

211

ESTUDOS

AFRO ASIÁTICOS

CEAA 2011/1-2-3 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 33 - JAN-DEZ - 2011/1-2-3 AFRO-ASIÁTICOS



Capa: Haroldo Paulino Santos
Revisão: Cristina Sá
Diagramação: Haroldo Paulino Santos
Produção Editorial: Gisele Moreira
Tiragem: 180 exemplares

Revista de Estudos Afro-Asiáticos / Centro de Estudos Afro-Asiáticos. – vol. 1, n.1 (1978) - . Rio de Janeiro, 1978 -

Quadrimestral
ISSN 0101-546x

1. Relações Internacionais. 2. Afrobrasilidade e diáspora. 3. Antropologia Social. 4. Sociologia do desenvolvimento. I. Título.

CDD 301.296

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais.

(Lei 9.610/98)

Gamma Livraria e Editora

Rua da Quitanda, nº 67, sala 301

CEP.: 20.011-030 – Rio de Janeiro (RJ)

Tel./Fax: (21) 2224-1469

E-mail: contato@grammanet.com.br

Site: www.grammanet.com.br

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES – UCAM

REITOR **Candido Mendes**
VICE-REITOR **Edson Nunes**
PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO **Beluce Bellucci**
PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO
E PESQUISA **Maria Isabel Mendes de Almeida**
PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO
E PLANEJAMENTO **Edson Nunes**
PRÓ-REITOR COMUNITÁRIO **Paulo Sergio Pereira da Silva**
PRÓ-REITOR DE CONSOLIDAÇÃO
E EXPANSÃO **Alexandre Gazé**
PRÓ-REITOR DE EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA **Luiz Fernando
Mendes de Almeida**
PRÓ-REITOR DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS **José Raimundo Romeo**
PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO
INSTITUCIONAL **Paulo Elpídio de Menezes Neto**
PRÓ-REITOR INSTITUCIONAL E
CORPORATIVO **André Mendes de Almeida**
PRÓ-REITORA DE DESENVOLVIMENTO E
INTEGRAÇÃO ACADÊMICA **Telma Maria Marques Malheiros**

Instituto de Humanidades

DIRETOR **Johannes Andreas Valentim**

Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA

DIRETOR **Marcelo da Costa Nicolau**

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

Marcelo Nicolau

Co-editores:

Philippe Lamy e Maria do Carmo Ibiapina

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 Dama-sceno, 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, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Manuela Carneiro da Cunha, Mariza Corrêa, Rita Laura Segato, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho 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

João Marcelo Araujo

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Secretária: Márcia Iara Andrade

Praça Pio X, nº 7 – 9º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel.: 2516-7405 ramal 7453

E-mail: ceaa@candidomendes.edu.br

Apoio:



Sumário

Acerca da noção de raça <i>José Luis Petruccelli</i>	9
Linguagem não-verbal e gênero: características peculiares da cultura japonesa <i>Fernanda Machinski</i>	43
Percursos da capoeiragem: representações e contexto do capoeira como alteridade <i>Thiago Melicio & Angela Arruda</i>	71
Um Brasil, várias “capoeiras”. Construindo e afirmando as identidades <i>Lindinalvo Natividade</i>	105
De “dança de negros” a patrimônio cultural: algumas notas sobre a trajetória histórica do jongo do sudeste brasileiro <i>Silvia Cristina Martins de Souza</i>	129
Guerras no Sudão: uma reflexão sobre os conflitos na África contemporânea <i>Mauro Manzione</i>	155
O Saara Oriental: coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e religião <i>Hauley Silva Valim, Felipe Berocan Veiga e Neiva Vieira da Cunha</i> ..	173

Um <i>Speculum</i> Muçulmano? Notas sobre a construção do muçulmano perfeito na obra de Ibn Khaldun (1332-1406)	
<i>Paulo Vinicius Figueiredo dos Santos</i>	197
When the Nigerian video film industry became “Nollywood”: naming, branding and the videos’ transnational mobility	
<i>Alessandro Jedlowski</i>	225
Um “ <i>Jogo de Cumpadres</i> ” com o livro <i>Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça</i>	
<i>Amauri Mendes Pereira</i>	253
Normas de publicação	279

Acerca da noção de raça

José Luis Petruccelli*

RESUMO

A raça, uma construção sócio-histórica, é um conceito fundamental para entender a história do Brasil e da humanidade. Constata-se sua transversalidade em relação a como se estruturam as relações entre grupos dentro de uma sociedade e entre diferentes sociedades, *vis à vis* as formas como as características físicas das pessoas são percebidas e classificadas. Assim, neste artigo, a evolução do pensamento racial brasileiro é posta em relação com a problemática do encontro com o outro na sua alteridade, a construção de taxonomias a partir do século XVIII e a maneira como a ideologia racial determina a assimetria de relações entre as categorias de classificação, ao serviço dos processos de colonização e escravidão da época moderna. É apresentado um histórico da classificação étnico-racial no Brasil, mediante censos e pesquisas domiciliares, para finalizar com um estudo de conjuntura das tensões e conflitos contemporâneos associados a processos de discriminação e preconceito ainda arraigados nas sociedades.

Palavras-Chave: Relações Étnico-Raciais, Colonização, Escravidão, Preconceito.

* * *

ABSTRACT

Race, a socio-historical construction, is a fundamental concept for the understanding of the history of Brazil and humanity. Its transversality is seen in regards to how the relationships between groups within a society and between different societies are structured when compared to the manners in which the physical characteristics of individuals are perceived and classified. Thus, in this chapter, the evolution of the Brazilian racial thinking is compared to the problem of the

* Dr. em antropologia pela Universidade Nacional de Brasília (UNB). Diretor de Pesquisa da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

relationship with others and their differences, the construction of taxonomies after the eighteenth century and the manner in which racial ideology determines the asymmetry of the relationships between the classification categories at the service of the colonization and slavery processes of modern time. A history of the ethno-racial classification in Brazil is presented, through household censuses and surveys, ending with a study of the conjuncture of the contemporary conflicts and tensions associated to the processes of discrimination and prejudice which are still ingrained in the societies.

Key-words: Ethno Racial Relationships, Colonization, Slavery, Pre-judice.

* * *

RESUMÉ

La race, une construction socio-historique, est un concept fondamental pour comprendre l'histoire du Brésil et de l'humanité. On constate sa transversalité en relation à la manière comment se structurent les relations entre groupes dans une société et entre différentes sociétés, selon la façon dont les formes et les caractéristiques physiques des personnes sont perçues et classées. Ainsi, dans cet article l'évolution de la pensée raciale brésilienne est mise en relation avec la problématique de la rencontre avec l'autre dans son altérité, la construction de taxinomies à partir du XVIII siècle et la manière comment l'idéologie raciale détermine l'asymétrie des relations entre les catégories de classification, au service des processus de colonisation et de d'esclavage de l'époque moderne. Il est fait un historique de la classification ethnico-raciale au Brésil, dans les recensements et les enquêtes des ménages, pour terminer par une étude de conjoncture des tensions et conflits contemporains associés à des processus de discrimination et préjugés encore enracinés dans les sociétés.

Mots-Clés: Relations Éthnico- Raciale, Colonisation, Esclavage, Préjugés.



Introdução¹

No Brasil da segunda metade do século XIX, o debate em torno da construção de um sentimento de nacionalidade e da identidade nacional foi particularmente relevante, alcançando preponderância durante a primeira República (SKIDMORE, 1976; LIMA *et* HOCHMAN, 1996).

¹ Tradução e ênfases nas citações de minha autoria, salvo indicação em contrário.

Este debate embasava-se na influência exercida pelas teorias e doutrinas raciais européias da época nos intelectuais do país e se expressava numa preocupação sistemática com a origem multirracial do povo brasileiro, percebida como fonte de contradições sociais e obstáculo à construção de uma identidade nacional. O escravismo e a superposição do sistema de dominação sobre a hierarquia de relações inter-raciais, fundamentos da sociedade oitocentista, propiciavam a difusão das idéias de Gobineau, Le Bon e Vacher de Lapouge, entre outros, que fizeram escola no país. Em outras palavras, “a herança étnica e cultural das ‘raças atrasadas’ parecia embargar a confiança em um futuro moderno e civilizado para o país” (SCHNEIDER, 2006).

A noção de *raça* permeava fortemente todos estes discursos, expressando, contudo, opiniões oriundas de diversas correntes intelectuais e derivadas dos entendimentos mais variados e antagônicos. Este espectro abarcava desde as doutrinas racistas, nas quais a hierarquia inferiorizante em relação à população branca europeia condenava as outras categorias de identificação em uso – negros, índios, pretos, pardos, caboclos, etc. – até os discursos mais avançados que não só se diferenciavam de uma visão primitivamente essencialista, como promoviam uma conceituação mais adequada do ponto de vista culturalista da composição da sociedade. Nos discursos da época, “o conteúdo atribuído à palavra *raça* era muito impreciso e idéias de superioridade racial estiveram presentes mesmo entre os críticos da primeira corrente mencionada” (LIMA ; HOCHMAN, 1996).

Na história de pensamento racial brasileiro a data de 1843 pode ser pensada como emblemática, uma vez que foi o ano que Karl F. P. von Martius apresentou seu ensaio *Como se deve escrever a história do Brasil* (MARTIUS, 1854), vencedor do concurso de recém constituído Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fixando as bases da fábula nacional das três raças formadoras da população do país (MONTEIRO, 1996; MOTA, 1997) e, por extensão, a da democracia racial brasileira (ALMEIDA, 2006; citado por Botelho, 2008). Seu posicionamento em relação à miscigenação entre os diferentes grupos étnico-raciais revela um pensamento explicitamente hierarquizante e racista. Ele afirmava que: “essa raça degenerada, inferior, iria contribuir com a construção da nova nação à medida que fosse assimilada, absorvida pela raça branca ou caucasiana” (MOTA, 1997). Para isso “... o sangue português, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos confluente das raças Índia e Erhiopica” (MARTIUS, 1845).

Entretanto, como foi destacado, o contexto intelectual da época se caracterizava pelo confronto das correntes entre os que defendiam, por

exemplo, a catequese dos indígenas e os que promoviam sua remoção e até extermínio. O principal ponto em questão no texto de von Martius

recai sobre a influência das raças, que são desiguais, na formação da História do Brasil, onde fica muito claro também a nítida superioridade que atribui aos portugueses, os quais seriam dignos, praticamente, de devoção pela atuação importante que considera terem desenvolvido na América. Mas não se pode ignorar a questão mistificada do indígena que renderia grandes discussões mais a frente, inclusive dentro do próprio Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. (GASPARETTO, 2009)

A seguir, Francisco Varnhagen consolida esta versão fundadora, centralizadora, elitista, exaltadora das glórias da nobreza branca europeia e sustentadora da doutrina do branqueamento como forma de extinção de índios e negros, na sua *História Geral do Brasil* (VARNHAGEN, 1854), encomendada pela Coroa, nos mesmos moldes do IHGB. Nessa *História*, os nativos são dignos de epítetos tais como “gentes vagabundas, bestas falsas e infiéis, inconstantes, ingratas, desconfiadas, impiedosas, despudoradas, imorais, insensíveis, indecorosas e entrecortadas por guerras, festas e pajelanças”. Em relação aos africanos trazidos como escravos, ele afirma que fizeram muito mal ao país, com seus “costumes pervertidos, seus hábitos indecorosos e despudorados, seus abusos, vestuários, comidas e bebidas inadequados” (ALMEIDA, 2006). É significativo que Varnhagen tenha sido o emissário oficial do governo brasileiro no Congresso Internacional de Estatística de 1872, em São Petersburgo, participação que se insere no processo preparatório do primeiro censo nacional de população do país (CAMARGO, 2010).

Na década seguinte, o acontecimento conhecido como “Guerra do Paraguai” (1865-1870) marcou, por sua vez, uma transição no pensamento social brasileiro desde que foi “a causa próxima da mudança no sentimento nacional que estimulou muitos membros da elite brasileira a reexaminar o conceito de nação” (SKIDMORE, 1976). Movimentos políticos, como a fundação do Partido Liberal Radical (1868) e do Partido Republicano Brasileiro (1870), foram acompanhados de agitações culturais como a de Recife, liderada por Tobias Barreto, professor da Faculdade de Direito, ou a crítica literária exercida pelo polêmico Sílvio Romero, sua errática adesão ao determinismo climático na conformação “de uma sub-raça mestiça e crioula”, afirmando que “a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir, ao branco” (citado por Skidmore, 1976). Uma geração de jovens

intelectuais de Recife, de Alagoas e, mais tarde, de São Paulo, dedicou-se a criticar tudo que era visto como constituindo o atraso brasileiro, a monarquia, a escravidão, o catolicismo, mas, deixando-se seduzir pelo “universalismo cientificista, e freqüentemente racista, levou-a a desconfiar do destino de um país marcado pela mescla entre raças e pela ampla presença dos negros” (SCHNEIDER, 2006).

Contudo, posições críticas deste tipo de visão encontram-se, por exemplo, em 1916, com G. Amado quem afirmava que

a respeito das raças não se desconhecem os exageros dos Gobineau, dos Vacher de Lapouge, dos Chamberlain, para não falar de Elisée Reclus, de Agassiz e de Gustave Le Bon. Ao qualificar-se de ‘inferiores’ as raças mestiças do Brasil, quer-se dizer que lhes falta o hábito do trabalho e a capacidade cívica resultante da experiência política. (AMADO, 1948)

Sobre estes autores citados, e outros de notável influência no país no que diz respeito ao pensamento racial da época, podem consultar-se, além de Skidmore, 1976, já mencionado, por exemplo, o estudo clássico de Stepan, de 1991, que analisa em particular o movimento pela Eugenia no Brasil.

No presente artigo pretende-se revisar a literatura sobre a aparição e uso do conceito raça, as classificações raciais produzidas em diversas épocas para finalizar com um panorama do estado da arte atual na matéria.

Sobre a pertinência do conceito de raça

Em primeiro lugar, em relação ao nome, pode-se dizer que o termo raça deriva do italiano *rassa*, encontrado desde 1180, aparecendo em francês em 1490 (MENGAL, 1992), em espanhol em 1438 (COROMINES, 2008) e em português desde 1473 (HOUAISS, 2001). Em castelhano antigo já existia o termo *raça* (*sic*) para designar defeito num pano, desgaste ou enfraquecimento, e também como defeito ou culpa, desde 1335, de onde pode advir o sentido desfavorável em algumas de suas acepções correntes (COROMINES, 2008).

A questão dos usos deste termo, em contraposição ao que poderia se pensar num primeiro momento, não concerne à linguística, que se ocupa da forma das palavras ou das propriedades dos enunciados. Admitido o postulado da arbitrariedade do signo e da autonomia do significante, o que importa a considerar é o sentido e os efeitos dos sentidos do termo,

recordando que não existe “verdade” destes, mas apenas dos usos do termo. Se o conceito de raça não corresponde a nenhuma realidade científica – do ponto de vista da genética – ele sim representa uma realidade social desde que remete a “uma organização perceptiva comum de referências à diversidade humana” (BONNAFOUS & FIALA, 1992).

Há mais de 2 mil anos que se reportam observações sobre a diversidade na composição da humanidade. Desde Heródoto (século V a.C.) ou Plínio o Antigo (século I a.C.), até Estrabão ou Ovídio (século I a.C.-I d.C.) formularam-se explicações por vezes ingênuas sobre as possíveis causas desta diversidade, podendo ou não remeter a ordenações hierárquicas dos diferentes povos. Inspirados nos relatos homéricos, a *Iliada* e a *Odisséia*, vários autores da Grécia clássica construíram classificações dos povos africanos, chamados de Etíopes, baseando-se em variadas características étnico-culturais, como tipo de alimentação, a exemplo dos *Ictiófagos* ou dos *Lotofagos*; pelos tipos de moradia, como os *Trogloditas*, habitantes de cavernas ou os nômades; hábitos de caça ou até por serem os mais rápidos na corrida ou os maiores em tamanho. O nome etíope corresponde ao do país de localização, Etiópia, sobre o qual existe acordo de que deriva de “queimar” e “face”; por tanto, os etíopes seriam os identificáveis pelos seus rostos queimados ou bronzeados (MVENG, 1972). Entre os autores clássicos que os citam, desde Homero a Heródoto, passando por Xenofanes e os trágicos, destaca-se uma fábula de Esopo na qual se conta que o dono de um escravo negro, ao comprá-lo, tratou de clareá-lo, lavando-o o esfregando-o, até se convencer de que aquela cor era mesmo da sua natureza (MVENG, 1972).

