indonésios nacionalistas (que mantinham contato com Tóquio já antes da guerra). Todos os europeus brancos (e alguns mestiços claros) foram internados em campos de concentração (a esmagadora maioria), fugiram do país por via marítima, morreram ou se esconderam em algum lugar do arquipélago durante toda a guerra.⁴⁵

Logo após a ocupação de Java em março de 1942, apesar da abolição oficial do sistema de categorias etno-jurídicas, o governo militar continuou a distinguir entre as diversas categorias de pessoas (como mostra a internação de grande parte daqueles classificados como europeus).⁴⁶ Também, é importante notar que os chineses receberam atenção especial por parte dos japoneses: logo após a ocupação, centenas de jornalistas e escritores chineses (peranakan), por exemplo, foram presos (Heryanto, 1997:37). Estabeleceram-se escolas próprias, em língua chinesa, para os chineses. A ocupação japonesa, portanto, ao mesmo tempo em que destruiu formalmente o edifício colonial e o sistema de categorias jurídicas de pessoas, na prática deu continuidade a ele de outra maneira. Com a derrota japonesa, os indonésios nacionalistas imediatamente declararam a independência unilateralmente, dando início à guerra com os Países Baixos que duraria até 1949. A primeira constituição indonésia de 1945 abolia a diferenciação jurídica entre diversas categorias de pessoas, certamente a legislação mais odiada de todo o período colonial.⁴⁷ A ideologia de um estado-nação indonésio unitário prevalecia nos círculos governamentais da jovem república.⁴⁸ Contudo, como indica Schuster, a categoria “europeu” foi diferencialmente afetada: mesmo aqueles que escolheram a nacionalidade indonésia não conseguiram por isso escapar ao opróbrio ou suspeita por parte da população e autoridades no novo estado-nação

(Schuster, 1999:109-11). Assim, ao longo dos anos, praticamente todos aqueles classificados como “europeus” no período colonial, incluindo aqueles que haviam optado pela nacionalidade indonésia a partir de 1950, terminaram emigrando para os Países Baixos e outros lugares, levando ao virtual desaparecimento da categoria “europeu” do arquipélago já nos anos sessenta. Quanto aos chineses, apesar de uma emigração para a China no final dos anos cinquenta, permaneceram no arquipélago em sua maioria, formalmente integrados ao novo estado-nação; muitos chineses também participaram do alto escalão do governo nos anos cinquenta e primeira metade dos anos sessenta. Contudo, a partir de 1965, essa posição relativamente privilegiada tornou-se impossível.

É necessário agora balizar o novo estado-nação indonésio e sua ideologia unitária. Para isso, é preciso falar um pouco do nacionalismo indonésio. No final dos anos vinte, os nacionalistas tomaram a categoria “Inlander” e a transformaram em “orang Indonesia”/“pribumi”, com o malaio oficialmente transformado em “Bahasa Indonesia” ou língua Indonésia, e o território colonial transformado em Indonésia (nome que o governo colonial não aceitava). Os nacionalistas indonésios eram uma classe nova, gerada a partir do início do século XX no interior do sistema escolar de língua neerlandesa mas aberto para “nativos”.⁴⁹ Esses políticos e intelectuais – o mais famoso dos quais é Sukarno – tinham um conhecimento profundo do Ocidente, frequentemente de primeira mão, já que vários deles estudaram nos Países Baixos. Em geral eram javaneses ou sumatranos (os outros grupos do arquipélago estavam pouco representados nesse grupo ou mesmo totalmente ausentes).⁵⁰ A fundação do estado unitário indonésio pós-colonial está indissolúvelmente ligada assim a dois fatores: a língua indonésia como base de unidade nacional, e a idéia de que o indonésio é um *pribumi* ou autóctone do arquipélago, isto é, não é nem um europeu nem um chinês. Esse recorte do nacional oficialmente privilegiado tem várias conseqüências.

A primeira é que ele não dá conta da imensa diversidade do arquipélago, lingüística, cultural ou étnica. O que quase poderíamos denominar de fascinação neerlandesa com a diversidade do arquipélago (o último censo colonial, de 1930, diferenciava 300 grupos étnicos) foi substituída por uma mistura complexa de proscricção, proibição e silêncio por parte do estado unitário. Já falamos acima da proscri-

ção que atinge o grupo chinês, sua língua e cultura. Em realidade, o programa de Pembauran ou assimilação, que visa “assimilar” o grupo chinês, é uma pedra fundamental da ideologia do estado-nação indonésio da OrBa ou Nova Ordem (Orde Baru, como é denominado o período pós-Sukarno) para todos os grupos. Ademais, existem restrições oficiais quanto à discussão pública do que os indonésios denominam de SARA, abreviação oficial para *suku* (grupo étnico ou etnicidade); *agama* (religião); *ras* (raça) e *antar-golongan* (grupos sociais) (Heryanto, 1997:31-32). Assim, nenhum censo pós-colonial distingue os diversos grupos étnicos *pribumi*. Oficialmente, o estado não é islâmico, apesar de cerca de 90% da população do país o serem, e conflitos religiosos serem comuns na era pós-Suharto.⁵¹ Além do mais, qualquer reivindicação autonomista regional – como no caso de Aceh em Sumatra e de Irian Ocidental, para não mencionar Timor Leste – era veementemente rejeitada e violentamente reprimida durante a Orde Baru.

O governo promove ativamente a língua indonésia em sua forma oficial constituída desde a era colonial e da ocupação japonesa. Como indica Heryanto, há toda uma literatura nessa língua, oficialmente sancionada através de prêmios literários, subsídios, bolsas, traduções para línguas estrangeiras, etc. A língua é vista como expressão última da nacionalidade, e é hoje falada pela maior parte da população do arquipélago (geralmente como segunda língua, contudo, aprendida na escola). Sem sombra de dúvida é a única língua que permite a participação plena em nível do estado nacional e suas estruturas. Contudo, como mostra Heryanto, é preciso balizar aqui o indonésio. Em primeiro lugar, a literatura em Bahasa Indonesia (como a língua é oficialmente conhecida) contém em si um silêncio, mais intenso ainda porque não é oficialmente prescrito: essa literatura virtualmente quase não fala de chineses. Também, nenhum de seus autores é chinês, enquanto os chineses foram os autores privilegiados da literatura em malaio até a Segunda Guerra Mundial. Isto não significa, contudo, que exista um silêncio na literatura indonésia como um todo quanto aos chineses (Heryanto, 1997:31 ss). Seja como for, o espaço literário oficialmente construído baseia-se exclusivamente na língua nacional, ignorando a vasta e rica literatura em língua locais (no caso do javanês, uma literatura que tem expressão escrita há muito mais tempo que a literatura em língua oficial).⁵² Outro cânone literário

ignorado é em Melayu pasar ou malaio de bazar. O malaio de bazar é o primo pobre e desprezado do bahasa oficial, que não é oficialmente nem reconhecido nem promovido. Nas bibliotecas e livrarias, só os livros do cânone oficial são geralmente encontrados. Contudo, é exatamente aqui – no espaço definido pelo malaio de bazar – que se encontravam os autores sino-indonésios, ou *peranakan*. Heryanto afirma que os autores sino-indonésios escrevendo em malaio de bazar produziram uma literatura mais antiga, mais rica e muito mais variada (tanto com relação a temas, número de autores e obras) que o cânone oficial (Heryanto, 1997:37). Contudo, essa literatura – surgida em torno em torno de 1880 – foi sendo gradualmente sufocada até desaparecer sob a ocupação japonesa.

Não obstante, na literatura não oficial do pós-guerra em língua nacional os chineses reaparecem como tema, como mostra Heryanto. Em contos, por exemplo, o tema foi tratado várias vezes. Até na televisão e no cinema ele foi abordado. Portanto, o silêncio quase total do cânone oficial não é necessariamente reproduzido em todo o espaço literário-cultural. A questão lingüística e literária aqui é muito importante porque ela indica que o grupo oficialmente classificado como “chinês” tanto por neerlandeses e japoneses como por indonésios, em realidade, historicamente, no último século, teve fronteiras muito mais fluidas do que foi oficialmente admitido em qualquer época. Nem a visão oficial colonial neerlandesa do grupo, nem a visão japonesa da época da ocupação, nem a perspectiva pós-colonial dão conta do que é ser chinês no arquipélago. Nos últimos cem anos, fica óbvio que os Tionghoa foram atores particularmente ativos: por exemplo, foram o primeiro grupo autóctone a se organizar contra o domínio colonial (junto com os indo-europeus); construíram toda uma literatura em língua malaia no período colonial tardio, e foram muito ativos no nascente jornalismo de língua malaia; participaram do movimento nacionalista e da guerra de libertação contra os Países Baixos; participaram também da construção do novo estado-nação indonésio da Orde Lama (“Ordem Velha”, como foi chamada a era entre 1950 e 1965); e, finalmente, têm uma posição como elite empresarial e financeira do país que data do período da Companhia. O grupo parece ter-se encontrado há muito na confluência de várias culturas – uma européia, outra javanesa, e uma terceira, chinesa – não

pertencendo inteiramente a nenhuma delas mas transitando entre elas de maneira fluida e flexível.