De maneira geral, “os gregos consideravam bárbaros todos os povos que não falassem sua língua nem professassem seus valores” (SCHNEIDER, 2006) enquanto os egípcios inferiorizaram os hebreus, os escravizam e tinham deles opiniões pouco lisonjeiras, mas sem referências a características físicas. Contudo, os contrastes cromáticos entre iluminação e escuridão, fundamentados na oposição semântica entre luz e sombra, foram utilizados pela Fisionomia, estabelecendo homologias entre luz e cores claras e a verdade, por oposição a cores escuras.

Este simbolismo de cores está nas raízes de uma estranha teoria racista que já encontramos expressada no século III a.c. no tratado *De physiognomonia* (também conhecido como *Os Segredos*), desde que tradicionalmente não só é atribuído a Aristóteles como também é interpretado sendo uma série de sugestões que o filósofo lhe deu a Alexandre para orientá-lo na sua escolha de conselheiros. (MAGLI, 1988)

Por outro lado, na literatura medieval japonesa também se encontram exemplos de discriminação contra grupos como o denominado *Burakumin*, que corresponde mais a uma casta no sistema social, do que a uma etnia ou grupo racial, devido a que o mesmo não apresenta diferenças nos seus traços físicos, mas apenas ocupacionais e residenciais. Apesar de carecer de evidencia científica, seus membros eram considerados poluídos e de origem racial diferente, sendo sancionadas por lei desde o século XVI qualquer associação com este grupo (TAKEZAWA, 2006). Outros exemplos de grupos socialmente estigmatizados são os *dalits* da Índia e do Nepal e os *batak* do Sudeste asiático. Estes grupos foram tradicionalmente considerados por governos e estados como minorias religiosas, linguísticas ou subcastas, sofrendo de discriminação institucionalizada na posse de terras e acesso a serviços públicos, como escolaridade e atenção à saúde.

No entanto, as tentativas de classificação dos diferentes grupos de seres humanos na cultura ocidental, com caráter mais descritivo e empírico, tiveram que esperar até o século XVIII (PIAZZA, 1992; SANTOS, 2002), para encontrar Blumenbach, Buffon e Linneu, seus contemporâneos, que estiveram entre os primeiros a construir classificações dos humanos. Se características morfológicas eram utilizadas na categorização, junto com o uso do termo raça, estes autores também defendiam sua convicção de uma espécie única para a humanidade e falavam de “variedades” do gênero humano (PIAZZA, 1992).

Em todo caso, todos remetiam, em primeiro lugar, ao traço mais marcante, a cor da pele, para diferenciar estas variedades, seguido, em segundo lugar, pela forma e o tamanho e concluindo com o “natural” dos povos como terceira característica diferenciadora, a qual era denominada de traços “morais”, equivalente ao que, em termos atuais, são conhecidos como perfis psicológicos e sociais (GUILLAUMIN, 1992). Esta tripla organização das diferenças ou variedades entre grupos humanos, já expressada por Buffon na sua *História natural, geral e particular*, escrita a partir de 1749, é reproduzida pelos enciclopedistas como Diderot e Voltaire na grande obra de referência iluminista, a *Enciclopédia*, publicada a partir de 1751 (SANTOS, 2002).

Na cultura ocidental, a semelhança desempenhou, até o fim do século XVI, um papel fundamental na construção do saber em relação à ordem do visível:

foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de

representá-las... conhecer será, pois, interpretar, ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas. (FOUCAULT, 2000)

Esta forma de conhecer operou no sentido de proporcionar uma ordenação ao mundo tal como era percebido, nesse primeiro momento da história do conhecimento, permitindo “uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e diferenças” (*Idem*).

Em contrapartida, a partir do século XVII, “a disposição dos signos... será definida... pela ligação de um significante com um significado... perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa... As coisas e a palavras vão separar-se” (*Idem*). Inaugura-se, assim, uma outra fase na construção do saber, com um caráter mais científico, no sentido atual, cedendo lugar o que era o estudo dos seres vivos, por exemplo, ao nascimento da Biologia.

Nos séculos XVII e XVIII... na medida em que muitos órgãos constitutivos são visíveis nas plantas e não nos animais, o conhecimento taxonômico a partir de variáveis imediatamente perceptíveis foi mais rico e mais coerente na ordem botânica que na ordem zoológica (*Idem*).

O século XIX dá lugar a novas formas de conhecer, definindo, por exemplo, o lugar do que é empírico: agora o espaço geral do saber não é mais o das identidades e das diferenças,

o das ordens não-quantitativas, o de uma caracterização universal, de uma taxonomia geral... mas um espaço feito de organizações, isto é, de relações internas entre elementos... agora o caráter não pode mais classificar a não ser referindo-se primeiro à organização dos indivíduos, o ‘distinguir’ não se faz mais segundo os mesmos critérios e as mesmas operações que o ‘denominar’. (FOUCAULT, 2000)

Fala-se sobre coisas que têm lugar num espaço diverso do das palavras e em relação à diversidade humana a Biologia contribuiria com seu modelo epistemológico cientificamente legitimado.

As taxonomias construídas se situam na origem do braço das “ciências naturais” e da utilização do termo raça com formidável desenvolvimento nos séculos XIX e XX, e fundam, em último termo, os usos tanto científicos como populares deste conceito. “A novidade do século XIX foi o

estabelecimento de uma concepção de ‘raça’ baseada na suposta existência de uma diversidade biológica inscrita no corpo, pois patente na própria tipologia de grupos ou indivíduos” (SCHNEIDER, 2006).

Entretanto, se desde as primeiras tentativas taxonômicas se afirmava a unicidade da espécie humana, apesar de sua variabilidade aparente, teve-se que esperar até a difusão do pensamento pós-darwiniano, praticamente o século XX, para culminar o trabalho de erradicação do termo raça do discurso científico, com suas implicações hierarquizantes e inferiorizantes, encontrando-se, contudo, ainda alguns exemplos de renitentes na matéria.

Assim, hoje há amplo consenso de sua ineficácia teórica como conceito biológico, tendo sido definitivamente erradicado pela genética, mas, ao mesmo tempo, multiplicam-se as constatações de sua persistência como realidade simbólica extremamente eficaz nos seus efeitos sociais. Com efeito, sua força é precisamente verificada por este conceito se apoiar sobre uma marca “natural”, visível, transmissível de maneira hereditária, pregnante à percepção imediata, dando a possibilidade, assim, de gerar grupos sociais reais ou categorias que podem ser qualificadas como de raciais (BONNIOL, 1992b). Desta maneira, a noção de raça ainda permeia o conjunto de relações sociais, atravessa práticas e crenças e determina o lugar e o *status* de indivíduos e grupos na sociedade. Nesse sentido, a pessoa pode ser identificada, classificada, hierarquizada, priorizada ou subalternizada a partir de uma cor/raça/etnia ou origem a ela atribuída por quem a observa. “O problema que coloca a raça como conceito é o da essencialização dos tipos para uma classificação que busca legitimar sua ordem ou sua hierarquia apoiando-se em distinções inscritas na natureza das coisas ou dos seres” (SOULEZ, 1992). Deve-se ter os devidos cuidados nessa discussão sobre o que define o pertencimento – por exemplo, quem é índio? etc. – desde que ela

possui uma dimensão meio delirante ou alucinatória, como de resto toda discussão onde o ontológico e o jurídico entram em processo público de acasalamento. Costumam nascer monstros desse processo. Eles são pitorescos e relativamente inofensivos, desde que a gente não acredite demais neles. Em caso contrário, eles nos devoram. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006)

Uma definição contemporânea de raça, que fundamente seu uso acadêmico, deve levar “também em consideração as implicações classificatórias dos modos de pensar associados ao uso banal do termo, herdeiros das

antigas conceituações acadêmicas: o fato significativo é que o biologismo continua a impregnar as representações” (BONNIOL, 1992). Compreende-se assim a raça como uma categoria socialmente construída ao longo da história, a partir de um ou mais signos ou traços culturalmente destacados entre as características dos indivíduos: uma representação simbólica de identidades produzidas desde referentes físicos e culturais. Na utilização desta categoria de análise,

de modo algum desejamos tratar de grupo social cujo fundamento seria biológico, mas de grupo social reconhecido por marcas inscritas no corpo dos indivíduos (cor da pele, tipo de cabelo, estatura, formato do crânio, etc.), herdeiro de passado histórico que colocou uns no topo da hierarquia social e outros em sua base. (GARCIA, 2006)

Histórico do encontro com o outro diferente

A constatação da diversidade humana, sua multiplicidade de origens e o processo de construção da identidade de indivíduos e grupos, tem se constituído como um dos grandes dilemas do período conhecido como modernidade. As grandes navegações documentadas desde o início da época moderna, nos séculos XV-XVI, propiciaram o encontro entre povos e nações muito diferenciadas, dando lugar à necessidade de pensar o *outro* na sua alteridade – na sua qualidade de diferente – com toda sua complexidade étnica, cultural, social, política e econômica.

Estes encontros derivaram em relações de poder e dominação em relação aos povos submetidos nos processos de conquista, propiciando o desenvolvimento de discursos e doutrinas que lhes proporcionavam os fundamentos ideológico-políticos marcadamente eurocêntricos.

A idéia de raça é,

com total certeza, o mais eficaz instrumento de dominação social inventado nos últimos 500 anos. Produzida no mero início da formação da América e do capitalismo, no trânsito do século XV para o XVI, nos séculos que seguiram foi imposta sobre toda a população do planeta como parte da dominação colonial da Europa. (QUIJANO, 2000)

Todos os âmbitos do poder mundial capitalista foram, deste modo, atravessados pela noção de raça, uma maneira e um resultado da dominação colonial moderna. Hoje aparece como solidamente demonstrado que a noção

de raça foi inventada para justificar as relações de dominação colonial, em particular a escravidão. Desde então, “toda reflexão histórica sobre as cores de pele se mistura inextrinavelmente, a uma análise das relações de dominação e dos modos de produção. (NDIAYE, 2006)

Contudo, se o preconceito contra o *outro* é tão antigo quanto a própria história da humanidade, “a novidade foi o estabelecimento de uma inferioridade intrínseca que impediria a possibilidade de conversão, assimilação ou aprendizado” (SCHNEIDER, 2006). Jogava-se e fixava-se o outro numa condição pretendidamente “natural” insuperável que fundamentava qualquer tipo de intervenção supostamente ilustrada.

É importante de destacar que os europeus, que já conheciam os futuros africanos desde a Antigüidade,

nunca pensaram neles em termos raciais antes da aparição da América. De fato, raça é uma categoria aplicada pela primeira vez aos “índios”, não aos “negros”. Deste modo, raça apareceu muito antes que cor na história da classificação social da população. (QUIJANO, 2005)

O desenvolvimento da idéia e da ideologia da raça coincidiu com a ascensão da ciência nas culturas americana e europeia no século XVIII. Grande parte da inspiração para o progresso do conhecimento foi creditado ao período do Iluminismo. Apesar das idéias bastante liberais acerca da potencialidade de todos os povos, mesmo selvagens, do início deste Século, também se encontram afirmações sobre a “natural” inferioridade dos africanos por filósofos como Montesquieu, Kant, Voltaire, Hume, Locke e o político Thomas Jefferson. Seus escritos expressavam opiniões negativas sobre os africanos e outros primitivos baseados apenas em impressões subjetivas providas de fontes secundárias como viajantes, missionários e exploradores. Entre estes filósofos, que expressavam opiniões comuns no período, alguns também tinham investimentos no comércio de escravos e na escravidão. À época, a legitimação intelectual da supremacia branca aparecia como naturalmente fundamentada pelas idéias hegemônicas para justificar a exploração dos povos de cor, mas também pela lógica da estrutura do discurso ocidental moderno.

Mas podem também ser encontradas raízes históricas da utilização do conceito de raça no período imediatamente anterior às navegações e conquistas que protagonizaram o período moderno, característico dos séculos

XIV e XV da Espanha e de Portugal, no processo que culminou com a expulsão dos mouros desses países. Assim,

para melhor compreendermos as manifestações racistas nos dias atuais – no caso o *neoracismo* – devemos buscar a gênese do pensamento intolerante que se faz secular e diretamente relacionado com a presença dos judeus na Península Ibérica... a partir de 1449 – data da promulgação do *Estatuto-Sentencia* de Toledo – é que identificamos a manifestação de um racismo [dito tradicional] cujos fundamentos teológicos dividiram as sociedades ibérica e colonial em dois grupos distintos pela pureza de sangue: os *limpos* e os *infetos de sangue*. (CARNEIRO, 2005)

Os judeus convertidos ao catolicismo e seus descendentes passariam a ser considerados como portadores de sangue impuro e representantes de uma raça infame, sendo relegados a um plano racial e social inferior.

Este fenômeno, contudo, ibérico na sua essência,

deve ser avaliado de forma distinta do racismo moderno emergente em meados do século XVIII, quando se formulou o debate sobre a unidade e a diversidade humana... O *mito da pureza do sangue* metamorfoseou-se, no século XIX, no *mito ariano* ao qual se somou o *mito do complô*... Tanto o racismo tradicional como o moderno, serviram aos interesses econômicos e políticos das grandes potências colonizadoras interessadas em subjugar certos segmentos populacionais da América, Ásia e África. (*Idem*)

A diferença está no conceito de “raça”, que “no racismo tradicional se faz com base em fundamentos teológicos e na corrente monogenista da Igreja, enquanto para o racismo moderno, a base é o cientificismo, cujas teorias alimentam a corrente poligenista” (*Idem*). É necessário reconhecer, assim, que “o racismo preexiste a qualquer toma de posição científica sobre as raças humanas” (DARLU, 1992). Os irlandeses, por exemplo, também eram considerados pela Inglaterra, desde o século XV, como selvagens, impossíveis de serem civilizados (SMEDLEY, 2007).

O termo raça, por outro lado

fundamenta sua significação na corporeidade (o corpo), lugar primeiro e último da vida e da socialização dos hu-

manos... Lugar também da vida imediata, condição da totalidade da vida social, lugar, igualmente, da dominação e da brutalidade. (GUILLAUMIN, 1992)

“O racismo é um sofrimento que se impõe ao outro através de seu corpo. Há um tipo de corpo (não branco, o sabemos) que é o alvo do racismo” (CARVALHO, s/d). E o mesmo autor prossegue em relação aos seres humanos que classificamos como “brancos”,

de pele clara, olhos claros, cabelos lisos, lábios e nariz finos, definiram um padrão de beleza para toda a espécie humana e o impuseram (primeiramente a ferro e fogo e atualmente através da indústria cultural e do controle financeiro) a todo o resto do mundo (*Idem*).

Foram, assim, os próprios corpos dos europeus que passaram a indicar,

por coerção e rendição dos subalternizados pelas armas, as características físicas da raça humana superior. O significante mais sobressalente desses corpos europeus foi, sem dúvida, a cor da pele, complementado, ao longo dos últimos séculos de ocidentalização do mundo, por outras características físicas também secundárias e ligadas a aparência externa e que fazem parte do que a Biologia chama de diferenças fenotípicas, como a altura, a forma dos olhos, do nariz, dos lábios, dos pômulos da cara, a textura dos cabelos. (*Idem*)

Neste sentido, resulta de interesse também ressaltar a contribuição de M. Foucault com sua ênfase sobre o corpo como o lugar no qual se relacionam as práticas sociais mais imediatas e locais com a organização do poder em grande escala (DREYFUS; RABINOW, 2001).