Na era pós-colonial, ademais, é como se no “problema chinês” toda a questão nacional se cristalizasse com uma intensidade e força maior que em outros campos. Claro, as culturas e línguas regionais da Indonésia não são tampouco tema agradável para o governo; contudo, é no espaço designado oficialmente como chinês que o interdito existe e é mais contundente. Uma literatura e um jornalismo em língua malaia surgem a partir de 1880, com muita força, da pena de escritores sino-indonésios e indo-europeus. Na cultura índica crioulizada da era colonial tardia, os chineses tinham papel importante e proeminente, como notam Heryanto, De Jong, van Doorn e outros. Uma autoridade colonial neerlandesa chegou a ver os “chineses desenvolvidos” (isto é, a elite do grupo) como o cerne de uma futura nação índica (Van Doorn, 1995:57). Contudo, com o acirramento, logo em seguida, das clivagens étnicas e das tensões intergrupais no arquipélago, que passarão a marcar o período colonial tardio no século XX, em lugar de ser a base para uma cultura (proto-) nacional não marcada etnicamente (por exemplo, a literatura e jornalismo em malaio, apesar de elaborados por sino-indonésios e indo-europeus, eram voltadas para um público “nativo” muito mais amplo), a literatura e jornalismo chineses em língua malaia são gradualmente sufocados, dando lugar a uma língua e cultura oficialmente favorecidas produzidas por *pribumi*. Esse processo se caracteriza assim por uma rejeição oficial – de início, neerlandesa colonial e em seguida japonesa e nacionalista indonésia – da fluidez que caracterizou o início do processo de uma construção da nação. Fluidez étnica e lingüística, gradualmente substituídas antes de 1950 por uma idéia de autoctonia mais restrita, excluindo europeus (inclusive indo-europeus) e chineses, e usando como esteio a concepção oficial de autoctonia – autóctones são os “Inlanders” ou “nativos” somente – aliada a uma língua construída por instâncias oficiais, que será retomada pelo movimento nacionalista como língua nacional e símbolo de autoctonia e pertencimento ao Estado-nação pós-colonial.

É de praxe afirmar que a noção de uma nação indonésia não existiu em círculos “nativos” até o século XX, e que não foi adotada pelo movimento nacionalista antes da década de 1920. Até então, prevaleciam as diversas identidades locais, sob o arcabouço comum da administração

colonial neerlandesa. Contudo, com o final da expansão militar neerlandesa e ocupação efetiva do arquipélago, inclusive nos seus cantos mais remotos, no final do século XIX e início do XX, e o surgimento de uma pequena mas importante classe de “nativos” escolarizados, surgiu a concepção de uma Indonésia como nação unitária. Membros importantes dessa classe eram os chamados *Pamong Pradja* que, em Java, eram membros da elite ou aristocracia da ilha, e/ou pertenciam à seção “nativa” do *Binnenlands Bestuur* ou administração colonial (que, ao contrário do Indian Civil Service na Índia Britânica, possuía duas seções separadas, uma europeia e outra *Inlander*).⁵³ Essa classe tinha acesso à educação europeia e aos que eram, até a segunda década do século XX, os poucos postos coloniais abertos para nativos.⁵⁴ Javanesa, freqüentemente do interior da ilha, essa classe começou, no contato com a sociedade colonial, a embeber a cultura índica baseada no malaio e que havia se desenvolvido nas grandes cidades coloniais de Java. Quando a primeira organização ligada a esse grupo surgiu, a Boedi Oetomo (uma organização de aristocratas javaneses), em 1908, apesar de seu nome javanês, a língua que viria a favorecer seria o malaio: o javanês era visto como demasiado tradicional e hierárquico, enquanto o malaio era a língua do contato entre o tradicional e o moderno por excelência. Além do mais, o malaio era portador de uma cultura colonial no seio da qual surgiu a idéia de unidade da *Indië* – uma unidade que transcendia os laços locais com Java e sua cultura tradicional.⁵⁵ Essa unidade, contudo, após 1920, estaria predicada principalmente no grupo “nativo”.

Ann Stoler retoma em seu estudo da mestiçagem e miscigenação no período colonial tardio em Java a noção de “fronteira interna” de Fichte, tal como discutida por Balibar.⁵⁶ Como Stoler nota, a fronteira interna é um espaço de contradição: ela é tanto um *locus* de abertura como de fechamento, de passagem como de troca. A fronteira interna implica distinções dentro de um espaço delimitado, que contudo está sujeito à heterogeneidade e diferenças de valor. Para Fichte, a idéia de fronteira interna implica dois dilemas, já que a pureza da comunidade constituída pela nação pode ser ameaçada exatamente na fronteira (digamos, pela “penetração” de elementos exógenos); além disso, a essência do espaço nacional é vista como constituída por uma “atitude moral” intangível e por uma “multiplicidade de laços invisíveis” tanto em nível da comuni-

dade como dos indivíduos que a formam. Como mostra Stoler, em Java do final do século XIX e primeiros anos do século XX, dentro da comunidade europeia branca da ilha o indo-europeu (mestiço) surgiu como um tropo poderoso da contaminação interna da comunidade colonial, como um desafio concebido em termos morais, políticos e sexuais.

No campo discursivo colonial, arranjos domésticos (incluindo serviço doméstico), sexualidade, subversão da ordem pública, raça e degeneração racial estavam vinculados e centrados no tropo do indo-europeu. O indo (como era chamado coloquialmente) era classificado oficialmente como europeu, mas a opinião corrente era de que essa classificação não só não refletia uma europeidade “verdadeira” (entendida racial, lingüística e culturalmente de maneira essencialista) como constituía um perigo para a comunidade colonial, que estaria sujeita, assim, à contaminação de seu espaço interno por práticas, idéias, comportamentos e sexualidade que pertenciam propriamente ao mundo “nativo”. Oficialmente europeus, os indos eram vistos portanto como portões para a alteridade: eram desse modo um outro interno. Assim, desenvolveu-se entre as autoridades coloniais neerlandesas da época e entre a comunidade colonial branca (principalmente a de origem europeia) uma intensa preocupação com o estilo de vida da maioria dos indos: relatórios e comissões de inquérito oficiais notavam que estes não sabiam falar neerlandês bem ou não sabiam em absoluto aquela que deveria ser sua língua (em lugar dela, falavam malaio ou javanês, línguas-símbolo do ser “nativo”); as famílias indos não apresentavam um estilo de vida familiar e “decente” (isto é, que se coadunasse com padrões burgueses europeus), os jovens indos tornando-se supostamente vagabundos e ladrões e as jovens indos prostitutas; a comunidade indo estaria ainda imersa na “pauperização” e não podia assim ter um padrão de vida europeu, com uma vida familiar neerlandesa (leia-se “decente”).⁵⁷

As autoridades e população colonial branca se dedicaram a criar programas e instituições para “ajudar” os indos e combater a “prostituição”, a “vagabundagem”, a incompetência lingüística e educacional e a “pauperização”. Havia uma política de “assimilação” dessa população aos padrões da população europeia branca. Parte dessa política envolvia o seqüestro oficialmente sancionado dos filhos de famílias indo-europeias, e sua manutenção em espaços vigiados especialmente criados para eles, onde

recebiam uma educação separada. Aqui, noções morais estão diretamente vinculadas à preservação de um espaço de identidade europeu, visto como ameaçado no contexto colonial. O importante aqui é notar que a fluidez – um espaço social indo-europeu mestiço onde “europeu” e “nativo” eram apenas os pólos extremos de uma vasta gama de possibilidades – torna-se um flanco aberto e perigoso que precisa ser inventariado, vigiado e que, finalmente, exige uma intervenção enérgica para que não venha a contaminar o espaço colonial europeu. Interessantemente, esse espaço fluido não é apenas fonte de perigo: ele também é, significativamente, fonte de regeneração e expansão da nação. Educados e europeizados de forma adequada, acreditava-se que os indos poderiam ser um importante elemento neerlandês no arquipélago: melhor adaptados aos trópicos que os neerlandeses metropolitanos ou os brancos coloniais, os indos poderiam colonizar novas áreas, como a Nova Guiné Ocidental, criando assim uma “Holanda tropical”.⁵⁸ Contudo, a diferenciação entre eles e os europeus “propriamente ditos” permaneceria: apenas, seria criada, esperava-se, uma classe de súditos coloniais neerlandeses europeizada e leal, mas subordinada. A incorporação não seria assim nunca completa.

Julia Kristeva propõe que o *locus* do abjeto por excelência é num espaço fora do “nós” mas, contudo, bem próximo.⁵⁹ Isto é, ele está imediatamente fora, mas num local onde podemos facilmente alcançá-lo. Nesse sentido, poderíamos pensar que o indo, habitante por excelência da fronteira interna colonial, compartilharia de certo modo do caráter do abjeto: ele não seria necessariamente o abjeto em si, mas sua localização interna/externa o colocaria mais próximo do abjeto ou em contato eventual com ele, o que o torna potencialmente perigoso e, também, fonte de contaminação da essência da comunidade. Como indicamos acima, o indo foi eventualmente “apagado” do espaço pós-colonial, através de uma emigração maciça que virtualmente extinguiu a categoria “europeu” no arquipélago. Os indos que haviam escolhido tornarem-se cidadãos indonésios terminaram também emigrando, já que não eram aceitos como indonésios plenos, ou *pribumi*. Numa comunicação pessoal, Ulbe Bosma, historiador neerlandês dos indos no final do século XIX e século XX, menciona que na Indonésia de hoje, *Indo* (*Indo-Eropa* ou, ainda, *Indo-Belanda*, “indo-europeu” ou

“indo-neerlandês”) é uma categoria freqüentemente desconhecida. A historiografia indonésia a ignora (espelhando assim a historiografia metropolitana, que também não registra a importância do grupo na sociedade colonial – um duplo silêncio portanto, um em Bahasa, o outro em neerlandês).⁶⁰ Contudo, *Indo* é associado às vezes com o chinês. Essa associação é reveladora. Ela indica que uma categoria hoje desaparecida no arquipélago é associada a *nonpribumi*. Ela também pode indicar que o caráter moralmente dúbio imputado no período colonial tardio ao indo hoje foi deslocado para a categoria chinês hoje.