A propósito da noção moderna de raça, vários historiadores do racismo, tais como Poliakov, Michèle Duchet e Madeleine Ebérioux, Colette Guillaumin, E. Williams, entre outros, têm sublinhado que, este conceito

em tanto que investido dentro de um discurso de desprezo e discriminação serve para dividir a humanidade em **sobre-humanidade** e **sub-humanidade**. não tem tido uma significação nacional (ou étnica) mas uma significação de classe, ou melhor, (desde que se trata de representar a desigualdade das classes sociais como uma desigualdade de natureza) uma significação de casta. (BALIBAR, 1988)

Ela tem, desde esse ponto de vista, uma origem dupla:

por um lado uma representação aristocrática da nobreza hereditária como uma raça superior... e, por outro lado, a representação escravista das populações submetidas ao tráfico como raças inferiores, sempre predestinadas à servidão e incapazes de civilização autônoma. (*Idem*)

Entretanto, no contexto do processo de colonização do atual território dos EUA, algumas nuances podem ser encontradas no que diz respeito ao desenvolvimento da idéia de raça e da ideologia para fundamentar o sistema de escravidão. Como se sabe, o regime de trabalho servil vigente durante o Feudalismo não implicava em distinções raciais, desde que, independentemente de sua cor ou raça, indivíduos de diferentes origens eram submetidos a este tipo de regime. Mas, a partir do século XVIII, a consolidação da Revolução Industrial inglesa provocou a necessidade crescente de força de trabalho ao mesmo tempo em que desenvolvia a ideologia do “trabalho livre” que explicitava uma óbvia contradição com a realidade da escravidão e a propriedade de seres humanos.

A separação do trabalho dos meios de subsistência e da terra forçou os trabalhadores a vender seu trabalho para subsistir, mas isto foi disfarçado com o eufemismo da retórica do trabalho “livre” e a noção de que a força de trabalho é uma *commodity* equivalente a outros bens vendidos no mercado. (SCOTT, 2002)

A emergência desta ideologia de liberdade individual, junto com o processo de independência dos EUA e a Revolução Francesa, coincidiu com a intensificação da escravidão na segunda metade do século XVIII. “A partir deste momento, diferenças na cor da pele, antes vistas da mesma maneira que outras diferenças como tamanho e cor do cabelo, e certamente menos importantes que religião ou status, adquiriram terrível significado” (*Idem*). A ideologia racial serviu para justificar a negação de direitos aos escravos: defensores da escravidão categorizaram os negros como um grupo “sub-humano”, tomando como base diferenças “naturais”, identificáveis por características externas.

Desde o ponto de vista do estudo da produção artística, Carl Einstein nos proporciona uma interessante visão crítica de como a arte africana era vista no contexto europeu, rejeitando o postulado da superioridade

absoluta dos brancos em seus juízos sobre os negros. Em seu *Negerplastik*, escrito em 1914, Einstein constata como “o negro sempre foi considerado ser inferior que podia ser discriminado, e tudo por ele proposto era imediatamente condenado como insuficiente” (EINSTEIN, 2008), sendo considerado “o primeiro livro a apresentar de modo livre de preconceitos racistas artefatos provenientes da África como obras de arte” (CONDURU, 2008). O crítico alemão reprova ainda o “falso conceito de primitivismo” e afirma que “a maior parte das opiniões expostas sobre os africanos repousa sobre tais preconceitos construídos para justificar uma teoria cômoda” (EINSTEIN, 2008). Assim, *Negerplastik* não é apenas um livro de história da arte africana, pois se constitui, “simultaneamente um livro de história, crítica e teoria; livro de arte da África, da arte moderna, de arte” (CONDURU, 2008). Mostrando sua atualidade, este texto foi publicado parcialmente em francês em 1921 e integralmente só em 1961, sendo reeditado em 1976, 1986 e 1998; foi também publicado em espanhol em 2002, em inglês em 2003 e em português em 2008 e em 2011. “Qual é o sentido de publicar este autor inatual e sua obra-prima no Brasil, em 2008, quando, no campo da arte, domina um sentimento contrário à forma e, na sociedade de modo geral, persiste a falta de vontade, se não uma velada aversão, por quase tudo referente à África e à afro-descendência no país?” se pergunta Roberto Conduru. Na sua avaliação, a divulgação de *Negerplastik* em português pode “ajudar a arrefecer, minimamente que seja, o preconceito em relação à África e ao que a ela se refere no Brasil, aos afro-descendentes, suas práticas culturais e realizações em arte” (*Idem*).

Uma tentativa de periodização das distintas formas com que as administrações ocidentais – coloniais ou imperiais – se relacionaram com seu *outro*, modos em que essas administrações têm imaginado, inventado ou produzido aquilo sobre o qual o poder se exerce, remete a dois tipos de tecnologias.

Por um lado, os *aparelhos territoriais do Estado* dos séculos XV até XVII, nascidos no solo do velho Estado territorial, o Estado administrativo imperial, militar ou policial, que já identificamos como *primeira modernidade*. Esta fase se associa com exércitos de ocupação, com funções policiais de confinamento e controle, com o estabelecimento de *guetos*, com a conquista entendida como um problema estritamente militar, onde se fala de “*objetos* ou *corpos* – são os *outros* criados pelas práticas territoriais de Estado” (NÚÑEZ, 2005). Esta primeira modernidade pode ser chamada também de modernidade militar ou poder clássico, constituindo-se como um poder singular, separado de aquilo sobre o qual se exerce,

mais um saber centralizado e metódico que tudo olha e tudo mede – nascido das grandes empresas militares e as grandes viagens – começam a se exercer *cientificamente* sobre os territórios... e sobre as coisas, vivas ou não, que estão em cima... um poder que observa objetos: vigia, mede, controla, calcula, registra, recensa, conta e descreve... e que opera também sobre corpos: disciplina, encaixa, manipula... e eventualmente castiga. (*Idem*)

Por outro lado, o segundo tipo de prática colonial ou tecnologia de dominação das populações civis encontra-se no século XVIII, quando “ocorre uma grande mutação. A que podemos batizar, amplamente, como *segunda modernidade...* ou governabilidade”. Não encontramos exercício do poder, mas relações de poder e se associa com práticas coloniais de educação e evangelização, com a conquista através do ensino da língua e da cultura, com a gramática, a administração e a jurisprudência. “Não mais controle, vigilância e adestramento de territórios e corpos, mas técnicas subjetivantes sobre populações e almas. O nascimento da moderna governabilidade ocorre quando se adverte que é muito mais econômico educar que vigiar” (*Idem*). Aqui é que se encontram os *aparelhos burocráticos do Estado*, com sua técnica didática subjetivante de governar.

Seguindo esta cosmogonia, ou esta mesma linha de raciocínio, pode-se falar de: 1. *objetos* ou *corpos* – são os *outros* criados pelas práticas territoriais do Estado; 2. *subjetividades* – os *outros* criados pelas práticas didáticas de governo; 3. *sujeitos* – os *outros* criados pela função de interpelação dos aparelhos burocráticos. (*Idem*)

Mas, além de corpos, subjetividades e sujeitos, que correspondem a cada uma das práticas ou técnicas do Estado, existe uma quarta entidade “que responde às práticas comunitárias: *identidades*” (*Idem*). Na comunidade não existem *subjetividades* ou *psicologias*, mas o desempenho de papéis.

A aldeia global é, antes de tudo, um mundo territorial. É um mundo cheio de fronteiras, de migrações, de refugiados, de confinamentos, de sinais de identidade, de marcas de pertença, de ritos iniciáticos sanguinolentos, humilhantes ou meramente triviais. A territorialidade bidimensional que nos afeta é onímoda. A criação de territórios (e, por tanto, de fronteiras) não é apenas literalmente geográfica: existem.

por exemplo, territórios etários ou generacionais” ou étnico-raciais. “Em um mundo territorial, inevitavelmente, as pessoas devem grupos, tribos, manadas... Não mais subjetividades. (*Idem*, 2006)

Conceituação – classificação e poder simbólico

Parte-se da premissa, com Pierre Bourdieu, de que a realidade social e cultural é relacional e não o resultado de um processo de evolução, como entende o darwinismo social, nem do progresso do espírito humano, como em Hegel. A organização social e o conteúdo da cultura são, assim, o resultado de uma dinâmica de diferenciações e identificações, tanto no interior como no exterior da sociedade. “O poder de impor uma visão das divisões, ou seja, o poder de tornar visíveis, explícitas as divisões sociais implícitas, é o poder político por excelência: é o poder de fazer grupos, de manipular a estrutura objetiva da sociedade” (BOURDIEU, 1987a).

Desta maneira, conceber a realidade como relacional implica superar o pensamento essencialista, que compreende as práticas como propriedades biológicas ou culturais inerentes aos indivíduos, ou grupos e passar a concebê-las como produto de um conflito simbólico entre os ocupantes de posições desiguais. Este conflito, inerente a toda sociedade complexa, é estrutural, o que corresponde, parafraseando Weber, ao exercício legítimo da violência simbólica, entre diferentes formas de categorizar e representar a realidade. E Bourdieu aponta para o questionamento da diferenciação entre a “representação”, de um lado, e a “realidade”, de outro “a condição de incluir no real a representação do real, ou, mais exatamente, a luta de representações, no seio das imagens mentais” (*Idem*, 1980). Os critérios científicos não fazem mais que registrar o estado da luta simbólica pela legitimidade estabelecida entre as diferentes representações.

Fundamenta-se, assim, o questionamento da categorização, do que é representado por meio de categorias analíticas, para além do que estas significam para o sentido comum, o que é representação e a sua relação com a realidade, como esta é construída ou produzida a partir do próprio processo de conhecimento. E isto tem especial relevância para a ciência social, uma vez que

é obrigada a classificar para conhecer, não tem outra oportunidade que a de resolver, ou ao menos colocar corretamente, o problema das classificações sociais e de conhecer todo o que, no seu objeto, é o produto dos atos de classi-

ficação, que se ela faz entrar na sua busca da verdade das classificações o conhecimento da verdade de seus próprios atos de classificação. (*Idem*)

As características que são definidas como recorte “objetivo” da identidade – étnica ou regional – na prática social, funcionam como signos, emblemas ou estigmas que podem ser utilizados por seus portadores a partir de interesses materiais e simbólicos. As lutas de classificações ou de definição de identidades, só podem ser compreendidas superando a oposição entre a realidade e a representação da realidade.

As lutas a propósito da identidade étnica ou regional, ou seja, a propósito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e as marcas duráveis que são correlativas, como o sotaque, são um caso particular de lutas de classificação, lutas pelo monopólio do poder de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por aí, de fazer e de desfazer os grupos: elas tem com efeito o desafio do poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de divisão que, quando se impõem ao conjunto de um grupo, fazem o sentido e o consenso sobre o sentido, e em particular sobre a identidade e a unidade do grupo, que faz a realidade da unidade e da identidade do grupo. (*Idem*)

Aqui se passa à esfera da legitimação da ordem social, que não é o produto

duma ação deliberadamente orientada de propaganda ou de imposição simbólica; ela resulta do fato que os agentes aplicam às estruturas objetivas do mundo social as estruturas de percepção e de apreciação que são produzidas destas estruturas objetivas e se inclinam desta maneira a perceber o mundo como evidente. (*Idem*, 1987a)

As classificações da prática social estão em relação com funções práticas orientadas à produção de efeitos sociais, sendo que as próprias representações podem contribuir a produzir na realidade o que, com efeito, descrevem ou designam. “Os esquemas de classificação, disposições quase corporais, que funcionam no estado prático, podem, em certos casos, passar ao estado objetivo” (*Idem*, 1987b). O poder de produzir ou fazer

grupos se constitui como a forma mais representativa do poder simbólico, que se sustenta

em duas condições. Primeiramente, como toda forma de discurso performativo... deve estar fundado sobre a posse de um capital simbólico... de um crédito... de um reconhecimento... Em segundo lugar, a eficácia simbólica depende do grau com que a visão proposta se fundamenta na realidade. (*Idem*, 1987a)

Mas esta operação de classificação tem sido naturalizada, de forma que o produto de uma construção social aparece como fundamento natural de uma divisão arbitrária. O conjunto historicamente construído de relações sociais é que informa cada classificação particular, expressando seu próprio princípio de organização. (DURKHEIM; MAUSS, 1901-1902, p. 67; LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 55; CUNHA, 2002, p. 115)

Desta maneira, o processo de atribuição de uma cor ou raça a alguém só pode ser pensado como de carácter relacional, ou seja, como o produto de um conflito simbólico entre ocupantes de posições desiguais, que opera como “violência simbólica, violência suave, insensível, invisível mesmo para as vítimas, que se exerce por vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, no limite, do sentimento.” Apresenta-se, assim, uma ocasião privilegiada de compreender, a partir de uma relação social extremamente comum, a lógica da dominação exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante como pelo dominado: “uma língua... um estilo de vida... e mais geralmente, uma propriedade distintiva, emblema ou estigma, onde a mais eficaz simbolicamente é esta propriedade corporal perfeitamente arbitrária e não preditiva que é a cor da pele” (BOURDIEU, 1998). No seu estudo da dominação masculina numa sociedade de tradição exótica, este autor detecta que

a força da ortodoxia, ou seja, da *doxa* direita e de direita que impõe toda espécie de dominação simbólica (branca, masculina, burguesa), é que ela constitui as particularidades produzidas pela discriminação histórica em disposições incorporadas revestidas de todos os sinais do natural; estas disposições, o mais frequentemente tão profundamente ajustadas às restrições objetivas das quais elas são o produto

que elas implicam uma forma tácita de aceitação destas restrições... estão destinadas a aparecer, seja, quando estão ligadas aos dominantes, como atributos não marcados, neutros, universais, quer dizer, ao mesmo tempo visíveis, distintivos e invisíveis, não marcados, naturais, seja, quando estão ligados aos dominados, como diferenças, quer dizer como marcas negativas, carências, inclusive estigmas, requerendo justificação. (*Idem*)

Toda percepção é uma percepção informada

Bourdieu assinala que os princípios de classificação, de hierarquização permitem operar uma *diacrise*, ou seja, um julgamento que separa.

São os princípios de classificação, os princípios de hierarquização, os princípios de divisão que são também os princípios de visão, em suma, tudo o que permite a cada um de nós de distinguir as coisas que outros confundem, de operar uma *diacrise*". (*Idem*, 1987b)

Ele afirma também que: "A percepção é fundamentalmente diacrítica; ela diferencia a figura do fundo, o que é importante do que não o é, o que é central do que é secundário, o que é atual do que é antiquado" (*Idem*, 1987b).

Porque toda percepção é orientada e informada, o que uma pessoa vê, enxerga e integra como figura perceptiva, por exemplo, não é, simplesmente, a imagem óptica que se forma na retina, mas o produto de uma seleção dos componentes desta a partir de um arcabouço mental configurado pelos seus conhecimentos, suas idéias, sua ideologia, crenças, conceitos e fundamentalmente, seus preconceitos. "Mesmo na experiência cotidiana de percepção, lançamos mão de princípios organizadores que são capazes de selecionar dados relevantes dentro de uma nebulosa massa de sentimentos e estímulos" (MAGLI, 1988).

Os psicólogos se perguntam: Podemos perceber antes de aprender como perceber?

Nossos olhos são instrumentos de propósito geral que alimentam o cérebro com informação não qualificada... O grande cérebro dos mamíferos, em particular, dos humanos, permite que a experiência passada e a antecipação do futuro joguem em boa medida para aumentar a informação senso-

rial, de forma que nós não percebemos o mundo apenas a partir da informação sensorial disponível em determinado momento, mas utilizamos esta informação para testar hipóteses sobre o que temos na nossa frente. (GREGORY, 1972)

Categorias semânticas que, de um modo geral, permanecem implícitas,

de fato organizam a sintaxe da percepção e do reconhecimento gestáltico quando encontram as grandes configurações do mundo. Ainda nas mais inocentes experiências perceptivas, estamos já lidando sempre com um sistema de valores ligado a um lugar, tempo e situação específicos e, conseqüentemente, algumas coisas aparecerão para nós como belas, outras não, algumas coisas boas, outras más. (MAGLI, 1988)

Um exemplo para ilustrar esta idéia: quando um biólogo observa algum tecido ou gota de sangue ao microscópio ele passa a identificar células, glóbulos, bactérias, outros micro-organismos e elementos constitutivos do que está observando, diferentemente do que pode ser percebido por um leigo que olhe o mesmo material pelo mesmo microscópio e que apenas distinga entre manchas de diferentes cores sem significado algum para ele. Resulta obvio que, caso nenhum dos dois tenha problemas de visão, o objeto observado é o mesmo e as imagens formadas nas retinas de cada um são presumivelmente similares, entretanto, o que é percebido por cada um é significativamente diferente. A explicação da diferença nas percepções de ambos radica em que um possui um arcabouço teórico que lhe permite interpretar, integrar como figura significativa de percepção, elementos que o outro não "enxerga" por carecer de marco referencial que o oriente. Sentidos cognitivos previamente condicionados são atribuídos às experiências tanto sensoriais como abstratas da mente. Provavelmente a mais sutil contaminação do processo cognitivo seja a de atribuir implicitamente realidades separadas a objeto e observador.

Todas as características que podem ser encontradas em objetos, nomeadas, classificadas, etc., são o resultado deste tipo de simplificação: a crença que o objeto pode revelar características *próprias*, e que em nenhum momento considera que qualquer característica é apenas uma espécie de interpretação automática de um *processo de relação!* (SAMTEN, 1975)

Com efeito, não há nada de específico no objeto observado que faça com que certas marcas ou sinais sejam identificadas de uma forma significativa por um observador, do exemplo anterior, e não pelo outro.

A realidade é social de parte a parte e as mais naturais das classificações se apóiam sobre traços que não têm nada de natural e que são em grande parte o produto de uma imposição arbitrária, ou seja, de um estado anterior à correlação de forças no campo das lutas pela definição legítima. (BOURDIEU, 1980)

Assim, também não há nada que seja inerente às pessoas ou que se ofereça espontaneamente de forma “natural” nos traços físicos que se destacam para constituir uma cor ou raça na percepção dos seres humanos. A identificação de determinadas feições e o seu revestimento de um significado “racial”, exige um contexto ideológico específico que lhes outorgue sentido. Denominadas correntemente como marcas fenotípicas,

na verdade, tais traços têm significado apenas no interior de uma ideologia preexistente (para ser preciso: de uma ideologia que cria os fatos que organiza) e é só por isso que eles funcionam como marcas ou como critérios de classificação. (GUIMARÃES, 1995)

Neste sentido, merece ser lembrado com destaque que já em 1835 J. M. Rugendas observava a propósito de sua viagem ao Brasil: “é menos ao sentido da vista, é menos à fisiologia que à legislação e à administração que corresponde decidir de que cor é tal ou tal indivíduo” (RUGENDAS, 1940). Numa linguagem contemporânea, mas nem por isso significativamente distante na sua perspectiva de **marcadores** de pertencimento identitário, contata-se que “a cor concerne de maneira primordial ao olho e ela se inscreve, assim, no universo da aparência. O das essências... escapa-lhe: ela aparece, com efeito, como um engano para a percepção, uma verdadeira ilusão” (BONNIOL, 1992a).

Pode-se afirmar, assim, que a raça de uma pessoa reside no olho de quem a observa, sendo o olho uma metáfora dos conteúdos que constroem na percepção uma raça, aparentemente objetiva, atribuída à pessoa que é observada. O termo “cor”, utilizado para designar características das pessoas, deve ser entendido como

um *construto* mental. Quando se diz que há “cores” políticas (“vermelhos”, “pretos”, “brancos”), todo o mundo está, presumivelmente, disposto a pensá-lo como uma metáfora. Mas, curiosamente, não ocorre assim quando se diz que alguém é de “raça branca”, ou “negra”, “índia”, “pele vermelha” ou “amarela”! E, mais curiosamente ainda, poucos pensam espontaneamente que se requer uma total deformação da vista para admitir que “branca” (ou “amarela” ou “vermelha”) possa ser cor de pele alguma sadia. Ou que se trata de uma forma de estupidez. No máximo, os mais exigentes pensarão que se trata de um preconceito. (QUIJANO, s/d)

Histórico da classificação racial no Brasil

Assim, a forma como são classificados, do ponto de vista da percepção de traços físicos, de segmentos da sociedade, condiciona a trajetória de vida de cada indivíduo, podendo resultar em estigma e desvantagens nas suas vidas para uns e capital social para outros.

Na época da escravidão, nos casos de fuga, por exemplo, os donos de escravos publicavam anúncios de busca com a descrição física mais acurada possível incluindo os detalhes de nuances de cor da pele, dos cabelos e outros traços ou marcas, como cicatrizes ou falta de algum membro, para permitir e facilitar a identificação e a recuperação de quem tivesse fugido. Desenvolveu-se, desta maneira, desde aquela época, uma terminologia de descrição da aparência ou traços físicos das características raciais dos indivíduos.

Oficialmente, nas estatísticas públicas, foi na ocasião do primeiro censo nacional de população, de 1872, que se cristaliza um sistema de classificação da cor no país, com as categorias de: branco, preto, pardo e caboclo.

Ressalva-se que tal escolha foi muito apropriada, pois em um levantamento dessa natureza é importante que os termos empregados tenham uso corrente e o mais disseminado possível para proporcionar maior uniformidade e confiabilidade aos dados obtidos”. (OSORIO, 2003)

Mas, na operação censitária, que distinguia a população segundo sua condição civil em livres e escravos, se os primeiros se autotranscreviam pela cor, os últimos eram classificados pelos seus donos.

Em 1890, data do segundo censo do país, trocou-se o termo pardo por mestiço na classificação. A época de forte predomínio das doutrinas

racistas, os traços aparentes, o fenótipo, de 1872, dá lugar à idéia de misturas, de mestiçagem de raças na classificação pós-abolição da escravatura. De fato, “a retórica da mestiçagem forneceu uma linguagem ambígua de inclusão e exclusão na nacionalidade: a *cor*” (NASCIMENTO, 2005). O recenseamento de 1890 se mostra impregnado do signo positivista, com a sua classificação racial de forte conteúdo hierárquico do mundo social e a mestiçagem promovida a categoria assumindo “o sentido atribuído pelo branqueamento, qual seja o de diluição do sangue negro no cruzamento com os contingentes migratórios, que levaria ao gradual desaparecimento desta população” (CAMARGO, 2010).

A seguir, nos censos de 1900 e 1920 não foi incluída a classificação racial e a operação censitária prevista para 1910 não foi realizada. Período contaminado por um sentimento de inferioridade na sociedade, como já foi referido, a partir das expressões de alguns estudiosos que enxergavam a composição da sociedade brasileira, com seu legado africano e indígena à luz das ainda hegemônicas doutrinas racistas, provavelmente foi escolhida a ignorância à verificação da presença destas matrizes.

O início do século XX se caracteriza pelas diferentes propostas de construção de uma identidade nacional, pretendendo chegar a solucionar o “problema” negro e indígena apelando para a simples eliminação destes grupos raciais na população, seja pelo branqueamento – miscigenação com o grupo branco – ou até pelo genocídio, direto ou no sentido de uma sistemática omissão na garantia das condições de reprodução destes grupos raciais. A tese do branqueamento, baseada na presunção da superioridade branca, “revelou-se a acomodação ideal do legado escravista, permitindo tanto desfazer os estigmas etnocêntricos quanto fundamentar práticas autoritárias que restringissem a participação popular” (CAMARGO, 2010).

Assim, desde a segunda metade do século XIX é impulsionada no país uma política de imigração seletiva, ou seja, não de qualquer origem, mas privilegiando a européia, ou “caucásica”, no dizer dos norte-americanos. Buscam-se, assim, suíços, alemães, nórdicos, de preferência; tempo depois, aceitam-se, não sem certa relutância, italianos, espanhóis, menos valorizados, mas, do ponto de vista da época, “ao menos, brancos”. Este projeto de branqueamento da população brasileira representa a outra face da ideologia da mestiçagem, que sustenta o mito do encontro das três raças fundadoras da população brasileira e que se traduz numa “celebração abstrata da interpenetração das culturas” (CARVALHO, 2004), mas que nega na prática a possibilidade de expressão legítima das identidades raciais negra

e indígena. Por outro lado, em qualquer hipótese o mestiço era admitido apenas “como elemento transitório que levaria à constituição de uma nação de brancos” (COSTA, 2006). Tendo em conta a participação deste argumento na formulação das políticas oficiais de imigração “não é arriscado dizer que a *racialização estatística* era a expressão do branqueamento na mediação simbólica da nação, o que redefinia os parâmetros da demanda por estatísticas” (CAMARGO, 2010).

Continuando com as classificações oficiais, em 1930 mais uma vez não houve levantamento estatístico por causa da situação política do país, sendo retomada a série censitária em 1940. Naquele ano foi incorporada a categoria “amarela” na classificação, para dar conta da imigração japonesa ocorrida basicamente entre 1908 e 1929, depois de superadas as resistências parlamentares; neste período, virada do século XIX para o XX, de predomínio já mencionado das doutrinas racistas, criticava-se a proposta de trazer imigrantes asiáticos aduzindo que após a africanização do Brasil, o país não suportaria uma mongolização do mesmo, como argumentava J. Nabuco: “O principal efeito da escravidão sobre a nossa população foi, assim, africanizá-la, saturá-la de sangue preto, como o principal efeito de qualquer grande empresa de imigração da China seria mongolizá-la, saturá-la de sangue amarelo” (NABUCO, 1949; ver também PETRUCCELLI, 1993 e 1996). Neste censo aceitavam-se como respostas à classificação racial os termos de branco, preto e amarelo; mas a instrução de preenchimento orientava que perante qualquer outra resposta fosse lançado um traço no espaço correspondente. Há de se ressaltar, assim, que este censo é o único na história estatística brasileira a não operar com a categoria parda nem qualquer outra referida à mestiçagem. “Há aí mudança radical de perspectiva, pois o que se valoriza não são mais os tipos raciais originários, mas a ‘cor’, isto é, as tonalidades de pele, sem a antiga referência à continuidade sanguínea” (CAMARGO, 2010). Posteriormente, na fase de análise dos resultados, este traço foi codificado com o termo pardo, mantendo-se as outras categorias de classificação.

Os censos de 1950 e 1960 reincorporam o grupo pardo à categorização de cor, como unidade de coleta e análise, sendo os primeiros que orientavam explicitamente nas suas instruções de preenchimento a respeitar a resposta da pessoa recenseada, constituindo a primeira referência explícita ao princípio de auto-declaração.

Com exceção do censo de 1970, quando a pergunta foi excluída do levantamento, as outras operações estatísticas realizadas, em 1980 e 1991

mantiveram esta forma de classificação. Foi neste último ano que a categoria indígena se viu reintroduzida na classificação depois de 101 anos de ausência, passando a pergunta a ser chamada como de “cor ou raça”, desde que, supostamente, indígena seria uma raça e não uma cor, como as outras categorias.

Assim é que em 2000 encontramos as cinco categorias atualmente utilizadas nas pesquisas, pela ordem em que aparecem, no questionário: branca, preta, amarela, parda e indígena, as quais também constam no censo de população em 2010. Este último, por sua vez, apresenta duas novidades em relação ao anterior, dado que a pergunta de classificação se aplica à totalidade dos domicílios do país, e não apenas aos que compõem a amostra, como nos censos de 1980, 1991 e 2000, e, por outro lado, pela primeira vez, as pessoas que se identificam como indígenas são indagadas a respeito de sua etnia e língua falada.

Conjuntura

Vive-se hoje, sem dúvida, um processo de mudanças, no Brasil e no mundo, no que diz respeito ao tratamento da questão étnico-racial do ponto de vista da sua conceituação e da forma que são assumidos os processos sociais em que esta variável atua de forma preponderante. O começo de século XXI significou um marco no comprometimento de certos estados na Conferência Mundial de Durban, organizada pelas Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação e a Xenofobia, em 2001. Embora ainda apareçam posicionamentos que se correspondem com as diatribes anti-abolicionistas do século XIX, no que diz respeito às propostas correntes de políticas públicas de ação afirmativa, focalizadas na compensação das intoleráveis iniquidades raciais ainda vigentes na sociedade brasileira, os tempos de hoje são majoritariamente favoráveis a estas medidas. Contudo, uma análise de conjuntura apresenta suas fraquezas, sendo necessário ressaltar o caráter sempre provisório, frágil e esquemático deste tipo de análise, sublinhando, como diz Jose J. de Carvalho, “que falo de uma realidade que me pertence exclusivamente na condição de branco, a qual é cindida e problemática, como também o são as condições de negro e de indígena em nossa sociedade” (CARVALHO, 2004).

Neste sentido, a tragédia que assolou o Haiti em janeiro de 2010 ofereceu a oportunidade de evidenciar a forma como o pensamento colonialista e a ideologia racista enxergam este país. Ainda hoje, após mais de 200 anos em que uma revolução local aboliu a escravidão e onde, após mais de 70

anos, a “campanha anti-superstição” orquestrada pela Igreja Católica com apoio do Estado, ainda vigora (MOMPOINT, 2008). O próprio cônsul deste país no Rio de Janeiro, George Samuel Antoine, branco de origem libanesa, sem saber que estava sendo gravado, tratou seus compatriotas – em sua absoluta maioria negros – com total desprezo, até adjudicando-lhes culpa pelo sucedido como consequência, segundo ele, de sua ascendência africana e da prática da “macumba”.² Por sua vez, o presidente francês N. Sarkozy declara, ao comentar a tragédia e anunciar uma série de medidas de ajuda humanitária, se propor tirar o Haiti da “maldição que este país sofre depois de tanto tempo”.³ Esta declaração parece em total sintonia com seu discurso de 2007 na Universidade de Dakar, na qual bem se reconhecem alguns erros do colonialismo francês, como a escravatura, os massacres e a repressão, ao mesmo tempo exime o projeto colonial dos problemas atuais africanos dizendo que estes provêm de épocas anteriores à colonização, o que lhe permite ressaltar os supostos benefícios da missão civilizadora (hospitais, escolas, estradas) (SHURMANS, 2008; citado por MUNIZ, 2010).

Assim, desde o pensamento clássico grego e romano, passando por Hegel e sua *Introdução à Filosofia da História Universal*, desde Hannah Arendt, brilhante filósofa que contribui significativamente para entender os mecanismos totalitários de poder, até Sarkozy, atual presidente, da direita conservadora, francês, a ideologia hegemônica atribui ao outro subalternizado um não-lugar na história da humanidade. E, desta maneira, o continente africano e seus habitantes de cor ou raça negra – e, portanto, também os países que comportam uma significativa presença de afrodescendentes – estariam fadados a uma dependência pré-racional perante a natureza e uma incapacidade de criar, tecnologia, arte, cultura, civilização, que o deixa em completa inferioridade diante do branco.

Poucas foram as declarações que contestaram este pensamento anacrônico, a maioria em âmbito bastante restrito, mostrando o quanto ele é realmente hegemônico. Talvez a mais lida tenha sido a da coluna de Jânio de Freitas na *Folha de São Paulo*, onde o cônsul haitiano é chamado de “o impostor”⁴ e se clama por alguma autoridade do país que o expulse, dado que não insultou apenas os negros, mas também o Brasil, assim como “todo país que tem africano”. O assunto é comentado também no site da

² Ver em <http://www.youtube.com/watch?v=iVG2e-Si9aM> (acessado em 27/1/2010).

³ Ver em <http://www.lejdd.fr/International/Depeches/Sarkozy-Sourir-Haiti-de-la-malediction-164827/>. Ouvir em <http://www.elysee.fr/webtv/declaration-de-m-le-president-de-la-republique-sur-la-situation-en-haiti-video-13-1509.html> (acessados em 27/1/2010).

⁴ Ver em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc.2001201004.htm> (para assinantes FSP, acessado em 25/01/2010)

Afropress, em que o seu jornalista responsável, Dojival Vieira, afirma que o cônsul expressou “o pensamento de boa parte da elite patrimonialista brasileira, que se mantém profundamente preconceituosa e racista contra os que não têm sua origem social, nem o mesmo pertencimento étnico”.⁵ Em outros sites de informações como o de *Via Política*⁶ e o do *Correio da Cidadania*⁷ também se menciona o ilustrativo episódio.