Heryanto dá fortes indicações nesse sentido. Em primeiro lugar, está o fato – altamente significativo – de que a lei que proíbe a entrada de materiais em língua chinesa no país é a mesma que proíbe a entrada de material pornográfico, armas e narcóticos (Heryanto, 1997:27). Essa presença curiosa do interdito do chinês ao lado da pornografia, armas e drogas não pode ser mera coincidência. Como vimos, esse interdito afeta ademais quase todas as expressões de uma identidade chinesa no arquipélago e, finalmente, repousa sobre uma política oficial que gostaria de ver o próprio corpo chinês desaparecer através de casamentos inter-raciais. O chinês aqui funciona claramente como a fronteira interna da nação indonésia: os chineses podem ser assimilados (daí a política oficial de *Pembauran*), mas também podem contaminar a nação porque partilham do abjeto – desse modo, material em língua chinesa e material pornográfico podem assim ser listados juntos, assim como armas e narcóticos. Heryanto diz que, no final dos anos sessenta, pessoas encontradas na rua ou mesmo na esfera privada, falando em chinês, eram esbofeteadas: o falar chinês aqui constitui uma ofensa à moralidade pública. Qualquer manifestação pública daquilo que é chinês – o festival do Ano Novo chinês, uma placa de restaurante em chinês, um bolinho chinês, ou um nome próprio chinês – é freqüentemente banida por lei. Finalmente, em momentos de tensão extrema, os chineses tornam-se vítimas por excelência da ira popular e governamental: com a queda de Suharto, chineses foram agredidos em Jacarta e outras localidades javanesas em 1998. As casas de uma rua de classe-média chinesa na capital foram atacadas e seus habitantes feridos, estuprados e, em alguns casos, mortos, sem que a polícia interviesse para conter a fúria popular.

Os chineses assim têm que oficialmente metamorfosear-se em indonésios, abandonando seus costumes, sua língua, seus nomes próprios e, finalmente, seus próprios corpos: pembrauran inclui a dissolução do corpo chinês através da miscigenação com corpos indonésios ou, ainda, sua eliminação do espaço nacional através de assassinatos e linchamentos, além de imigração. Contudo, ao mesmo tempo, os chineses estão imbricados na sociedade do arquipélago desde o período pré-colonial. Além do mais, a essência de ser chinês, por assim dizer, não é facilmente contida em nenhuma representação oficial ou oficiosa do ser chinês, como mostra a existência muito antiga de *peranakan* no arquipélago, uma categoria colonial holandesa (contrastada com *singkeh* ou chinês da China) que, contudo, constitui historicamente um espaço altamente fluido, que não pode ser facilmente definido como chinês (metropolitano) ou meramente indonésio ou javanês. A categoria chinês portanto inclui tanto pessoas perfeitamente assimiladas (digamos, o dono de uma pequena loja em uma cidade javanesa, que em nada – nem em sua aparência, nem em sua língua ou em seu nome – se distingue de seus vizinhos javaneses) como representantes mais “autênticos” dos chineses da China. A classificação jurídica separada – herança colonial direta – mantém ademais a impossibilidade de qualquer assimilação, mesma aquela de um casamento inter-racial. O corpo chinês – tanto o corpo social como o corpo individual dos cidadãos sino-indonésios – continua desse modo permanentemente marcado.

E, pode-se aventar, isto tem que ser assim porque, na construção do estado-nação pós-colonial, o indonésio ou nacional só pode existir ao lado e em contraste com o chinês (que é o *nonpribumi* por excelência). A existência de chineses é, assim, condição *sine qua non* (ou, pelo menos, tem sido até agora) para a existência de um Estado-nação indonésio. Se o espaço nacional é um espaço idealmente homogêneo, habitado pelos autóctones falantes da língua nacional, e moralmente puro, o chinês é tanto o campo de expansão do nacional – já que pode ser assimilado, assim como o indo-europeu colonial – quanto um perigo para sua própria existência, já que pode encarnar o abjeto – de maneira parecida, mais uma vez, à do indo-europeu. Os chineses são assim a fronteira interna da nação indonésia, o espaço discursivo e social onde esta se define e redefine através do tempo. Esse caráter

altamente ambíguo e fluido do ser chinês indonésio talvez esteja de explicitado de maneira mais óbvia na própria designação de *Warga Negara Indonesia* (neste país que adora abreviações, WNI), ou, literalmente, “cidadãos indonésios”. Ora, o WNI por excelência, tanto na fala popular como no discurso oficial, é exatamente o chinês. Assim como os cidadãos coloniais neerlandeses que eram os indo-europeus, os chineses indonésios pós-coloniais são tanto marcados como nacionais ou nacionalizáveis como inerentemente diferentes em caráter permanente. Assim, sua assimilação – *pembaوران* – tanto os assimila como os marca como duradouramente diferentes dentro do espaço construído como nacional. Apesar da imensa diferença entre os dois grupos históricos – indo-europeus e chineses – eles têm contudo em comum uma posição estruturalmente similar na construção da nação.

Hayden White propõe que o *mythos* (plural *mythòì*) é uma fonte de enredos para narrativas, em lugar de ser apenas uma narrativa específica. É ele que permitiria que se criassem narrativas (White, 1978:58-60).⁶¹ Talvez seja interessante pensar os *mythòì* como parte de uma linguagem social e historicamente compartilhada. São o enredo – ou fonte de criação de enredos – para narrativas históricas. Não são, há que repetir, uma narrativa específica, mas como um domínio de linguagem que permite a criação desta última. Os *mythòì* são assim como leitões onde podem jorrar caudais diferentes – não são, portanto, narrativas concretas. Pode-se aventar a hipótese de que, na Indonésia, a falta de *mythòì* que criem narrativas inclusivas ou integradoras, mesmo com uma política oficial de assimilação, produz um espaço pós-colonial nacional que depende de uma interpretação literalista do que é ser *pribumi* e *nonpribumi*: no final das contas, a letra da lei - e nada mais que ela, já que os chineses se encontram assimilados lingüística, étnica e culturalmente - continua a reproduzir através do tempo a clivagem entre as duas categorias, mesmo que o espaço social apresente uma complexidade e variedade que não se coadunem a ela em nenhum momento histórico específico. Em última instância, aqui é a lei que demarca o espaço da nação: ela pode assim ser vista como a fonte última de todas as narrativas de identidade do estado-nação. Assim, ela exerce aqui a função dos *mythòì* em outros contextos. Ademais, enquanto a diferenciação for fundada na lei, não há como cessar de reproduzi-la na sociedade. Nesse sentido, a própria política oficial de

assimilação, no processo mesmo de demarcar um grupo a ser assimilado, perpetua a diferença desse grupo.

O espaço nacional indonésio pode ademais ser visto como um espaço de interditos fundados na lei: o interdito do neerlandês (na Velha Ordem), o interdito do chinês e de tudo vinculado a ele (caracteres incluídos), na Nova Ordem, e, nos anos noventa, interdito também do inglês na capital, além do desprezo oficial do malaio de bazar e o interdito pesando sobre SARA (a sigla oficial para grupo étnico, religião, raça e grupos sociais).⁶² É também um espaço de silêncios: silêncio sobre o “problema chinês” no cânone literário oficial, silêncio sobre a importância fundamental dos indo-europeus e chineses na alvorada do nacionalismo indonésio, silêncio sobre a existência de literaturas em malaio de bazar e javanês (literaturas que reconheceram ou reconhecem o chinês); e, finalmente, silêncio oficial sobre a existência, após 1966, de uma literatura em língua oficial mas escrita por autoras sino-indonésias, assim como da presença da questão chinesa em produtos culturais (contos, filmes etc.) não promovidos oficialmente. Interdito e silêncio, abjeto e assimilação.

Visto assim, o espaço da autoctonia oficial no arquipélago se caracteriza como um espaço sitiado e vigiado, um *locus* artificial ou quase, como se fosse a expressão social e cultural de um olhar ditatorial e autoritário, não importa se colonial ou pós-colonial, neerlandês, japonês ou indonésio, forâneo ou nacional, que tenta demarcar rigidamente suas fronteiras e delas excluir toda a impureza, mas que, na ambigüidade mesma fundadora do colonial e pós-colonial, se alimenta constantemente do contato com o próprio abjeto que proíbe ou despreza e que, de todo modo, tenta constantemente disciplinar. Além do mais, a característica mesma do abjeto, como indica Kristeva, é que ele não pode deixar de existir: ele tem que estar excluído mas imediatamente acessível. O silêncio também pode ser interpretado como fundador: é absolutamente inconcebível que o estado-nação persiga ou tente eliminar os javaneses e sua língua, por exemplo, como não fosse pelo mero fato de que os javaneses são praticamente metade (42%) da população total do país. Contudo, o nacional enfaticamente não é o javanês (e, caso fosse, causaria problemas insolúveis nessa nação de mais de dezesseis mil ilhas e, seguindo o último censo colonial neerlandês de 1930, cerca de trezentos grupos étnicos). Sobre o que não pode ser objeto de interdito, o que não é abjeto porque, afinal, é parte

integral do autóctone tal como oficialmente recortado, pesa o silêncio. Levando tudo isso em consideração, é difícil não ver o nacional indonésio como um espaço reduzido e cerceado por todos os lados, praticamente ameaçado pela imensa pluralidade de circunstâncias que o rodeia, e que só consegue se impor através do interdito e do silêncio.