Assim, no Brasil de hoje, a diferença do período de hegemonia dos argumentos essencialistas, pode-se afirmar que vige

uma conjuntura de tipo pós-escravista, consolidada nas primeiras décadas do século XX com a ascensão social e econômica dos imigrantes europeus que aqui chegaram no final do século XIX e que jamais foi desfeita, ainda que sempre marcada por uma tensão racial e étnica manifesta. (CARVALHO, 2004)

Pode-se verificar, entretanto, no contexto das afirmações identitárias, como a cultura afro-brasileira é renovada, manifestando prolongada e florescente presença no país, para presentificar, deste modo

uma recriada continuidade transatlântica da civilização africana no Brasil. A sua vigorosa participação na trama sociocultural brasileira revela enfaticamente a retextualização de milenar cultura africana, outorgando singularidade à complexa constituição plural do Brasil, país ameríndio-afro-europeu. (DOS SANTOS, 2002)

Esta perspectiva proativa não implica desconhecer, contudo, que

no rito de passagem para o século XXI, estamos presenciando o agravamento dos problemas cruciais advindo dos trágicos conflitos emergentes da diversidade humana. Alteridade, heterogeneidade, preconceito e discriminação marcam profundamente a formação pluriétnica e cultural do mundo contemporâneo. (*Idem*)

O reconhecimento pleno da diversidade e do direito à diferença e ao exercício da multiculturalidade é ainda um processo em construção.

⁵ Ver em <http://www.afropress.com/editorial.asp> (acessado em 29/01/2010)

⁶ http://www.viapolitica.com.br/bloco_notas_15.php

⁷ <http://www.correiodacidade.com.br/content/view/full/4259/9/>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, V. Varnhagen e a 'invenção' da história do Brasil. In: *A Nova Democracia*. Revista Eletrônica, ano V, n. 31, 2006. http://www.anova-democracia.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=418&Itemid=105 (acessado em 3/12/2009).
- AMADO, G. Grão de Areia. [1. ed. 1919]. São Paulo: José Olympio, 1948.
- BALIBAR, E. *Le racisme de classe* In: BALIBAR, E. WALLERSTEIN, I. *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 1988.
- BERLIN, I. *Slaves without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*. New York: Pantheon, 1974.
- BONNAFOUS, S.; FIALA, P. Est-ce que dire la *race* en présuppose l'existence?. In: *Sans Distinction de Race, Mots, Les langages du politique*, n. 33, Paris, 1992.
- BONNIOL, J-L. *La couleur comme maléfica*. Paris: Albin Michel, 1992a.
- _____. *La race, inanité biologique mais réalité symbolique efficace...* In: *Sans Distinction de Race, Mots, Les langages du politique*, n. 33, Paris, 1992b.
- BOTELHO, J. *Le débat public autour de la représentation raciale et ethnique dans la publicité brésilienne: discours, stratégies et reconstructions identitaires*. Tese de doutorado, Universidade de Québec, Montréal, 2008.
- BOURDIEU, P. *L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35, Paris, 1980.
- _____. *Espace social et pouvoir symbolique*. In: *Choses Dites. Les éditions de minuit*, Paris, 1987a.
- _____. *La codification*. In: *Choses Dites. Les éditions de minuit*, Paris, 1987b.
- _____. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- CAMARGO, A. P. R. Classificações raciais e formação do campo estatístico no Brasil (1872-1940). In: SENRA, N. C.; CAMARGO, A. P. R. (org.). *Estatísticas nas Américas: Por uma agenda de estudos históricos comparados*. IBGE, Estudos & Análises, n. 2, Rio de Janeiro, 2010.
- CARNEIRO, M. L. T. *Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia*. São Paulo, Perspectiva, 2005.
- CARVALHO, J. J. *Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele*. Brasília, s/d.

- _____. *Bases para uma aliança branco-negro-indígena na luta contra a discriminação étnica e racial no Brasil*. Cadernos CERIS: *Racismo e intolerância: Desafios para a sociedade brasileira*, ano III, n. 4, Rio de Janeiro, 2004.
- CONDURU, R. *Uma crítica sem plumas – A propósito de Negerplastik de Carl Einstein*. *Concinnitas*, ano 9, v. 1, n. 12, Rio de Janeiro, 2008.
- COROMINES, J. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Editora Gredos, 1954.
- COROMINES, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2008.
- CUNHA, A. G. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- CUNHA, O. M. G. Bonde do mal: notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca. In: MAGGIE, Y.; REZENDE, C. B. (orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- DARLU, P. *Races (humaines) et manuels scolaires*. In: *Sans Distinction de Race: Mots, Les langages du politique*, n. 33, Paris, 1992.
- DOS SANTOS, J. E. O Emocional Lúcido. Bahia: SECNEB, 2002.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- DURKHEIM, E.; MAUSS, M. *De quelques formes primitives de classification*. *L'Année Sociologique*, v. 6, 1901-1902: 1-72.
- EINSTEIN, C. *Negerplastik* [1. ed. 1915]. *Concinnitas*, ano 9, v. 1, n. 12, Rio de Janeiro, 2008.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GARCIA, A. S. *Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, Cidade d' Oxum e Rio de Janeiro, Cidade de Ogum*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, IPPUR, 2006.
- GASPARETTO, A. O Brasil na história: elementos e proposições para a construção da historiografia brasileira no âmbito da fundação do IGHB. *Ibérica*, ano III, n. 11, 2009.
- GUILLAUMIN, C. *Usages théoriques et usages banals du terme race*. In: *Sans Distinction de Race: Mots, Les langages du politique*, n. 33, Paris, 1992.
- GUIMARÃES, A. S. *Raça racismo e grupos de cor no Brasil*. *Estudos Afro-Asiáticos, Ucam*, n. 27, 1995: 45-63

- GREGORY, R. L. *Eye and Brain, the psychology of seeing*, London: World University Library, 1972
- HOUAISS. *Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa*. 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage* Paris: Plon, 1962.
- LIMA, N. T.; HOCHMAN, G. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitaria da Primeira República. In: Raça, Ciência e Sociedade, Editora Fiocruz, Rio de Janeiro, 1996.
- MAGLI, P. The face and the Soul. *Versus*, n. 50-51, 1988.
- MARTIUS, K. F. P. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 6, n. 24, Rio de Janeiro, 1845.
- MENGAL, P. Eloge de la bâtardise. In: *Sans Distinction de Race: Mots, Les langages du politique*, n. 33, Paris, dezembro, 1992.
- MOMPOINT, M. *Symbolic Exchanges: Haiti, Brazil and the Ethnopoetics of Cultural Identity*. Tese de doutorado, University of Miami, Florida, 2008.
- MONTEIRO, J. M. *As 'raças' indígenas no pensamento brasileiro do Império*. In: Raça, Ciência e Sociedade, Editora Fiocruz, Rio de Janeiro, 1996.
- MOTA, L. T. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no estado nacional. II Reunión de Antropología del Mercosur: Fronteras culturales e Ciudadania - GT 27. *Etnicidades e Estados Nacionales*, Piriápolis (Uruguay), 1997.
- MUNIZ, T. *O Haiti e a recolonização ambiental*. Observatório da Imprensa, 26/1/10, <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/artigos.asp?cod=574JDB005> (acessado em 27/1/2010).
- MVENG, E. *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine: depuis Homère jusqu'à Strabon, Présence africaine*. Paris, 1972.
- NABUCO, J. *O Abolicionismo*. [1. ed., 1883], São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.
- NASCIMENTO, A. S. A Construção da Nação Arco-íris: Problematizando o Quesito Raça/Cor (1936-1960). Tese de Doutorado, UNESP, Araraquara, 2005.
- _____. Classificação oficial e extra-oficial: raça e cor em debate. *Perspectivas*, Revista de Ciências Sociais, n. 29, UNESP, São Paulo, 2006.

- NDIAYE, P. *Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme*. In: FASSIN, D.; FASSIN, É. *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. Paris: La Découverte, 2006.
- NÚÑEZ, S. A. *Lo sublime e lo obscuro. Geopolítica de la subjetividad*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2005.
- _____. *Disney War*. Montevideo: Lapzus, 2006.
- OSORIO, R. O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE, Texto para Discussão n. 996, IPEA, Brasília, 2003.
- PETRUCCELLI, J. L. Influences Françaises sur la Pensée Brésilienne: Races, Peuple, Population (1890-1930). *Annales de Démographie Historique*, Paris, 1993. [Versão resumida em português: “As Doutrinas Francesas e o Pensamento Social Brasileiro (1870-1930)”, Estudos Sociedade e Agricultura (UFRJ), Rio de Janeiro, n. 7, 1996].
- _____. *A Cor Denominada*. Estudos sobre a classificação racial, DP&A/LPP-UERJ, Rio de Janeiro, 2007.
- PIAZZA, A. *L'histoire génétique des populations: est-ce que les races existent?*. In: *Sans Distinction de Race, Mots, Les langages du politique*, n. 33, Paris, dezembro, 1992.
- QUIJANO, A. *Que tal raza!*. 2000. In: <http://alainet.org/active/929> (acessado em 19/11/2009).
- _____. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. (org). Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RUGENDAS, J. M. *Viagem pitoresca através do Brasil, Biblioteca Histórica Brasileira*. (1. ed. 1835), São Paulo: Livraria Martins, , 1940.
- SAID-ALI, M. Nome de Cores. *Revista de Philologia e de História. Archivo de Estudos sobre Philologia, História, Ethnographia e Crítica Literária*, Tomo I, 1931.
- SANTOS, G. A. *A invenção do “ser negro”*. São Paulo/Rio de Janeiro, Pallas, 2002.
- SAMTEN, P. *A Jóia dos Desejos*. Taquara: Paramita/FEEU, 1975.
- SCHNEIDER, A. Mistificações da Ciência. *História Viva: Temas Brasileiros - Presença Negra*, Edição Especial Temática, n. 3, 2006.
- SCHURMANS, F. De Hannah Arendt a Nicolas Sarkozy: leitura poscolonial do discurso africanista. e-Cadernos CES, n. 02, em <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/Fabrice%20Schurmans.pdf> (acessado em 27/1/2010).
- SCOTT, H. *Was there a time before race? Capitalist modernity and the origins of racism*. In: BARTOLOVICH, C.; LAZARUS, N. (ed.). Mar-

- xism, Modernity and Postcolonial Studies. Cambridge University Press, 2002.
- SILVA, N. V. Uma nota sobre 'raça social' no Brasil. Estudo Afro-Asiáticos, (26), UCAM, Rio de Janeiro, 1994.
- SKIDMORE, T. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SMEDLEY, A. *The History of the idea of race... and why it matters*, artigo apresentado na conferência "Race, Human Variation and Disease: Consensus and Frontiers," Virginia, EUA, 2007.
- SOULEZ, A. *Dire non au sophisme de l'appartenance à la race In: Sans Distinction de Race: Mots, Les langages du politique*, n. 33, Paris, 1992.
- STEPAN, N. *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. New York: Cornell University Press, 1991.
- TAKEZAWA, Y. *Race should be discussed and understood across the globe. American Anthropological Association, Anthropology News*, fev-mar/2006, em <http://www.understandingrace.org/resources/pdf/rethinking/takezawa.pdf> (acessado em 09/08/2010).
- VARNHAGEN, F. A. *História Geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Caza de E. e H. Laemmert, 1854.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. *Povos Indígenas no Brasil*, agosto, 2006.
- WOOD, C.; CARVALHO, J. A. M. Categorias do censo e classificação subjetiva de cor no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, vol. 11, n.1, 1994.

Linguagem não-verbal e gênero: características peculiares da cultura japonesa

Fernanda Machinski*

RESUMO

Passados cem anos da imigração japonesa no Brasil é evidente como a cultura, os costumes e as tradições nipônicas já fazem parte da vida cotidiana de vários municípios brasileiros. Este artigo apresenta os resultados de um trabalho de pesquisa desenvolvido na disciplina Abordagens e Técnicas da Geografia Cultural e Social do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. O texto propõe uma revisão dos conceitos de cultura, gênero e linguagem não-verbal destacando a ligação entre estes a partir das relações sociais, tanto na esfera privada, aqui a família, como na esfera pública, que instituem normas, valores e padrões de comportamento desejáveis e aceitáveis para caracterizar a imagem identitária dos japoneses, especialmente das mulheres.

Palavras-chave: cultura japonesa, comunicação humana, linguagem não verbal, gênero.

* * *

ABSTRACT

After one hundred years of start Japanese immigration in Brazil it is evident as the culture, customs and traditions nipônicas already part of everyday life for many municipalities. This article presents the results of a research work developed in the discipline of Approaches and Techniques of Social and Cultural Geography of the Post-graduation Program in Geography of Federal University Paraná. The

* Profª M^a. Colégio Estadual Maria Aparecida Nigoski e Colégio Sociedade Educacional Prof. Alair Mongruel. Especialista em Psicopedagogia pela Sociedade Educacional de Santa Catarina (SOCEESC)

text proposes a revision of concepts of culture, gender and non-verbal language and highlights the link between those from the social relations, in private sphere, here the family, as in the public sphere, establishing norms, values and behavior patterns desirable and acceptable to characterize the image of the Japanese identity, especially among women.

Key-words: Japanese culture, human communication, non-verbal language, gender.

* * *

RESUMÉ

Passés cent ans d'immigration japonaise au Brésil, il est évident que la culture, les coutumes et les traditions nippones font partie de la vie quotidienne de plusieurs municipes brésiliens. Cet article présente les résultats d'un travail de recherche conduit à l'intérieur de la discipline: Abordages et Techniques de la Géographie Culturelle et Sociale, du Programme de Maitrise em Géographie de l'Université Fédérale du Paraná. Le texte propose une révision des concepts de culture, genre et langage non-verbal, em dégageant ce qui les lie entre eux, à partir des relations sociales, tant dans la sphère privée, ici la famille, que dans la sphère publique, qui instituent des normes, des valeurs et modèles de comportement désirables et acceptables pour caractériser l'image identitaire des japonais, spécialement des femmes.

Mots - clés: culture japonaise, communication humaine, langage non verbal, genre.



Introdução

Este artigo apresenta referenciais teóricos sobre a comunicação não-verbal, articulando-os com o conceito de gênero, mais especificamente o feminino e de descendência japonesa. Considerando que a cultura aparece como o produto residual de sucessivos atos de comunicação entre os seres humanos, e que as formas de comunicação humana, no quadro das diferentes culturas, estão longe de esgotar-se na troca diária de mensagens verbais (RECTOR; TRINTA, 1985, p. 15), propõem-se revisar o conceito de comunicação não-verbal, procurando analisar as relações de gênero como prá-

ticas sociais que são instituídas e que instituem ações e comportamentos. Reforça-se, ainda, como outras modalidades de expressão, além da verbal, são necessárias e importantes à atividade de interação comunicativa e para manutenção, bem como para transformação, de padrões sociais e culturais.

Em consonância com Medina (1991), nessa pesquisa o corpo é concebido com um suporte de signos sociais onde está inscrita a cosmologia da própria sociedade, em que estão marcadas todas as suas regras, normas, valores e cultura, os quais diferem de uma sociedade para outra, pois cada qual possui um determinado paradigma de corpo ou, ainda, cada qual faz uso de técnicas e políticas corporais, visando instrumentalizá-lo para a vida cotidiana em suas mais diversas situações.

A partir da compreensão de que, por meio de gestos e posturas, um comportamento individual torna-se um comportamento social, uma vez que os seres humanos são extremamente imitativos, ilustra-se, dedicando atenção especial aos nipobrasileiros, como as interações com o meio social são uma construção sócio e étnico-cultural.

Passados 100 anos do início da imigração japonesa no Brasil, onde está a maior população nipônica fora do Japão (cerca de mais de 1 milhão e 500 mil pessoas), ainda se sente falta de trabalhos de pesquisa com temas mais variados, uma vez que grande parte dos estudos priorizam a trajetória dos momentos difíceis enfrentados pelos imigrantes.

Sendo a presença japonesa parte do dia-a-dia de várias cidades brasileiras, como são o caso de São Paulo e de cidades paranaenses como Curitiba, Assaí, Maringá, Uraí e Londrina, as pesquisas acadêmicas são um incentivo à vivência, com conhecimento, de assuntos relacionados ao Japão e aos imigrantes japoneses no país, uma vez que nas últimas décadas têm exercido significativa influência, embora em muitas situações ainda mais mercadológica que cultural.

Como exemplos, podem-se mencionar o consumo de produtos como *shoyu*, *tofu*, algas, peixe cru e chá verde, a frequência a restaurantes japoneses por terem um cardápio leve e saudável, a participação em cursos como da língua japonesa, do *shodô* – arte caligráfica japonesa, comumente tatuada nos corpos de não-descendentes, de *origami* – a arte de dobraduras usando papel. Também despertam o interesse de muitas pessoas a técnica de cultivar árvores ou plantas em vasos rasos aplicando métodos especiais para controlar o crescimento – *bonsai*, de fazer arranjos florais naturais, conhecidos como *ikebana*, assistir ou praticar *kendo* e *aikido* como artes marciais modernas, judô, além de esportes muito populares entre os japoneses

como beisebol, golfe e tênis de mesa, e de apreciar as apresentações de *taiko* em que se destacam instrumentos de percussão tradicionais no Japão.

Esta "popularização cultural" ainda é norada nos *anime* (desenho animado), *mangá* (história em quadrinhos) e literatura em geral, nos *games* eletrônicos, destacando-se as máquinas de jogos nos *shopping*, nas tentativas de aplicação da disciplina dos samurais na vida profissional, na reprodução de algumas técnicas construtivas, na jardinagem, no mobiliário, na decoração, como o uso de biombos de papel de arroz (*washi*), de lanternas chamadas de "*tyotim*" e das bonecas com trajes suntuosos.

E ainda no cinema, no karaokê, na medicina e terapias, como também na maior participação em festas e cerimônias tradicionais e na prática da filosofia *Reiyukai* que valoriza o culto aos antepassados como demonstração de gratidão e busca o desenvolvimento individual das virtudes da coragem, dedicação e paciência para a construção de uma sociedade cada vez melhor.

Sendo várias as assimilações de elementos singulares à cultura japonesa, seja por apreciação, modismo ou pela variedade de opções de consumo, a motivação para realizar este estudo deveu-se à observação de que as diferenças culturais emergem com nitidez quando se trata do "jeito japonês" que é primeira, e talvez a principal característica identitária do grupo. Surge então, como tema refletido neste artigo, o comportamento cotidiano dos *nikkeis* em situações de interação pessoal nas quais os gestos são comumente usados e expressam, além da necessidade em tornar a comunicação fluente, uma forma de manter padrões culturais deste grupo étnico.

A partir do entendimento de gênero como um produto construído pela socialização e pelo acesso a experiências diferentes por homens e mulheres, portanto resultado de uma construção social, e que perpassa as mais diferentes áreas do social, aborda-se sobre as formas de comunicação não-verbal, envolvendo algumas considerações acerca das relações sociais entre os japoneses, em algumas situações enfatizando o gênero feminino.

Considerando que os sinais do corpo, as manifestações não-verbais como as artes visuais, a fotografia, o cinema, a música, a culinária, o vestuário, os gestos e a religião são fenômenos culturais que podem ser lidos e (re)significados individual e/ou coletivamente num dado contexto histórico-cultural, neste artigo muitas reflexões são pontuadas a partir da Semiótica.

Para que a abordagem relacione a Geografia Cultural e a Semiótica, enfoca-se a importância do corpo e da gestualidade, que são parte integrante de uma tradição – na transmissão, assimilação e vivência social de

modelos culturais, aqui representados pela imagem da mulher japonesa, que com delicadeza e sensibilidade contribui para preservação, bem como para divulgação da identidade cultural do grupo.

Cultura e comunicação: revendo conceitos

O conceito de cultura, de acordo com Velho (*Ibid.*), sugere uma ligação espiritual entre os seres humanos, mesmo que estejam separados por fronteiras político-geográficas. Esta ligação estabelecida por meio da cultura é inescapável e põe o ser humano, de modo consciente ou inconsciente, em contato com o universo social e de valores que transcende a esfera do indivíduo. A cultura, segundo o autor, ergue-se como uma instância propriamente humanizadora, que dá estabilidade, não determinada universalmente, às reações comportamentais e funciona como mecanismo adaptativo básico da espécie.

Este instrumento de humanização que constitui a cultura forma um complexo conjunto de códigos que asseguram a ação coletiva de um grupo, ou seja, também é um instrumento de comunicação. Os códigos que constituem a cultura consistem fundamentalmente em aparelhos simbólicos, cuja produção pode variar de sociedade para sociedade, mas em qualquer uma delas ela cumpre o papel de atribuir sentido, significado e intencionalidade às ações e comportamentos sociais (VELHO *apud* RECTOR; TRINTA, 1985).

Para exemplificar o fato de a cultura transcender fronteiras político-geográficas cita-se o caso dos japoneses, aqui denominados de *nikkeis* ou de nipobrasileiros por se considerar independente o fato de serem ou não nascidos no Brasil. No entanto, considera-se importante esclarecer a denominação dos representantes das gerações de descendentes, os quais são: os *isseis* – japoneses nascidos no Japão que vieram morar no Brasil, primeira geração, os *nisseis* – filhos de japoneses, segunda geração, os *sanseis* – netos de japoneses, terceira geração, os *yonseis* – bisnetos de japoneses, quarta geração e os *gosseis* – quinta geração, rataranetos de japoneses.

Ao se tratar dos relacionamentos japoneses, em especial os familiares, pode-se observar nitidamente como a maioria destes recorre aos valores de sua própria cultura de origem para estabelecer seus vínculos com a população nacional e com outros grupos. As estratégias adotadas para suas vivências – que são expressas em comportamentos orientados pelos códigos

gos da cultura – estão baseadas em valores culturais como a hierarquia, a perseverança, a disciplina, o respeito sob a autoridade do pai, a divisão dos papéis que cabem a cada membro da família, segundo critérios de gênero e de idade, o autocontrole das emoções, o silêncio diante de situações adversas, a honra, a lealdade, a união e a solidariedade.

Entretanto, mesmo sendo comum no Brasil muitas famílias de japoneses de diferentes gerações conviverem sob o mesmo teto, em algumas situações as gerações mais jovens se identificam mais com outros grupos diferentes de sua origem. Com relação a isso, lembra-se, a partir de Lesser (2001), que alguns indivíduos são rejeitados pelo próprio grupo étnico por considerar que estes traíram suas identidades ao negarem a cultura de origem, provocando reações negativas na comunidade nipônica.

Um exemplo lembrado a partir de Edwards (1985) está no fato de descendentes da terceira geração, embora perceberem e terem consciência da língua como um símbolo da cultura dos ancestrais, têm pouca ou nenhuma proficiência no *nihongo* – idioma japonês, acabando por adotar a língua da sociedade majoritária até mesmo em esferas familiares.

O abandono ou a falta de interesse dos descendentes pela língua podem ser considerados tentativas de ruptura com a cultura nipônica. É notável como ainda há grande incentivo e preocupação com o ensino da língua. A sua importância é considerada entre os falantes tanto para o uso comunicativo, quanto como mediadora na educação dos descendentes, bem como para a preservação da identidade cultural do grupo.

À ruptura com condutas tradicionais orientadas por valores culturais é usada a palavra *Shinjinrui*, que significa uma nova “raça” ou “espécie”. Foi aplicada em meados de 1980 com uma conotação depreciativa em relação a uma nova geração de jovens com comportamentos reprovados pelos mais velhos, como a preguiça, a falta de entusiasmo pelo trabalho, o egoísmo, o descompromisso em relação à família e os padrões, o desrespeito aos idosos e a apatia política (ORTIZ, 2000).

Atualmente, apenas cerca de 10% dos brasileiros filhos e netos de japoneses sabem falar a língua japonesa. É interessante observar, no entanto, como mesmo não tendo fluência no idioma e tendo assimilado muitos valores da cultura brasileira, não deixou de existir entre os japoneses o comportamento orientado pelos códigos da cultura. Em contextos comunicativos várias expressões não-verbais são utilizadas com muita frequência.

A comunicação é um processo complexo de interação simbólica que se dá a todo instante e em qualquer lugar, tendo padrões estabelecidos

com base nas necessidades interpessoais muito relacionadas com os papéis sociais. A linguagem, que não necessariamente necessita tomar a forma de palavras, desde que a mensagem possa ser compreendida, tem como função permitir que exista comunicação. Segundo Silva (1998), os signos não-verbais envolvem comportamentos corporais, espaciais e locais, passíveis de serem identificados e interrelacionados para a constituição e compreensão da mensagem, bem como para o maior entendimento entre os envolvidos neste processo interativo.

Considera-se interessante tratar, mesmo que de forma resumida, sobre a proxêmica, definida por Edward Hall, professor universitário de Antropologia, como “o estudo da estruturação inconsciente do microespaço humano” (DAVIS, 1979, p. 91).

Segundo Hall (*Ibid.*), o ser humano não só tem sentimento acentuado quanto ao espaço, mas também uma necessidade biológica e real de amplitude, uma vez que a falta de espaço deixa-o tenso a ponto de mudar seu comportamento habitual. Verifica-se em muitas situações, que não é exatamente a falta de privacidade – de espaço pessoal – o que incomoda, mas essencialmente, o fato de ser ter que conviver à força com um número de indivíduos.

Para exemplificar como podem surgir divergências quanto à manipulação do microespaço entre pessoas de cultura diferente, lembra-se dos norte-americanos que mantêm uma distância considerada conveniente, dos sul-americanos que gostam de ficar mais perto, e dos árabes, mais especificamente do Mediterrâneo, que adoram a aproximação, pois pertencem a uma cultura tátil que durante a conversa permite que cerquem o próximo, peguem na mão, olhem nos olhos e respirem de perto.

É possível perceber então, como a linguagem não-verbal permite expressar necessidades territoriais, e como o valor funcional do espaço é culturalmente estabelecido, podendo comunicar certos hábitos e sinais na sua forma de utilização entre as pessoas. Em consequência, a forma segundo a qual o ser humano utiliza o espaço influi em sua capacidade de se relacionar com as pessoas à sua volta, de sentir-se perto ou distante de outros (MACIEL, 2002).

Dessa forma, verifica-se que a linguagem enquanto meio para a interação social é um padrão sociocultural passado de geração em geração, é um tipo de discurso e de categorizações assimilado por meio de uma aprendizagem que tem por base a imitação. Para ilustrar, cita-se a partir de Demartini (*apud* OCADA, 2002), o fato de como o “*habitus* oriental”

é incorporado, sendo que pela tradição do povo japonês, não se aprende pelo que é verbalizado, mas sim pela imitação do outro, tornando difícil explicar o que não se sabe ao certo o que é, sente-se, percebe-se, mas não se consegue traduzir por meio de palavras.

Reconhecendo a voz como um importante instrumento de persuasão, pois pode ser considerada um ponto de partida para atrair a atenção do público, é importante enaltecer como também através do silêncio e da reação de nossos corpos é possível mediar de forma interativa, criativa e envolvente, as relações humanas pela comunicação (BIRDWHISTELL, 1970).

Não apenas através da expressão linguística, como também da entonação da voz, da maneira como se pronuncia as palavras, dos ruídos vocálicos de hesitação, da rosse e do suspiro, e ainda pelos sinais silenciosos do corpo – como os gestos, o olhar, a postura, a expressão facial e as próprias características físicas singulares a cada indivíduo, comunicamos intensa e continuamente nossas intenções, estados afetivos, princípios, valores, preconceitos, expectativas e pontos de vista.

Como exemplos de linguagens e comportamentos característicos à comunicação não-verbal estão as distâncias, as imagens, os cheiros, as danças, os rituais, os folguedos, as vestimentas, as expressões faciais, a gesticulação e os olhares. Esses exemplos comprovam que apesar do predomínio da linguagem vocal, como um abraço apertado, um piscar de olhos, um sinal de positivo com o polegar, um aroma, uma roupa mais decotada, um andar mais sério ou mais insinuante não deixam de ser elementos informativos à comunicação e às relações amorosas, afetivas e sociais.

Lembra-se ainda, em relação à comunicação não-verbal, que em inúmeras situações nossos gestos e sinais corporais expressam o contrário do que externalizamos por meio da fala, da comunicação verbal, e como em outros contextos essa mesma comunicação demonstra posicionamentos, complementa ou substitui o verbal.

Um exemplo corriqueiro ao cotidiano está em como o comportamento pode expressar intimidade, deixando transparecer se uma pessoa gosta ou não de outra, bem como avaliar a intensidade desse sentimento. Como aponta Davis (1979, p. 180), raramente isso é transmitido de forma verbal. O entendimento da simpatia, como da antipatia, está nas posturas semelhantes, no ficar perto, no observar-se de frente, no olhar-se com frequência e com expressão de agrado ou de interesse, no mexer-se de forma sincronizada, inclinar-se uma para a outra, tocar-se e conversar no mesmo tom.

A comunicação não-verbal: uma experiência sensorial e cognitiva

A comunicação, em suas mais variadas formas, é inerente ao ser humano e se processa a todo instante e em qualquer lugar. Depende-se dela o entendimento familiar, o profissional e o social.

Assim como entre os animais, também os humanos externalizam muitas atitudes, posturas e gestos para expressar e comunicar uma informação, como cortejo, liderança, submissão, amabilidade, agressividade. A diferença está no fato de que entre os últimos, os padrões culturais, as regras e as etiquetas sociais exercem a função de controlar impulsos e instintos, “educando” para que gestos e posturas não sejam excessivos e exagerados, para que não desmintam as palavras, e até mesmo para que não demonstrem verdadeiramente os sentimentos mais íntimos.

Verifica-se, então, que o uso de sistemas simbólicos de diferentes linguagens é um meio de organização cognitiva da realidade pela constituição de significados, expressão, comunicação e informação. Além disso, é sensorial, pois manifesta uma mensagem, uma informação, seja por meio das manifestações mais primitivas de sentimentos, positivos ou negativos, seja seguindo cuidados para com os padrões comportamentais estabelecidos.

Segundo pesquisas realizadas por Paul Ekman, todos os povos possuem o uso dos mesmos gestos faciais básicos para expressar a alegria, a tristeza, o ódio, o amor, o medo, a vergonha, a surpresa. Charles Darwin compartilha a mesma ideia ao se referir que a manifestação do choro, do riso nervoso reflete o estado afetivo da pessoa e, universalmente, encontramos o mesmo significado em diferentes culturas (GIDDENS, 2005).

Sobre isso convém lembrar que pesquisas voltadas para a expressão corporal de pessoas, destacando-se crianças com o sistema ocular comprometido desde o nascimento, constataram serem os gestos faciais como o movimento das pálpebras, o franzir a testa e as sobrancelhas exatamente iguais aos que não possuem deficiência visual.

Entretanto, mesmo sendo alguns gestos e expressões comuns entre os seres humanos, seja qual for a etnia, nas diferentes culturas existem também sistemas não-verbais distintos. Para ilustrar tem-se o caso da mão fechada com o polegar para cima que em Portugal quer dizer tudo bem, na Alemanha significa o número 1, já no Japão designa o número 5, na Arábia Saudita indica que estou a ganhar e em Gana é um insulto.

A partir desse gesto bastante simples e demasiadamente usado no Brasil, indicando positivo – está certo, eu concordo, ou mesmo valeu, obrigado – é possível perceber como aprendemos a conhecer a expressividade corporal

e a repetir com vivacidade sinais não-verbais. Em contrapartida, gestos e posturas podem ter significados e graus de aceitabilidade diferentes dentro de cada contexto comunicacional específico, como por exemplo, entre pessoas de sexo, faixa etária, ocupação profissional e escolaridade diferentes, como entre diversos grupos étnicos e sociais.

Considerando-se que a língua de uma sociedade contém aspectos que indicam os valores e costumes que estão por trás dos tipos de interação existentes, tem-se a língua japonesa como um claro exemplo, onde apenas com base no tipo de linguagem empregada é possível distinguir o sexo dos participantes da conversa, sua faixa etária, seu grau de intimidade, ocupação, status social e mesmo a sua posição no grupo.

Segundo Batista, Leme e Kikuchi, essa característica cultural peculiar é produto de uma sociedade fortemente marcada pelas noções de agrupamento e hierarquização, onde tende-se a distinguir constantemente as pessoas que fazem e as que não fazem parte de um determinado círculo, ou que estão em posição superior ou inferior, uma vez que a concepção tipicamente japonesa classifica as pessoas como "os de dentro" e "os de fora".