Assim, o aparente paradoxo do espaço da autoctonia aqui é que seu domínio próprio é na prática um elemento exógeno no contexto onde se encontra, já que praticamente não se apóia em nenhuma tradição local preexistente: é quase uma meta-autoctonia, ou uma autoctonia que transcende qualquer noção local e historicamente enraizada de pertença. Assim, o indonésio não é o javanês, não é o malaio, não é o chinês, não é o *peranakan*, não é o indo-europeu, nem é o neerlandês. Além de ser um pouco de todos esses (e mais um ou outro), possui também algo da transcendência e da abstração contida na lei, que é sempre um texto ideal que depois tem que ser reinterpretado no confronto com a empiria. E, talvez não muito diferentemente da lei, no seu confronto com a pluralidade do país, o nacional indonésio age através do interdito e do silêncio, como tentando recriar no social o mundo quase metafísico contido na letra da lei. Daí também, talvez, o imenso literalismo desse pensamento: seu contrário, o *nonpribumi*, o chinês na era pós-colonial, em última instância, não é realmente ninguém de "raça" ou nacionalidade chinesa, nem alguém que fale chinês, ou comemore o Ano Novo chinês, coma bolinhos chineses ou cante karaokê em mandarim, mas alguém que é definido pela lei como sendo chinês, não importando quem ele ou ela seja na "realidade". Uma vez classificado (ou, de fato, juridicamente filho de pai classificado), o chinês permanece para sempre chinês, não importando suas circunstâncias. A letra da lei é que, em última instância, determina a etnicidade aqui: para mudá-la, é necessário operar uma reclassificação jurídica, algo ainda mais difícil no estado pós-colonial do que no estado colonial. Nesse sistema, a lei parece ser assim a fonte última da identidade; ao mesmo tempo, contudo, a lei se dirige sempre, por assim dizer, via o interdito, em direção àquilo que pretende excluir: o objeto.

Uma interpretação sul-africana, referente ao pensamento de *apartheid* – pensamento que, como nota o indonesianista neerlandês Cees Fasseur, é intimamente aparentado ao pensamento jurídico-colonial da Índia Neerlandesa⁶³ – pode ser útil aqui. John M. Coetzee é um dos mais impor-

tantes escritores sul-africanos de língua inglesa; ademais, escreve e publica também como teórico da literatura. Nesta qualidade, Coetzee produziu uma interpretação do pensamento de *apartheid* (Coetzee, 1991).⁶⁴ Em seu artigo, ele analisa o pensamento do sociólogo e ideólogo afrikaner Geoffrey Cronjé, que havia estudado e obtido um doutorado nos Países Baixos (na Universidade de Amsterdã) nos anos 30. Cronjé produziu, na década de 1940, obras em afrikaans que serviriam depois como pontos de referência ideológicos para o governo de *apartheid* a partir de 1948. A metáfora central na obra de Cronjé é *bloedvermenging*, ou a “mistura de sangue”, termo em afrikaans e neerlandês estruturalmente equivalente nas narrativas sobre a nação ao nosso “miscigenação” (e que também era usado na Índia Neerlandesa da primeira metade do século XX). Cronjé é um autor profundamente obcecado com *bloedvermenging*, e seu texto – no qual Cronjé produz uma escrita iterativa e obsessiva – volta a essa metáfora central a todo momento. Para Cronjé, o *apartheid* (termo neerlandês e afrikaans que significa o fato ou estado de separação), ou a separação total em todas as esferas da vida sul-africana – trabalho, moradia, educação, indústria etc. – é a única solução possível para evitar o perigo – para ele, supremo – da sociedade miscigenada. Embora ele despreze e tema a mistura de sangue, volta contudo constantemente a ela; além disso, parece estar fascinado por ela. Para ele, ela é a fonte de poluição e caos, o fundamento mesmo da impureza. Assim, ele declara que os brancos “degenerados” que não fazem objeção a ela são “miscigenadores criminosos” que põem em perigo a *volksgemeenskap* ou comunidade da nação afrikaner branca. Para Cronjé, os casamentos inter-raciais, assim como toda relação sexual inter-racial, deveriam ser proibidos (como efetivamente o foram na era de *apartheid*). A África do Sul no pensamento de Cronjé não é uma unidade integrada ou integradora; pelo contrário, é uma coleção díspar de *volksgemeenskappe*, ou comunidades nacionais etno-raciais, cada qual possuindo uma *eie* ou essência própria (racial, cultural, histórica e lingüística). Cada uma dessas comunidades é um todo em si próprio, com identidade singular, única e irreduzível. Através do contato (*aanraking*) – por exemplo, advindo da residência em bairros racialmente mistos, do fato de se trabalhar junto com membros de outras comunidades etc. – há um processo inevitável de *gelykstelling*, ou “equiparação”, ou, ainda, “aplanamento” das diferenças entre as co-

munidades. É interessante notar aqui que se trata exatamente do mesmo termo usado juridicamente na Índia Neerlandesa (sob a grafia neerlandesa de *gelijkstelling*) para indicar a equiparação jurídica de pessoas juridicamente não-européias à categoria jurídica de europeu. Esse processo por sua vez leva inevitavelmente ao *mengelmoes* – expressão que indica uma massa disforme e indistinta (por exemplo, uma papa). Para Cronjé, a *mengelmoes-samelewing* ou “sociedade-papa” é uma sociedade na qual “as diferentes raças vivem tão empapadas uma na outra que formam em última instância uma única ‘comunidade’ sul-africana”. Note-se aqui as aspas em “comunidade”: para Cronjé, não pode existir comunidade verdadeira no contato e na “papa”. A África do Sul misturada de sua época pré-*apartheid* é desse modo vista por ele como um verdadeiro desastre social e mesmo cosmogônico.

Coetzee nota que no uso coloquial afrikaans, *mengelmoes* é sempre um termo pejorativo já que “pressupõe uma mistura na qual não só o caráter individual mas toda estrutura original foram perdidos; o que resta é disforme, não-diferenciado e pastoso [*pulpy*] – lembrando, em realidade, as fezes”. Na escatologia do pensamento de Cronjé, a sociedade-papa seria uma sociedade em que todas as comunidades inerentemente distintas cozinhariam juntas, por assim dizer, até virarem papa. O resultado, segundo Cronjé, seria uma *mengelmoes-ras*, ou “raça-papa”, e o abastardamento total (*verbastering*) da África do Sul como sociedade de comunidades distintas e irreduzíveis umas às outras. A figura central para Cronjé aqui é a do *Kleurling* (mestiço) ou *baster* (bastardo): o mestiço é muito perigoso, porque ele pode ter uma aparência perfeitamente branca, mas, em realidade, é portador de sangue negro. Assim, ao seduzir uma mulher branca, o mestiço consegue infiltrar (*insypel*) sangue negro na comunidade branca, minando a própria essência desta última. A mistura de sangue individual leva assim necessariamente ao “abastardamento total” (*uitbastering*) da comunidade como um todo. Como Ann Stoler indicou para a Índia Neerlandesa do início do século (ver acima), aqui também o individual e a esfera privada – a sexualidade, o casamento – estão intimamente imbricados com o nacional e o racial. Para Cronjé, a única solução é praticar uma segregação abrangente e total em todas as esferas da vida sul-africana, separando todos os grupos entre si. Nesse pensamento profundamente

essencialista e escatológico, no qual qualquer assimilação de diferenças é vista como nociva, o *apartheid* é proposto como única saída viável para impedir o caos e a destruição geradas pela mistura.

Coetzee se apóia no trabalho de Swanson sobre a peste bubônica e a imaginação colonial na Cidade do Cabo do início do século XX para fazer sugestões sobre o funcionamento do pensamento de *apartheid*. A noção central aqui é a idéia de contágio. Quando a peste chegou à cidade, os cortiços habitados por africanos foram apontados como fontes de infecção. Por associação metonímica, nos diz Coetzee, a fonte de infecção passou então a ser identificada com o habitante dos cortiços. Estes foram destruídos, e seus habitantes removidos para N'dabeni, que se tornaria a primeira *location* (afrikaans *lokasie*) na Cidade do Cabo.⁶⁵ Quando a epidemia passou, contudo, a fonte de infecção ou o contágio – agora, o corpo africano – continuou existindo. Para Coetzee, a idéia de contágio funciona aqui como metonímia (deslizamento de significado de uma coisa para outra) e não metáfora (transferência de significado de um termo para o outro). Assim, o contágio não é uma metáfora para outra coisa, que seria o “verdadeiro” significado. No contágio, não se pode precisar exatamente onde se encontra, para retomar a noção de Kristeva, o abjeto: este se movimenta, passando do cortiço para o corpo negro, do corpo negro para a xícara ou copo tocado por este, do seio negro da ama-de-leite africana para a boca do recém-nascido branco, do corpo do homem *Kleurling* com aparência branca mas sangue africano para o útero da mulher branca que este seduziu etc. Nesse sentido, o pensamento de Cronjé – e o pensamento de *apartheid* – para Coetzee não pode ser adequadamente compreendido a não ser como deslocamento e movimento: podemos sempre estabelecer por onde o abjeto acabou de passar ou esteve, e talvez onde ele poderá vir a estar em breve. Contudo, nunca sabemos onde se encontra realmente neste momento (daí também, talvez, a obsessão constante do pensamento com sua demarcação e contenção). Desse modo, propõe Coetzee, o pensamento de *apartheid* não pode ser realmente erradicado, porque, em última instância, não tem raízes: apenas, ele pode ser banido da esfera pública para o foro íntimo das obsessões pessoais ou grupais – como no caso da escrita de Cronjé que, mostra Coetzee, mesmo na época de sua publicação já era vista como

um discurso condenável – já que abertamente intolerante, obsessivo e obcecado – pelos próprios membros do governo de *apartheid*.

Para Coetzee, o *apartheid* na imaginação de Cronjé é um “tipo de tecido que mantém junto e ao mesmo tempo separado um conteúdo fluido sempre prestes a imiscuir-se e esvair-se. Desse modo, é como uma pele que contém um corpo cuja substância física é 90% fluida, ao mesmo tempo em que mantém esse corpo fluido, esse conjunto de fluidos, separado”. Esta é uma boa descrição para a fronteira interna da nação: ambígua e contraditória, tentando manter firme os limites delimitados da identidade, mas falhando ao fazê-lo, já que essa identidade é fluida. A insistência de Cronjé na criação de leis e medidas segregacionistas – o fundamento mesmo de seu projeto de *apartheid* – é aqui significativa. A lei é a pele que contém o corpo nacional íntegro e separado: ao mesmo tempo, contudo, a lei não pode impedir a fluidez desse corpo (como a história verdadeiramente kafkaesca da implementação do *apartheid* entre 1950 e 1990 indica em abundância). Finalmente, no espaço onde interagem lei e abjeto, quanto mais a primeira tenta demarcar e interditar o segundo, mais este parece escapar às suas garras. Assim, nenhum interdito – legal e ao mesmo tempo moral e social – conseguiu realmente criar uma sociedade compartimentada e estanque como Cronjé propôs, apesar da imensa sanha do governo de *apartheid* e da enorme violência empregada para tornar o *apartheid* uma realidade fora do âmbito estritamente jurídico. A todo momento, a fluidez se impunha e exigia um esforço hercúleo por parte do governo sul-africano: a tarefa de contenção deste das populações segregadas em seus espaços próprios era portanto como uma tarefa de Sísifo.

Seguindo a proposta de Coetzee para a interpretação do pensamento de *apartheid*, poderíamos pensar, no caso da Indonésia pós-colonial contemporânea à época do *apartheid*, que o pensamento colonial/pós-colonial não trabalha com categorias etno-raciais fixas tanto quanto com um controle da abjeção no qual há um movimento metonímico: o ser indo-europeu, *locus* por excelência da abjeção no início do século, que habita o interior da categoria “europeu”, dá, gradualmente, lugar na época pós-colonial, ao *nonpribumi* *Tionghoa* (isto é, chinês) como *locus* principal da abjeção – um grupo classificado como indonésio, WNI, ou seja, como formalmente pertencente à nação. E, assim como no caso

do corpo negro, o corpo Tionghoa é fonte de contaminação e poluição, mesmo se considerando que a mistura de sangue é aprovada e até encorajada pela política de Pembauran. Na África do Sul, a segregação total foi escolhida como estratégia para conter a impureza fora do corpo da nação, e na Indonésia, oficialmente, foi escolhida a assimilação. Contudo, os Tionghoa são minoria na Indonésia, enquanto os não-brancos são maioria na África do Sul, impossibilitando assim qualquer projeto assimilacionista (pelo contrário, lendo Cronjé fica claro que o medo é de ser “engolido” – *verswelg* – pelo vasto mundo não-branco do país). Apesar das muitas diferenças entre os dois países, que não podemos explorar aqui, o Tionghoa é também objeto de segregação no período colonial (o grupo só podia habitar até 1918 em bairros próprios, e até 1914 não podiam se locomover sem um *pas*, que também foi usado pelos negros sul-africanos até o começo da década de 1990) e, no período pós-colonial, continua a ser objeto de discriminação jurídica assim como o era na colônia. O corpo Tionghoa é fonte de contaminação e impureza para a nação: os sons que ele emite tem de ser interditados (a língua); o nome que ele porta modificado (interdição de nomes chineses); sua própria existência aniquilada pelo casamento interétnico ou pela sua destruição em assassinatos e linchamentos (ou ainda, pela emigração para fora do espaço nacional, como ocorreu em 1959 e posteriormente). Todo contato com a essência Tionghoa pode contaminar a nação – que Tionghoa possa ser assimilado ou segregado não é a diferença que importa aqui. Interessa, isso sim, que Tionghoa seja fonte de poluição por excelência: numa escala de vários objetos de abjeção, o Tionghoa está no ápice.⁶⁶ Ele é o mais abjeto por excelência, ou, mais exatamente, aquele que melhor encarna o abjeto.

Podemos, assim, aventar a idéia de que houve aqui um deslocamento metonímico na passagem do colonial para o pós-colonial: o *locus* que partilha da abjeção passou a concentrar-se primordialmente no Tionghoa, com o desaparecimento do indo-europeu de cena (e, é bom lembrar, como dissemos acima, este último, caso seja lembrado, o que não acontece com frequência na era pós-colonial, pode até ser, significativamente, confundido com o primeiro). Aqui, o essencial não é tanto o que poderíamos chamar da morfologia social e étnica da questão – europeus *versus* indo-europeus, indonésios *versus* Tionghoa e (indo-)europeus, ou indonésios

versus Tionghoa –, importante como possa ser para a compreensão do problema, principalmente a partir de uma perspectiva histórica, mas, sim, o processo de deslocamento das concepções e do pensamento através do tempo, espaço e grupos sociais. O essencial é notar aqui que a clivagem colonial/pós-colonial, europeu/"nativo", importante como possa ser em outros sentidos, tem um valor heurístico relativamente limitado: o próprio pensamento claramente não se articula primordialmente através dessas clivagens, embora seja por elas balizado. A noção mais importante parece ser a distinção autóctone/não-autóctone, que aparentemente, em diferentes roupagens e momentos diversos, perpassa toda a era colonial e pós-colonial. É a fronteira interna que está aqui em jogo: o próprio espaço limítrofe, fluido, ambíguo e contraditório entre o "nós" e a alteridade. É no lado imediatamente externo à fronteira interna que o abjeto se situa. A fronteira interna é, assim, também o espaço da poluição e da impureza, mas, além disso, é o próprio espaço de expansão – e definição – do nacional. Sem alteridade e abjeção, sem pureza e perigo, não há nação.

Finalmente, no que se refere à lei e a seu aparente império, parece ser ela que exerce aqui a função dos *mythòì* – nesse sentido, a reprodução da diferenciação na passagem do colonial para o pós-colonial não deve ser fonte de admiração nem de estranheza. A lei parece servir de centro mesmo de geração da identidade e da nação: como se fosse meta-*mythòì* ou, talvez, ainda, cripto-*mythòì*. Ela produz um literalismo narrativo e interpretativo que, ao mesmo tempo em que se desloca no tempo, no espaço e entre grupos sociais, revelando assim um enorme dinamismo e poder ontogênico, interage com o contexto histórico e (re)produz distinções no corpo social, distinções a cada momento inusitadas mas, ao mesmo tempo, com um claro parentesco com formas passadas – e, quem sabe, futuras.