A comunicação via computador, em especial por *messenger*, *chats* e *e-mails* também é um outro exemplo para destacar a importância da expressividade para melhor interação social. Neste tipo de comunicação em que o computador fica sendo uma "prótese do indivíduo" (ROCHA *apud* DORNELLES, 2000), a comunicação visual por meio de *winks* (Figura 1) e *emo-tions* gráficos, sendo alguns aperfeiçoados com sinalização sonora (Figuras 2 e 3), tem se consolidado como uma base cultural e linguística universal.



Figura 1: Winks disponíveis no MSN para comunicação visual e sonora.
(Fonte: Janela do software MSN – Windows.)



Figura 2: Símbolos usados no Messenger para demonstrar emoções.
(Fonte: Janela do software Messenger (MSN).)



Figura 3: Emotions usados no Messenger e no e-mail para complementar e/ou substituir a comunicação escrita. (Fonte: <http://www.hotmail.com>.)

O emissor pode transmitir mensagens ao receptor usando como canal imagens diversas que expressam surpresa, alegria, tristeza, aborrecimento, muita satisfação, sono, preguiça, raiva, susto, cansaço, dúvida. O emissor pode também se mostrar pensativo, duvidoso, em acordo ou desacordo, gostando ou desgostando, que está em festa, está sentindo saudade, está enviando beijos, abraços, votos de felicidades, entre outros.

Entretanto, é interessante lembrar como os usuários da *Internet* que têm pouca intimidade, ou mesmo os iniciantes que desconhecem estes suportes da linguagem visual, necessitam de tempo para interpretar e compartilhar estes códigos que complementam e enriquecem o processo comunicacional escrito.

Considera-se, assim, partindo de Parry (1967, p. 74), que toda mensagem afetiva contém um elemento cognitivo, sendo que tudo que se transmite depende dos poderes de expressão do emissor e da sensibilidade do receptor. No caso das mensagens de signos, a recepção dependerá do conhecimento do código que está sendo usado. Esse conhecimento é da espécie tudo-ou-nada e num contexto assim o conhecimento parcial pode ser um limitador, um obstáculo à comunicação.

No "território *online*" os atores sociais participam de um sistema onde todo comportamento fornece uma informação socialmente pertinente. Todo gesto, todo olhar, todo silêncio se integra numa semiótica geral (WINKIN *apud* DORNELLES, 2000). Além destes recursos, a busca em evitar o descompromisso emocional também é visível com a utilização da

webcam. Isso demonstra, exatamente como na comunicação pessoal, que ainda que um indivíduo possa parar de falar, não pode evitar de se comunicar pela linguagem do corpo.

Expressões da comunicação não-verbal: particularidades da cultura japonesa

Este tópico objetiva apresentar alguns traços comportamentais traduzidos em posturas e gestos mais comumente usados pelos japoneses para auxiliá-los a transmitir impressões e desejos, sendo perceptíveis tanto aos que tem como aos que não tem fluência no idioma japonês. Para construir a ideia de que apesar do predomínio da linguagem vocal os seres humanos têm no comportamento gestual – que evidencia valores socioculturais próprios – um importante meio de comunicação. Em alguns momentos são estabelecidas comparações entre a comunicação não-verbal de pessoas com e sem ascendência nipônica, não as generalizando, entretanto.

No caso dos brasileiros e dos japoneses, como lembram Toffoli, Matsue e Yoshida, se os seus gestos fossem iguais, haveria mais eficácia na transmissão dos verdadeiros sentimentos e intenções, o que propiciaria uma frustração menor ao emissor e provocaria menos choques ao receptor, havendo uma comunicação mais construtiva. No entanto, neste processo seria deixada de lado uma série de valores culturais, expressos por estes gestos que refletem a sociedade à qual o emissor encontra-se inserido. Em consequência, a riqueza e o intercâmbio cultural de um diálogo entre pessoas de sociedades diversas seriam perdidos.

Como a língua vai além das palavras escritas ou faladas, em nosso cotidiano recorreremos, até mesmo de forma inconsciente e não intencional, a uma série de formas de expressões corporais, como gestos, olhares e sorrisos. Observa-se, no entanto, que para cada língua existem diversos gestos que a completam, ou seja, se a língua é diferente, os gestos também o são, o que é notável em pessoas bilíngües ou políglotas que tendem a mudar os seus gestos conforme o idioma que empregam na comunicação verbal.

Assim, Davis (1979, p. 84) salienta o fato de os gestos servirem como indicadores de origens étnicas, pois cada cultura produz seu próprio estilo característico de movimento corporal e esse estilo, a rigor, persiste muito mais do que um dialeto ou um sotaque estrangeiro.

Mesmo que a sociedade brasileira tenha e ainda permaneça assimilando alguns elementos culturais nipônicos, os japoneses ainda são um exemplo interessante de como a linguagem não-verbal pode ser vista como media-

dora de um choque cultural nos relacionamentos interétnicos, o que acaba gerando preconceitos e mesmo a marginalização dos descendentes em termos de relacionamentos sociais.

Lembra-se que a preservação de costumes peculiares à cultura japonesa também ocorre entre os descendentes que não possuem mais os mesmos traços físicos desde que o casamento fora da colônia se tornou um fenômeno mais comum a partir da década de 1970, estimando-se atualmente, que no Brasil cerca de 6% da segunda geração, 42% da terceira geração e 61% da quarta geração são miscigenados, conforme destacado em matéria no Jornal Paraná Shimbun

Talvez a característica mais notável nos japoneses seja uso de contínuos gestos de reverência e respeito ao manterem uma conversa, sendo que não apenas no Japão, onde habitam mais de 127 milhões de pessoas num espaço extremamente pequeno, mas também no Brasil, esta é considerada uma forma de possibilitar uma convivência mais cordial.

A seguir transcreve-se o depoimento de um jovem *sansei* – neto de imigrantes japoneses, a quem contei sobre este trabalho e sugeri que escrevesse um pouco sobre os japoneses, sendo prontamente respondida por *e-mail*:

A primeira coisa que se nota na cultura japonesa são os gestos de reverência e respeito. Apesar de parecerem demonstrações de cordialidade, no fundo é apenas uma forma de manter uma certa distância, tornar a convivência mais impessoal. Somos educados desde pequenos a ter disciplina e respeito. Dessa forma, mesmo nas relações entre familiares, existe uma formalidade no tratamento com pessoas mais velhas. Aos olhos alheios isso pode até parecer frieza, mas no fundo é apenas uma forma de demonstrar respeito e admiração.

E continua (...)

Dentre os diversos gestos da cultura oriental, a reverência ou saudação é sem dúvida uma das mais importantes da etiqueta japonesa. Chamada de "Ojigi", é um cumprimento onde curvamos o corpo para frente e, dependendo da situação e forma como é executada, tem diversos significados. Apesar de parecer simples, este gesto possui algumas regras e critérios. Quando usado em saudações do cotidiano, a inclinação deve ser de aproximadamente 15 graus. Em apresentações e ocasiões de mais formalidade, usa-se uma inclinação de cerca de 30 graus. Nas situações de arrependimento, pedido de desculpas, ou demonstrações de gratidão, a inclinação é de 45 graus. E, por fim, a pessoa se inclina

num ângulo de 90 graus quando tenta se redimir de um grande erro, uma falta grave. Seria como um pedido de desculpas exagerado. Em média, a inclinação deve durar cerca de 2 segundos. Também se deve realizar o "Reisansoke", que significa inalar enquanto nos inclinamos para frente, exalar no ponto mais baixo da inclinação e inalar suavemente enquanto retorna à posição inicial e vertical. E sempre tentar ser o mais natural possível.

Sobre as expressões de afeto e carinho pelo casal japonês, principalmente quando casados, é notável como a maioria, geralmente não os mais jovens, evita contatos mais íntimos como ficar de mãos ou braços dados, se abraçarem e beijarem, como se estivessem "respeitando" o público, uma vez que consideram o carinho pertencente ao domínio da intimidade, devendo existir somente na privacidade. Muitos relacionamentos afetivos entre japoneses e não descendentes, em especial quando os últimos desconhecem essa característica cultural, são conflituosos ou pouco duradouros, isso quando nem mesmo chega a acontecer o namoro, pois essa relação extremamente discreta resulta de um controle social do grupo.

Uma questão interessante de ser lembrada é que mesmo sendo discretos em seus relacionamentos amorosos ou em seus compromissos conjugais, é muito comum em locais públicos, como em feiras e associações recreativas, os casais não permanecerem separados, em grupos só de homens ou só de mulheres, nem mesmo apenas de mulheres acompanhadas de crianças.

Um outro exemplo complementar são as gincanas poliesportivas, chamadas de *undo-kai*, onde pessoas de sexo e faixa etária diferentes participam coletivamente das atividades. Na maioria dessas atividades, quando não em todas, os desafios propostos são incentivados a serem vencidos em conjunto, compartilhando-se experiências e ideias entre os mais jovens e os mais velhos.

Em situações como essa, menos formais e mais divertidas, as crianças incorporam gestos das pessoas que admiram e traços comportamentais dos membros mais velhos, sendo também educadas para superar o individualismo. Os japoneses entendem a individualidade como uma manifestação egoísta e repudiável, sendo que um dos seus principais valores culturais é a noção de grupo.

Outra característica marcante dos japoneses é a extrema meticulosidade, sendo a arte e os esportes exemplos óbvios. Destacam-se a própria caligrafia, a cerimônia silenciosa do chá, os arranjos florais naturais chamados de *ikebana*, as dobraduras em papel conhecidas como *origami*, a prática do

aikido, uma arte marcial espiritualizada que, por meio da harmonização de energias busca desenvolver sentimentos de fraternidade e cooperação, e o *Kendo*, que treinado rígida e corretamente, disciplina o caráter humano moldando a mente e o corpo, cultivando um espírito vigoroso, desenvolvendo a sinceridade, a cortesia e a honra.

A singular relação corpo e cultura também pode ser notada na dança japonesa em que há um código moral de respeito e cortesia, em algumas a sensualidade pode se manifestar através de movimentos flutuantes da dançarina que conta uma história apenas com os olhos, e no silêncio do teatro *Nô*, em que através de uma performance cênica com um mínimo de movimentos e sem demonstração de expressões faciais, a plateia é convidada não a compreender, mas muito mais, a sentir a energia dos atores em cena, dos músicos e do coro.

Com relação à comunicação não-verbal e aos padrões socioculturais diferentes entre nipo-brasileiros e pessoas sem ascendência japonesa, que em algumas situações são julgadas até mesmo como divergentes, lembra-se do sorriso como uma expressão facial e gestual. Os japoneses, principalmente as mulheres, são mais contidos, procuram rir sem sonorizar e costumam levar a mão à boca.

Esse comportamento, como tantos outros peculiares à cultura japonesa, que pode ser considerado em um primeiro momento como timidez, como falta de espontaneidade para demonstrar algo através de um riso alto, ou ainda falta de sinceridade, trata-se na verdade de uma maneira diferente de expressão. Essa forma resulta, como em qualquer outro grupo étnico, de formas singulares para disciplinar o corpo, instituir gestos, atitudes, condutas e posturas, regulando a mente e ordenando as emoções.

A mulher nipônica no Brasil e no Japão: aceitação, resistência e diluição de uma imagem estereotipada

Embora as relações de gênero apareçam como “naturalizadas”, estas são sempre “construídas”, afetando íntima e reciprocamente tanto a esfera privada quanto a pública. Em decorrência, as pesquisas, não intituladas aqui como estritamente feministas, vêm repensando sobre o potencial das mulheres, mostrando, como aponta Silva (2002), a vontade que elas têm de superar o discurso miserabilista da opressão e da fragilidade, visando subverter o ponto de vista da dominação e desconstruir essas relações sociais milenares que oprimem a mulher nos espaços privado e público, urbano e rural.

No caso da imagem da mulher japonesa, pensando especificamente no país-nação de origem, são percebidas significativas alterações com a mudança dos tempos, o que não deveu-se aos movimentos feministas, uma vez que foram relativamente tímidos no Japão, mas sim de uma pressão externa – a economia. Além da participação da mulher no mercado de trabalho, conciliando vida profissional e familiar, o que marca sua dupla socialização, se destacam também a sua independência financeira que possibilitou optar por adiar o casamento, ou nem mesmo intencionar um contrato conjugal em que pactua, aparentemente de forma consensual, com a distância social entre os direitos reservados a cada gênero.

Consultando o Jornal Nippo-Brasileiro, na seção Caderno ZASHI Cultura-Tradicional, pôde-se visualizar a partir das características das mulheres, e por província, como as mesmas gradativamente estão se libertando de uma mentalidade feudal sem a sensação desagradável de estarem desobedecendo a preceitos ancestrais.

Segundo a pesquisa divulgada neste Jornal, em linhas gerais, enumerando das mais ativas para as mais passivas, conforme o perfil que aos poucos se torna cada vez mais comum para a mulher ocidental, não esquecendo ainda das *dekasseguis* imigrantes no Japão, assim é traçada a nova imagem da mulher japonesa: em Tóquio: gênio forte, orgulhosa, rápida no raciocínio, tem firmeza de caráter; em Fukui: tem muito gosto pela autonomia, não gosta de depender dos outros, gosta de se destacar; em Kagawa, em decorrência da educação feminina ser mais intensa há tendência à autonomia e a ser mais orgulhosa; em Kanagawa: intelectual, tem bom gosto, diverte-se com a vida, vive no próprio ritmo; em Kumamoto: preferência à autonomia, durona e entusiasta; em Saga: age com firmeza, persistente; em Shimane: discreta, prudente, resistente e tem personalidade forte; em Oita: possui capacidade de agir, tem firmeza de caráter, não se deixa levar pela moda; em Hiroshima: durona e persistente, magnânima quando se trata de dinheiro; em Saitama gostam de diversões e são muito otimistas; em Tottori: tenaz e esforçada, ativa e tem bom gosto.

Na província de Nagano o perfil traçado é de uma mulher realista, antipática e que tem o charme da maturidade; em Ibaraki: possuidora de gênio forte, tenaz, deixa a desejar no quesito simpatia; em Saitama: gosta de diversões, “mão aberta”, otimista; em Miyagi: age com iniciativa, é farrista; em Fukushima: tenaz, simpática, crescente número de belas mulheres; em Tochigi: ativa, tem vitalidade, não é detalhista na questão do dinheiro; em Akita: alegre, bebe muito sem se embriagar; em Kochi: terra de mulher forte, corajosa, bebe muito; em Tokushima: alegre e trabalhadora, mag-

nânima em questão de dinheiro; em Ehime: tem concepção econômica, magnânima, entusiasta, não tem pressa; em Kyoto: atenciosa, parece ser calma, ousada; em Yamaguchi: tem sentimento profundo, bondosa, tem firmeza de caráter e personalidade forte; em Fukuoka: gosta de novidades, tem caráter firme; em Nagasaki: há muitas belas mulheres com traços marcantes, têm iniciativa e são envolventes; em Miyazaki: não gosta de sentir-se derrotada, falta senso de valor monetário e há muitas mulheres belas.

Segundo Bourdieu (1999), a perpetuação da relação de dominação entre os gêneros não se origina apenas na unidade doméstica, em que seu exercício é mais visível, mas sim em instâncias como a escola, o Estado e as organizações, espaços em que ocorrem a elaboração e a imposição dos princípios da dominação.

Nesse contexto, são apresentadas a seguir as características "ideais" para a mulher, observando-se como em muitas províncias japonesas, mesmo conquistando maior emancipação na vida profissional, social e familiar, ainda são mantidas relações de gênero em que se procura preservar a imagem de virilidade e a posição histórica de dominação dos homens.