NOTAS:

1. *Peranakan* é termo historicamente usado também em Cingapura e Malásia, onde geralmente é traduzido por "Straits Chinese" ou chineses dos estreitos de Malaca. Ver, também, Blussé (1986).
2. Para a vinculação entre a diferenciação entre chineses e autóctones ao colonialismo neerlandês, ver, também, Heryanto (1997:esp. 28).
3. Para o texto do artigo, ver os apêndices em Mastenbroek (1934:106-109).
4. O melhor resumo é também o mais recente: Fasseur (1992). Os outros trabalhos são: Wertheim (1948); van der Wal (1966); e van Marle (1951-2:97-121, 314-341 e 481-507). O trabalho mais completo e detalhado contudo é a tese de doutorado de um jurista, van Mastenbroek (1934).
5. Por exemplo, van der Wal (1966:835) indica que o sistema era originalmente baseado em diferenças religiosas: as categorias importantes eram "cristãos", "maometanos" e "pagãos" (leia-se chineses). Raben (1996:parte II) confirma o fato para os séculos XVII e XVIII em Batávia em seu estudo comparativo. Ver, também, Prins, pp. 654 e ss; e Mastenbroek (1934:11-46).
6. Fasseur (1992:223) indica que a instituição de *gelijkstelling* passou a ser usada a partir de 1871. Era o governador-geral que detinha a prerrogativa de equiparar quem ele bem entendesse. Até 1882, contudo, praticamente só cristãos nativos (em pequenos números) foram igualizados a europeus (Mastenbroek, 1934:15).
7. Mastenbroek (1934:675). Isto se deu em 1876.
8. As Molucas (província colonial que incluía, então, também, Manado no norte de Sulawesi) tinham a figura do *Inlandsche burger*, ou "cidadão nativo", inexistente no resto do arquipélago; ver Prins, op.cit., pp. 657 ss e passim; Mastenbroek (1934:77 e 89-90). Historicamente, são a região mais cristianizada e neerlandesada do arquipélago.
9. Até o final do século XIX o critério principal havia sido o cristianismo. A exigência passou a ser de que o "oriental estrangeiro" deveria estar sujeito em seu país de origem a um direito de família que "em essência" fosse parecido aos princípios de direito de família vigentes nos Países Baixos (o principal dos quais era visto como sendo o casamento monogâmico: cidadãos de países que reconheciam a poligamia estavam assim excluídos). Ver Fasseur (1992: 229).
10. Van der Wal (1966:835); Mastenbroek (1934:87-8); e Fasseur (1992:238). Os curcos passaram a ser juridicamente "europeus" (isto é, eram válidas para eles as estipulações referentes à categoria "europeu") em 1925 e os siameses em 1938 (Fasseur, 1992:229).
11. Foram o primeiro grupo a iniciar um movimento contra a política colonial de diferenciação jurídica e conseqüente tratamento desigual perante a lei (Van der Wal, 1966:839).

12. O governo colonial decidiu em 1912, como mostra van der Wal (1966:839), negar o pedido chinês, basendo-se no fato de que uma equiparação em massa de chineses iria causar uma ofensa irreparável aos “nativos”, que se sentiriam assim discriminados. Além disso, o governo colonial notou que a instituição da equiparação (*gelijkstelling*) individual permitia amplamente que (os supostamente poucos) chineses que houvessem “superado” (*ontgroeid*) sua condição social e cultural de “orientais estrangeiros” se tornassem europeus perante a lei.
13. Para piorar, como indica Fasseur, as profissões associadas com os japoneses residentes no arquipélago (cerca de apenas mil pessoas) eram a de barbeiro e prostituta, enquanto muitos chineses eram de classe social mais alta que esses japoneses.
14. Isto se dava especialmente em Sumatra que, como jaz do outro lado do estreito, em frente aos Straits Settlements ingleses (atuais Malásia e Cingapura), sofria muita influência inglesa (e onde a presença neerlandesa, ao contrário de Java, datava em grande parte apenas da segunda metade do século XIX). Ver Groeneboer (1993:246).
15. Sobre a política de *unificatie* e seus problemas, e as medidas tomadas para aparar as arestas do sistema (sem mudá-lo na substância), ver Fasseur (1992:228 e ss), Mastenbroek (1934:97 e ss); Prins, pp. 229 e ss; e van der Wal (1966:840 e ss). Ver também discussão abaixo.
16. E protestando contra essa desigualdade de status jurídico até o final da era colonial (Fasseur, 1992: 232).
17. Para um resumo detalhado do pluralismo profundo e intrincado do sistema judiciário índico-neerlandês (com todo tipo de tribunais separados para diferentes categorias de pessoas, diferentes tipos de direito, áreas diferentes do arquipélago e até religiões diferentes), ver Dekker & van Katwijk, 1993 (para uma descrição do *Raad van Justitie*, pp. 23-26; para o *Landraad*, pp. 27-28).
18. A história das mudanças no *status* jurídico-político dos chineses e demais “orientais estrangeiros” nas últimas décadas do período colonial é incrivelmente complexa, ver Mastenbroek (1934:91-96). A partir de 1930, o grupo europeu passa a incluir vários grupos de ex-“orientais estrangeiros” em seu meio: não só japoneses, mas agora também turcos, siameses, egípcios, armênios, judeus levantinos, vários tipos de cristãos orientais, etc. (*ibidem*:96).
19. Como indica Mastenbroek, existiam também distritos residenciais reservados a outros grupos de “orientais estrangeiros”. Para uma descrição do sistema no tempo da Companhia (isto é, séculos XVII e XVIII), ver Raben (1996:partes II e III, *passim*).
20. O sistema de “passaportes” internos (*passenstelsel*) também funcionava para *Inlanders*. Em 1914, o sistema foi abolido para ambos os grupos (Mastenbroek, 1934:104).
21. Para uma análise desse sistema centrada na questão da língua de ensino, ver Groeneboer (1993:114 ss); ver, também, de Jong (1998:373-76 e *passim*); van Doorn (1995:70-1).

22. Ver Groeneboer (1993:357-365) e de De Jong (1998:387). Essas escolas eram o equivalente para os chineses das escolas para "nativos" (*Hollands-Inlandse scholen*). Chegaram a existir também umas poucas *Hollands-Arabische scholen*.
23. Para uma lista dessas instituições, ver Fasseur (1992:222) e Groeneboer (1993: *passim*). Fasseur mostra em seu *De indologen: Ambtenaren voor de oost 1825-1950* (1993), que o resultado disso foi que uma formação metropolitana era exigida em muitos setores.
24. Filhos de europeus de baixa renda, contudo, não pagavam para estudar nessas escolas.
25. Ver Groeneboer (1993:365-69). Um dos fundadores e ideólogos do movimento Taman Siswa, e um dos primeiros a criar essas escolas, foi Soeari Soeryaningrat ou Surya Ningrat (também chamado de Ki Hadjar Dewantara). Ver seu *Een en ander over 'Nationaal Onderwijs' en het Instituut 'Taman Siswa' te Jogjakarta* (1935).
26. De Jong (1998:386-7), van Doorn (1995:63-4). Além de ter escolas próprias, a comunidade chinesa também tinha uma associação de docentes própria, separada das outras, e com sua própria revista (Groeneboer, 1993:351).
27. De Graaff (1997:308-9); Gouda (1995: *passim*); Raben (1996); van Doorn (1995:51-80); Taylor (1983). Para uma visão recente que contesta parcialmente essa profunda divisão, mostrando a existência contínua de domínios sociais comuns até praticamente o final da área colonial, ver Bosma e Raben (2003).
28. Meu relato é uma simplificação de uma situação por vezes altamente complexa: por exemplo, numa mesma família, podia acontecer de um filho ser classificado como "Inlander" e os outros como europeus. Ter pelo menos um filho classificado como "Inlander" trazia vantagens concretas, já que a categoria era a única a quem a administração colonial permitia a posse de terras, os europeus podendo ser no máximo meros arrendatários.
29. Van Doorn (1995:61 ss); De Jong (1998:381 ss). A melhor discussão, contudo, centrada em esforços indo-europeus (particularmente de Douwes Dekker e seu *Indische Partij*), está em Bosma (1997:193-256). Para uma discussão da polarização etno-política na sociedade colonial a partir de 1919, ver Bosma (*ibidem*:309-372).
30. De Jong (1998:386-7), e van Doorn (1995:58). Ao mesmo tempo, contudo, houve um despertar de "sentimentos anti-chineses", que serviu de catalisador para o estabelecimento do primeiro movimento "nativo" de massas, o Sarekat Islam, em 1912 (Fasseur, 1992:227).
31. Naturalmente, como em toda instituição colonial, o parlamento estava dividido em setores separados, com assentos reservados por lei para os três grandes grupos coloniais.
32. O Indonesisch Jeugdcongres – Congresso da Juventude Indonésia – de 28 de outubro de 1928, reunindo associações de juventude de Java, Sumatra e Molucas,

é considerado o momento mesmo em que se optou pela adoção da idéia de uma nação indonésia unitária e uma língua indonésia de unidade nacional (De Jong, 1998:501). Ver, também, Groeneboer (1993:414), e van Doorn (1995:63).

33. Sobre esse período, ver, por exemplo, van Doorn (1995:245 ss). A independência indonésia já havia sido preparada em consulta com as autoridades japonesas bem antes do final da guerra.
34. Esse processo está bem descrito por Schuster (1999:81-116). Ver também o trabalho mais recente e mais completo de Willems (2003).
35. “Pri” ou “peri” é um sufixo que indica circunstância, característica ou qualidade. *Nonpri* é usado coloquialmente e na mídia. “Orang Cina” é um termo considerado depreciativo, além de ambíguo (pois pode referir-se aos chineses da China): o termo mais comum atualmente é *orang* (ou ainda *suku*, *etnis* ou *etnik* – etnia ou grupo étnico) *Tionghoa*, que também é uma auto-denominação preferida pelo próprio grupo (em textos coloniais, o termo é grafado às vezes como *Tionghwa*).
36. Ver artigo recente do mais famoso (e perseguido) escritor da Indonésia, Pramodya Ananta Toer, uma das poucas vozes *pribumi* que defendem os *Tionghoa* na esfera pública, “Rasialisme Anti-Tionghoa dan Percobaan Menjawabnya”, Jakarta, 22 de outubro de 1998. A medida de 1960 visava, aparentemente, a controlar o comércio *Tionghoa* no arquipélago.
37. O relato que se segue se baseia nesse artigo de Heryanto. Agradeço a Ulbe Bosma, do Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, em Amsterdã, pela referência e pelo envio de uma cópia do artigo. Ver, também, Suryadinata (1985:15-28).
38. O evento considerado por todos os autores como mais significativo no período da Companhia foi o massacre de chineses em Batávia, em 1740. Para a história complexa desse massacre, ver Remmelink (1994). Para a história e vicissitudes das relações entre chineses e neerlandeses em Batávia no tempo da Companhia, ver Raben (1996:esp. 133-39, 200 e ss, e 239-43).
39. Calcula-se que cerca de meio milhão de pessoas – entre chineses e não-chineses – podem ter morrido em todo o arquipélago em 1965/65. Os distúrbios eclodiram quando oficialmente se espalharam rumores (falsos) de que uma rebelião comunista estaria prestes a se iniciar. Todas as tensões étnicas e políticas do arquipélago explodiram então. Ver o volume organizado pelo historiador australiano Robert Cribb (1990).
40. “Pembauran” também pode ser usado para traduzir o conceito de “assimilação” em antropologia. Finalmente, a sua etimologia permite também uma tradução como “miscigenação”. Em realidade, apesar de haver diferenças importantes de nuance, é o conceito indonésio que mais se aproxima de “miscigenação” ou “mestiçagem”.
41. Para o período da Companhia (séculos XVII e XVIII), ver Raben, (1996:esp. Parte III) e, para o século XIX e primeiras décadas do XX, ver Mastenbroek (1934:73

- ss). Antes de 1898, contudo, houve, durante o século XIX, outro sistema, permitindo que cada cônjuge mantivesse uma classificação separada.
42. Essa padrão é em realidade uma constante desde a época pré-colonial, já que o governo imperial chinês impedia a emigração de mulheres chinesas.
43. No século XX, como mostram Fasseur e Mastenbroek, a instituição do *gelijkstelling*, ou equiparação jurídica ao *status* de europeu, beneficiou constantemente um certo número de chineses, ainda que fosse apenas uma pequena minoria. Finalmente, havia a possibilidade de o próprio governo chinês pedir a equiparação do grupo como um todo a partir de 1930, coisa que, contudo, como vimos acima, não foi possível.
44. Van Niel, p. 250.
45. Ver Zwitser (1994) e Touwen-Bouwsma (1994).
46. Ver Dekker e Karwijk, (1993:38-41), que mostram que, em grande parte, os japoneses mantiveram o sistema jurídico colonial, embora modificado.
47. No seu artigo 27, essa constituição estabelecia: "Todos os cidadãos são iguais perante a lei e o governo". Fasseur (1992:242), p. 242.
48. A noção do estado indonésio unitário faz parte dos cinco princípios da ideologia oficial de Pancasila, criada por Sukarno em 1945, e que é até hoje a ideologia oficial de Estado no país. Os outros quatro princípios são: monoteísmo (crença em um único deus "supremo", seja de que religião for); humanitarismo; soberania popular e justiça social para todos. O lema oficial do estado indonésio até hoje é *Bhinneka Tunggal Ika*, uma expressão em javanês clássico que significa "unidade na diversidade".
49. Ver van Niel, op.cit.
50. O estudo clássico sobre o surgimento da classe dentro da qual estavam os nacionalistas é o de van Niel. Sobre a relação entre o governo e parte da aristocracia e realeza javanesas, e entre estes e o movimento nacionalista, ver Larson (1987). Fora de Java e a maior parte de Sumatra, o nacionalismo indonésio sempre teve dificuldades em se enraizar, situação que prevalece em certo sentido até hoje.
51. A alta elite governamental e econômica da era Suharto era em grande parte não-islâmica (Parsudi Suparlan, Universitas Indonesia, comunicação oral).
52. Quinn (1983) fala, inclusive, de uma "literatura invisível" no caso do javanês.
53. Ver van den Doel (1994). Sobre a elite nativa, ver van Niel.
54. A partir de 1910, quase todos os postos passaram oficialmente a estar abertos também para nativos e chineses, desde que tivessem as qualificações necessárias para ocupá-los (o que não era fácil). Apenas os postos de governador e vice-governador-geral da colônia permaneceram legalmente reservados a neerlandeses.
55. Sobre a importância da cultura índica, além do livro de Taylor (1983), ver De Jong (1998: caps. 13 e 20), e van Doorn (1995:55 ss). De Jong enfatiza o importante as-

- pecto de que essa cultura, desprezada pela administração e alta sociedade colonial no século XIX, como mostra Taylor, proporcionou a base para a futura cultura nacional indonésia. Contudo, tanto a contribuição vital dos chineses como a dos indo-europeus a essa cultura, principalmente no período colonial tardio, foi posta de lado pelo movimento nacionalista posterior e pela memória nacional pós-colonial.
56. Ver Stoler (1992). Para a discussão sobre a fronteira interna, ver página 516.
 57. Ver Stoler (1992) e também seu *Race and the Education of Desire* (1995).
 58. Além de Stoler (1989), ver Bosma (1997:396-7), e, o melhor estudo, de Rutherford (1998).
 59. Ver Kristeva (1980), especialmente o ensaio introdutório.
 60. Ver Bosma (1997: "Inleiding").
 61. Ver, também, minha discussão em Fernando Rosa Ribeiro (1999:151-55).
 62. Praticamente a língua franca do Sudeste Asiático e portanto competidor direto do Bahasa na região, o inglês foi objeto de uma interdição em 1993 na capital, Jacarta: foi proibido seu uso em outdoors, placas e todo tipo de propaganda. O local dessa interdição é muito significativo: capital do estado-nação indonésio, Jacarta é ao mesmo tempo também um centro financeiro cosmopolita e portanto muito exposto ao mundo exterior (Heryanto, 1997: 40, nota 1).
 63. Fasseur, (1992:219). Supreendentemente, como nota o próprio Fasseur, não há nenhum estudo comparando os dois sistemas, apesar de haver evidência de que, se não houve imitação direta (o que pode ter contudo acontecido), pelo menos as autoridades coloniais neerlandesas estavam cientes de como funcionava o sistema sul-africano de antes de 1940.
 64. Minha discussão, aqui, se baseia na discussão em meu artigo "The Dutch Diaspora: Boers, Apartheid and Passion", e no capítulo 2 de minha tese de doutorado, "Apartheid" and "Democracia Racial": South Africa and Brazil Compared" (1996).
 65. A idéia de *location* é fundamental no pensamento segregacionista sul-africano do século XX (e no planejamento urbano e política pública também): a *location*, seja urbana ou rural, é um *locus* especialmente segregado para onde são enviados africanos, indianos ou mestiços, e que mais tarde passaria a existir em virtualmente todo espaço urbano sul-africano sob a forma das *townships*. Estas são assim a representação do abjeto no espaço urbano. Ver capítulo V de minha dissertação de doutorado (Ribeiro, 1996).
 66. Naturalmente, a noção de poluição, aqui, está relacionada à poluição ritual e simbólica analisada por Mary Douglas em seu clássico antropológico *Pureza e Perigo* (1976).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUSSÉ, Leonard (1986). *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, KITLV, Dordrecht e Riverton.
- BOSMA, Ulbe (1997). *Karel Zaalberg*. Leiden, KITLV.
- BOSMA, Ulbe & RABEN, Remco (2003). *De oude Indische wereld*. Amsterdã, Bert Bakker.
- COETZEE, J. M. (1991). "The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé –1902". *Social Dynamics*, nº 1, pp. 1-35.
- CRIBB, Robert (1990). *The Indonesian Killings 1965-1966*. Clayton, CSEAS, Monash University.
- DE GRAAFF, Bob (1997). 'Kalm temidden van woedende golven'. Tese de doutorado, Universiteit Leiden.
- DE JONG, J. J. P. (1998). *De Waaier van het Fortuin*. Haia, Sdu.
- DEKKER, Albert & VAN KATWIJK, Hanneke (1993). *Recht en Rechtspraak in Nederlands-Indië*. Leiden, KITLV, 1993.
- DOUGLAS, Mary (1976). *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- FASSEUR, Cees (1992). "Hoeksteen en struikelblok. Rasonderscheid en overheidsbeleid in Nederlands-Indië". *Tijdschrift voor Geschiedenis*, nº 105, pp. 218-242.
- HERYANTO, Ariel (1997). "Silence in Indonesian Literary Discourse: the case of the Indonesian Chinese". *Sojourn*, vol. 12, nº 1, pp. 26-45.
- HOADLEY, Mason C. (1988). "Javanese, Peranakan, and Chinese Elites in Cirebon: Changing Ethnic Boundaries". *Journal of Asian Studies*, vol. 47, nº 3, pp. 503-517.
- GOUDA, Frances (1995). *Dutch Culture Overseas*. Amsterdã, Amsterdã University Press.
- GROENEBOER, Kees (1993). *Weg tot het Westen*. Leiden, KITLV.
- LARSON, G. D. (1987). *Prelude to Revolution: Palace and Politics in Surakarta 1912-1942*. Leiden, KITLV.
- KRISTEVA, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*. Paris, Seuil.
- QUINN, George (1983). "The Case of the Invisible Literature: Power, Scholarship, and Contemporary Javanese Writing". *Indonesia*, nº 35, pp. 1-36.
- RABEN, Remco (1996). *Batavia and Colombo: the ethnic and spatial order of two colonial cities, 1600-1800*. Dissertação de doutorado, Leiden Universiteit, Parte II.

- REMMELINK, W. (1994). *The Chinese War and the collapse of the Javanese state, 1725-1743*. Leiden, KITLV.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1996). "Apartheid" and "Democracia Racial": South Africa and Brazil Compared. Tese de doutorado em Antropologia, Universiteit Utrecht.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1999). "História, Narrativas de Etnicidade e Construção da Nação nos Países Baixos e sua Diáspora". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 15, nº 1, Série Antropologia.
- RIBEIRO, Fernando Rosa. "The Dutch Diaspora: Boers, Apartheid and Passion". *Itinerario*, nº 1, pp. 87-106.
- RUTHERFORD, Danilyn Fox (1998). "Trekking to New Guinea: Dutch Colonial Fantasies of a Virgin Land, 1900-1942". In Julia Clancy-Smith e Frances Gouda (orgs.), *Domesticating the Empire*. Londres e Charlottesville, University of Virginia Press, pp. 255-71.
- SCHUSTER, John (1999). *Poortwachters over immigranten*. Tese de doutorado, Universiteit Utrecht.
- SOERYANINGRAT, Soeardi (1935). *Een en ander over 'Nationaal Onderwijs' en het Instituut 'Taman Siswa' te Yogyakarta*. Wisata, Yogyakarta, Brochureserie-Wasita NII.
- STOLER, Ann (1992). "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia". *Comparative Studies in Society and History*. Pp. 514-551.
- STOLER, Ann (1989). "Rethinking Colonial Categories". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, nº 1, jan., pp. 134-161.
- STOLER, Ann (1995). *Race and the Education of Desire*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SURYADINATA, Leo (1985). "Government Policies towards the Ethnic Chinese: A Comparison between Indonesia and Malaysia". *Southeast Asia Journal of Social Science*, vol. 13, nº 2, pp. 15-28.
- TAYLOR, Jean Gelman (1983). *The Social World of Batavia*. Wisconsin University Press.
- TOUWEN-BOUWSMA, Elly (1994). "De Japanse bezetting ten aanzien van de Nederlanders en Indo-Europeanen". In P. J. Drooglever (org.), *Indisch intermezzo. Geschiedenis van de Nederlanders in Indonesië*. Amsterdã, Bataafsche Leeuw, pp. 47-80.

- VAN DEN DOEL, H. W. (1994). *Het stille macht. Het Europees binnenlands bestuur op Java en Madoera, 1808-1942*. Amsterdā.
- VAN DER WAL, S. L. (1966). "Het rascriterium en het overheidsbeleid in Nederlands-Indië". *Internationale Spectator*, n° 20, pp. 832-853.
- VAN DOOM, J. A. A. (1995). *De laatste eeuw van Indië*. Amsterdā, Bert Bakker.
- VAN MARLE, A. (1951-2). "De groep der Indo-Europeanen in Nederlands-Indië, iets over ontstaan en groei". *Indonesië, Tweemaandelijks tijdschrift gewijd aan het Indonesisch cultuurgebied*, n° 5, pp. 97-121, 314-341 e 481-507.
- VAN MASTENBROEK, W. E. (1934). *De historische ontwikkeling van de staatsrechtelijke indeeling der bevolking van Nederlandsch-Indië*. Wageningen.
- WERTHEIM, W. F. (1948). *Het rassenprobleem*. Haia.
- WHITE, Hayden (1978). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore e Londres, Johns Hopkins University Press.
- WILLEMS, Wim (2003). *De uittocht uit Indië 1945-1995*. Amsterdā, Bert Bakker.
- ZWITSER, H. L. (1994). "De oorlog tegen Japan en enkele aspecten van de Japanse bezetting". In P.J. Drooglever (org.), *Indisch intermezzo. Geschiedenis van de Nederlanders in Indonesië*. Amsterdā, Bataafsche Leeuw, pp. 47-80.



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: ceaa@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:

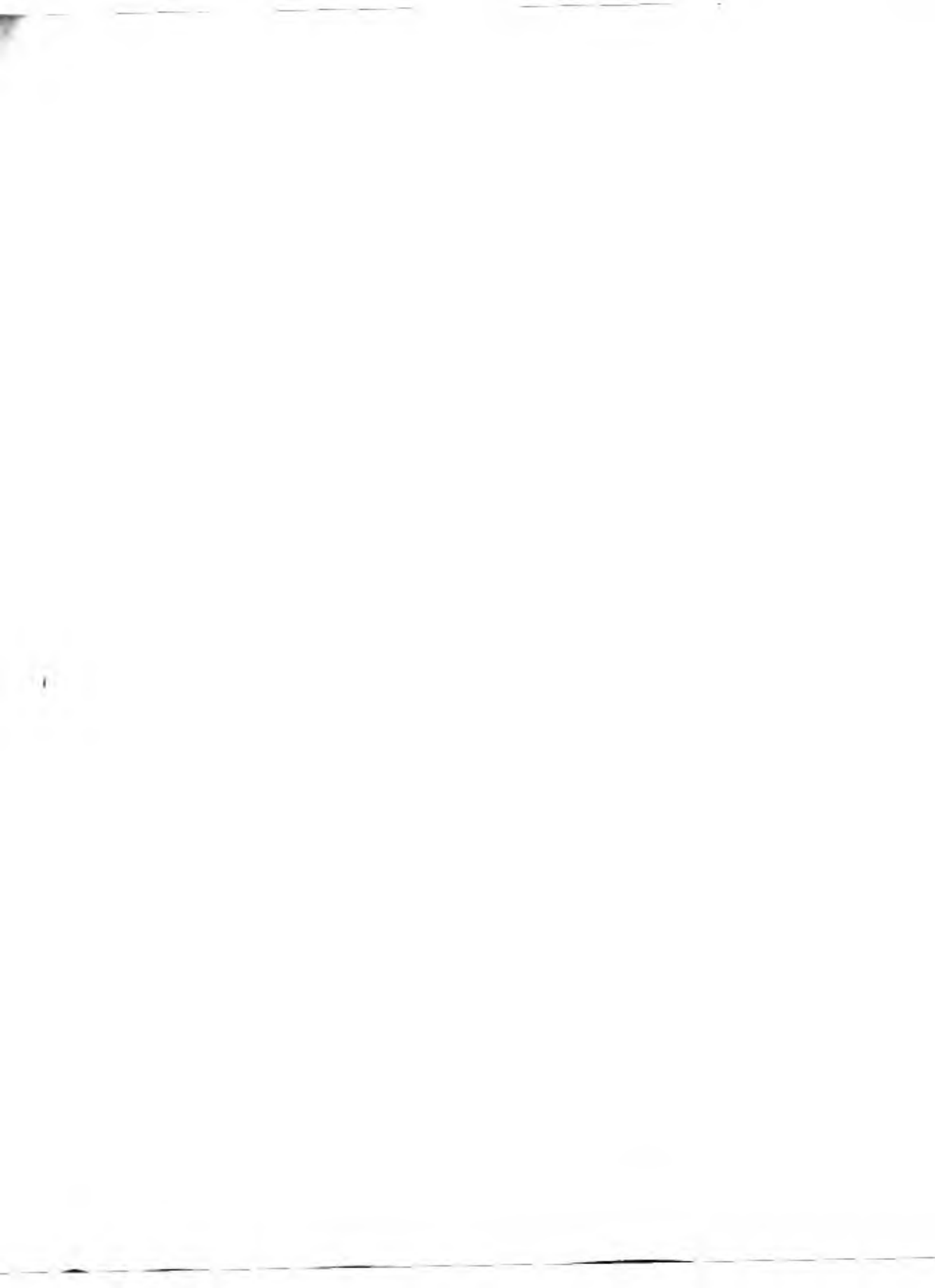
Estudos Afro-Asiáticos

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, nº 7, 9º andar

20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

E-mail: ceaa@candidomendes.edu.br



ISSN 0101-546X ESTUDOS A NO 28 - JAN-DEZ - 2006/1-2-3 AFRO-ASIÁTICOS

- ...ANTO DO OITOCENTOS ADRIANA PEREIRA CAMPOS MULHERES ÀS AVESSAS: ESCR...
- ...OCRATA SÉRGIO COSTA O BRANCO COMO META: APONTAMENTOS SOBRE A DIFUSÃO
- ... NO PROJETO UNESCO JOSELINA DA SILVA ELITES NEGRAS ORGANIZADAS NO RIO DE
- ...LIZACAO - PARTE 1 JACQUES D'ADESKY RECONHECIMENTO E LIBERDADE DE REALIZA
- ...ALDADE, DISTINÇÃO E CONFORMIDADE - PARTE 2 JACQUES D'ADESKY RECONHECIM
- ...ESTADO DE SERGIPE PAULO S. C. NEVES CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E LUTA ANTI-RACIS
- ...FERENÇAS ENTRE AS DIFERENÇAS JOSÉ AUGUSTO LINDGREN ALVES O RECONHECIMENTO
- ...S ANDERSON RIBEIRO OLIVA A HISTÓRIA AFRICANA NOS CURSOS DE FORMAÇÃO D
- ...UCAÇÃO INTERCULTURAL JOSÉ DE SOUSA MIGUEL LOPES CULTURA ACÚSTICA E LETRA
- ...SENVOLVIMENTO A LA CARTE JOSÉ JAIME MACUANE OS PARADOXOS DO DESENVOLV
- ...INDONESIO FERNANDO ROSA RIBEIRO PRIBUMI E NONPRIBUMI: COLONIALISMO E A CO