Assim, tem-se como imagens da mulher: em Shiga como séria, honesta, faz economia, sofre por homem; em Okayama: séria, paciente, detesta gastar à toa; em Kagoshima: séria e discreta devido ao passado histórico de enaltecer os homens e rebaixar as mulheres, tem grande força de vontade; em Hokkaido: ativa, matrona, romântica; em Aichi: tem concepção econômica, age com firmeza, tem desejo de gostar de coisas pouco refinadas, de agradável simplicidade; em Shizuoka: diz claramente se gosta ou não, entusiasta, entusiasma-se por coisas pouco refinadas; em Ishikawa: durona, não se interessa pela moda, falta esplendor; e em Chiba: envolvente, simpática, deixa a desejar quanto ao bom gosto.

Apesar de serem várias as mulheres que mostram-se menos concordadas com as diferenças de gênero, observam-se ainda muitas características que as rotulam ao priorizarem fato de que se destaca mais a imagem de uma 'mulher vitrine', que distrai-se com a moda, que entrega-se às novidades, aos cuidados excessivos com a aparência e a feminilidade que agrada aos homens, poupando-se em questionar seu reconhecimento nas mais variadas instâncias sociais.

Entretanto, ao comparar com a entrevista realizada com um grupo de senhoras japonesas que residem em Castro-PR, descrita mais adiante, para o universo feminino das entrevistadas a preocupação com a vaidade seria um item mais revolucionário na mulher japonesa, visto, na maioria das ve-

zes, deixarem esse cuidado sempre como secundário, evitando dispêndios com roupas, calçados e acessórios para si próprias.

De acordo com a pesquisa que caracterizou as mulheres das províncias japonesas, tem-se em Mie a mulher com sensibilidade monetária, gênio forte e altamente perseguidora de moda; em Osaka, com surpreendente concepção econômica, mas é “mão aberta”, gosta de produtos de grife, fala muito; em Hyogo: gosta de se auto-afirmar pela moda, é ativa e muda facilmente de idéia; em Gifu: tem concepção econômica, ‘não se intromete’, tem interesse pela moda; em Nara: paciente e simples, obediente, preferência por produtos de grife; em Yamanashi: província que sempre ocupa os primeiros lugares no concurso de miss, realista, discreta.

Ainda com traços generalizados ao gênero feminino, e não apenas às japonesas, tem-se em Toyama a imagem da mulher trabalhadora e paciente; em Shiga são mais sérias e honestas; em Niigata: sociável, gosta de cuidar da vida alheia, vaidosa; em Gunma: maior percentagem de mulheres no volante em todo o Japão, esforçada no trabalho e nos afazeres domésticos; em Yamagata: paciente, tem dificuldade em expressar-se; em Iwate: séria, age com firmeza, aparenta ter mais idade do que de fato tem; e em Okinawa, província da longevidade, muitas belezas com traços marcantes, esforçadas e otimistas.

É interessante mencionar, em destaque no Japão, lembrando ainda serem consumidos por um grande público internacional, tanto feminino como masculino, que os *mangás* e *animes*, muitos dos quais produzidos por autoras e desenhistas, nas últimas décadas têm sido meios para romper com os estereótipos discriminatórios contra as mulheres ao mostrar como elas se vêem ou como gostariam de ser vistas.

A intenção de buscar apresentar ao público a visão feminina em relação ao mundo, aos homens e às próprias mulheres, seus sonhos, fantasias, medos e esperanças tem sido considerada uma eficiente forma de aproximar os gêneros, diminuir a distância social entre eles sem que a segurança da mulher signifique menos feminilidade e sem que a suavidade do homem signifique serem menos masculinos.

Assim, valores culturais estão sendo revistos e a mulher japonesa já não tem que se servir depois e não precisa se alimentar em uma tigela menor que a do homem, não tem mais que andar três passos atrás do marido para não pisar em sua sombra, não tem que ser a última a entrar no *ofurô* na hora do banho, não tem que se preocupar excessivamente em transparecer fragilidade e submissão, já pode entrar nos locais em que é produzida a bebida à base de arroz, sem que o deus do *saquê* fique bravo fazendo com

que esta apodreça. A mulher de algumas regiões do Japão conquistou o direito de participar da inauguração de túneis sem que o deus da montanha a desmorone por ira, pode tocar ou subir em santuários carregados nos festivais populares, pode subir nas montanhas no primeiro dia de abertura após o inverno, bem como não tem que ser considerada como impura durante a menstruação ou dias depois do parto e por isso impedida de passar embaixo dos *toriis*, os portais que ficam na entrada dos templos xintófstas (adaptado de KURITA, 2005, p. 25-29).

A partir da oportunidade de uma conversa informal no dia 20 de julho de 2007, com uma senhora *issei* que veio para o Brasil com 18 anos de idade, ao perguntá-la sobre quais são as expectativas da família e do grupo étnico em relação à mulher japonesa, a resposta, depois de uma pausa prolongada foi: “é melhor você perguntar ao meu marido”, e apontou em sua direção. Quando insisti quanto a importância de que a resposta partisse de uma mulher disse-me que “os japoneses são muito machões” e ficou em silêncio novamente, como se estivesse a procurar por palavras mais adequadas. Logo acrescentou: “meu marido fala bem português e vai responder melhor porque mesmo sendo nissei é mais japonês que eu”.

A forma cuidadosa que procurou expressar através de palavras, do olhar e do sutil movimento com as mãos deixaram-me a pensar quanto a ser preferível ou talvez ser mais cômodo, ou ainda ser um hábito enraizado o de valorizar mais a opinião do homem ao dar preferência ao marido para emitir seu parecer, e de acordo com o universo masculino. Ao mesmo tempo, a partir da estrutura linguística em que afirmou o marido ser “mais japonês”, foi considerado ser a senhora Mitsuko, que escolheu ser chamada de Luiza, nome de uma amiga estimada da juventude, uma mulher muito ativa social e profissionalmente, o que lhe aparenta não ter exatamente todas as características desejadas para a mulher japonesa.

Em alguns minutos, como se fosse depois de um tempo considerado suficiente para conhecer e mesmo adquirir confiança, a senhora Mitsuko, com um sorriso espontâneo e gestos mais íntimos, em especial a aproximação, o toque e o contato ocular, propôs-me um encontro com algumas amigas e com a cunhada com as quais intermediaria a conversa por falar melhor o português. Em um intervalo de aproximadamente 30 minutos repetiu-me algumas vezes ser a cunhada, irmã de seu marido, como se estivesse dando satisfações de que as observações não são quanto ao seu cônjuge, mas aos japoneses em geral, conforme confirmariam as demais japonesas.

A seguir apresentam-se informações a partir do encontro combinado, que se deu na manhã do dia 27 de julho de 2007 no local em que há 30

anos alguns membros da colônia japonesa do município realizam uma feira de alimentos – verduras e legumes orgânicos e doces típicos da gastronomia japonesa – sendo parte da verba destinada para atividades de lazer do grupo de senhoras da Associação Cultural e Esportiva de Castro (ACEC) e parte para obras assistenciais em cerca de 10 entidades no município.

Sendo este o primeiro contato com o grupo, e preocupando-se de certa forma com a rejeição possível de ser manifestada pelo receio e pela recusa para a ‘conversa’, optou-se por adotar uma postura mais informal, sem um roteiro escrito previamente definido e sem uso de gravador de voz e de papel para anotações.

Esse método de entrevista não-estruturada possibilitou um diálogo interativo. Uma senhora, apenas, pouco participou da discussão, não demonstrando desinteresse, pois seu olhar estava sempre atento, mesmo quando distanciava-se um pouco do grupo andando pelo pequeno local em que ocorre a feira. Logo que cheguei e me apresentei essa mesma senhora *nissei* disse-me, ainda particularmente, que era “muito difícil falar disso”, sobre a mulher japonesa.

Tomando o sol da manhã, as senhoras japonesas, sendo quatro *isseis* e duas *nisseis*, cujas idades eram na época 63, 66, 67, 72, 73 e 74 anos, ora falavam com descontração, ora com ressentimento, sempre que instigadas com alguma pergunta expressa em tom mais curioso.

Ao falarem sobre a imagem da mulher japonesa o primeiro tema foi o fato de serem desde meninas educadas para o casamento, sendo que entre as entrevistadas dois enlaces matrimoniais se deram à distância, através da troca de fotografias entre os jovens que depois se encontraram no Brasil para logo se casar. Ao relembrares desse tempo, a senhora Haguie sorriu e disse ter gostado mais do irmão, que seria seu futuro cunhado, mas teria que casar com o rapaz da foto. A senhora Kiiko, que trabalhava em uma Cooperativa no Japão cujo proprietário por intencionar ser seu sogro organizou sua vinda para o Brasil para casar-se com um de seus filhos, muito extrovertida em suas expressões faciais, relatou o quanto foi orientada pela mãe para falar pouco e ser discreta. Ao final, a *issei* Mitsuko interferiu contando que o desquite é quase incomum entre os japoneses por ser grande o vínculo com a família. Mesmo não se conhecendo pessoalmente o casal, aposta no casamento por ter referências quanto a outra pessoa.

Ainda sobre o casamento, falaram sobre o papel de administradora doméstica que cabe à mulher japonesa, lembrando que reservam dinheiro para despesas domésticas, para a cara educação dos filhos e para o lazer, mas que

ainda sentem falta de investir nelas, em sua vaidade, se arrumando mais.

Foi acrescentado que no Brasil sua condição ainda é melhor por poder ter uma ajudante para os serviços da casa, diferente do Japão, em que a maioria das mulheres acordam muito cedo e antes de sair para o trabalho devem cuidar dos afazeres domésticos e preparar a comida. Segundo a *issei* Hiromi, a comida japonesa não é igual a marmita do Brasil, com arroz, feijão e alguma outra coisa, mas deve ser bonita, colorida, igual a uma sobremesa. Hiromi, Haguie e Mitsuko enalteceram que por isso, acrescentado ser favorável a atual condição da mulher, poder estudar mais e ter um bom trabalho, têm reduzido o número de casamentos, principalmente no Japão.

No decorrer da conversa notou-se como as senhoras japonesas ao falarem sobre si mesmas sempre referenciavam o cônjuge. Em um momento lembraram, com uma expressão sentida, como os maridos “*não fazem como os brasileiros*”, pois procuram ficar distantes, não andam próximos, quando não expressam isso verbalmente a elas. Logo, já sorrindo, uma delas disse que não andam de braços dados nem mesmo em dias de frio para se esquentarem.

Ao estender a conversa em relação a isso, lembrei-as se essa não seria a mesma regra ensinada tanto para eles como para elas, pois se as mesmas desconhecessem poderiam tentar a aproximação física em público. Nesse instante, as seis que estavam próximas a mim concordaram com a cabeça, e uma acrescentou que “*é assim tanto na rua como em casa, principalmente na frente dos filhos*”.

Durante a conversa foi observado que as nipônicas mantinham-se com os braços baixos e as mãos sobrepostas na frente do corpo, ou na altura da cintura ou abaixo, sendo que apenas a *issei* Kiiko apresentava uma comunicação não-verbal diferenciada. Kiiko, falando quase que absolutamente em japonês, mas traduzida em todas as suas manifestações verbais, se destacou por gesticular mais, embora os movimentos com os braços e muito mais com as mãos se limitassem ao espaço da largura de seu corpo e à altura da cintura.

Ao perguntar-lhes sobre a postura e os gestos mais comuns à japonesa, em consonância responderam quanto a gesticularem pouco, acrescentando, conforme a *nissei* Ana, que isso está muito relacionado ao fato de não saberem expressar gestos iguais aos dos brasileiros. Foi subentendido, então, que em decorrência da preocupação de adotar uma forma de comunicação parecida, muitas vezes, prefere-se a ausência de gestos ao invés de empregá-los de maneira descontextualizada, ainda mais por ser limitado o vocabulário em português.

A partir deste depoimento, relembra-se quanto à imigração japonesa, principalmente nas primeiras décadas, como prevalecia a ideia de que as diferenças culturais eram tantas e tão profundas de forma que se criaram estereótipos e preconceitos em relação aos nipônicos. Estes, visando diminuir as diferenças que encadeavam o racismo e tornarem-se um grupo migratório desejável, usaram como estratégias de inclusão e de inserção social algumas mudanças no comportamento e no vestuário, casamentos interétnicos e até mesmo mudanças das aparências de seus traços físicos através das cirurgias plásticas para se tornarem “mais brasileiros” (LESSER, 2001).

Torna-se curioso, no entanto, como a cultura japonesa é preservada pela comunicação não-verbal, mesmo diante do fato da “mistura de raças”, do convívio inter-racial mais íntimo ter-se ampliado, como informa um levantamento do Centro de Estudos Nipo-Brasileiro onde a cada dez descendentes, metade é casada com ocidentais.

Durante a entrevista acrescentaram ainda, o fato das mulheres japonesas, em sua maioria, serem tímidas. A participativa Kiiko lembra que é importante prestar a atenção no seu olhar. Se fica de frente, olha ou desvia o olhar do interlocutor e das pessoas que estão no grupo de conversa. Acrescentou também sobre a saudação típica entre os japoneses. Até mesmo esse costume está mudando. Ultimamente curva-se apenas a cabeça e não mais o tronco, e a reverência não é feita de um a um.

A senhora Mitsuko, que há menos tempo tinha estado no Japão visitando a filha relatou como a saudação bem feita é respeitosa e bonita e como passa a ser habitual quando todos se cumprimentam da mesma forma. Serriamente a *nissei* Ana interferiu e disse que no Japão fica-se mais tempo ‘arcado’ que com o corpo ereto, pois “quando se acaba de cumprimentar uma pessoa já tem que arcar o corpo de novo para cumprimentar a outra”. Quanto a isso, lembra-se que os japoneses cumprimentam os conhecidos de todos que estão em sua companhia, não havendo um tchau ou um oi coletivo, o que é visto como falta de atenção e de respeito pelo outro.

Em relação à postura, mais uma vez é referenciada a timidez e como numa estrutura comunicativa emaranhada, talvez pelo fato das perguntas serem feitas em português, ou talvez ainda por ser uma forma de defesa da mulher nipônica, a senhora Mitsuko intercedeu rapidamente falando que “no Brasil pelo menos a mulher não anda uns passos atrás do marido, ando junto, mas também só as vezes” e sorriu acompanhada pela maioria delas.

Ao complementar a resposta, com delicada imitação, como se fosse uma gueixa, Mitsuko emite seu parecer dizendo que “a mulher japonesa só tem postura quando coloca o quimono, aí sim”. No “aí sim” e na expressão facial

emitida foi possível visualizar como a cultura, que decorre da experiência vivenciada, influencia as motivações subjetivas do consentimento e da legitimação, bem como os processos de comunicação são necessários, e mesmo decisivos, para a construção de subjetividades influenciadas pela troca de informação.

Para complementar as informações obtidas entre duas gerações de mulheres cuja idade variou entre 63 e 74 anos, transcreve-se o parecer de um jovem da terceira geração, e do gênero masculino, Yamamoto, R. S., concedido por e-mail:

“Existe muita diferença entre os universos masculino e feminino. A mulher japonesa normalmente adota uma postura mais submissa, normalmente fazendo mais uso de gesticulações. Possui uma atitude mais delicada e singela, tanto em seus gestos quanto em suas palavras”.

Considera-se cabível essa oportunidade para tratar, mesmo que resumidamente, sobre as gueixas, que têm um estilo diferente da vida de uma mulher japonesa convencional, já que se dedicam exclusivamente à profissão, sendo preparadas desde muito jovens para a caligrafia, dança, acrobacias, pintura, música, etiqueta, dicção, interpretação teatral e aos cuidados com a aparência.

Mesmo sendo especialistas na arte de servir, vendendo aos seus clientes o sonho de uma mulher perfeita, e fazendo com que eles se sintam atraentes e importantes, ao pesquisar sobre a percepção que a cultura japonesa tem em relação às gueixas, uma atenção particular foi despertada quanto ao fato de não representarem o retrato fiel dessa cultura.

Segundo Lesley Downer (*apud* KOSHIMIZU, s/a), as comunidades formadas pelas gueixas são uma espécie de imagem invertida da sociedade japonesa já que são as mulheres, e não os homens, que detêm o poder. No entanto, essa vida diferenciada cobra seu preço, pois, apesar de não serem explicitamente rejeitadas pela sociedade japonesa, as gueixas não se inserem no convívio social, sendo consideradas exóticas inclusive para a própria cultura japonesa.

Para concluir esse tópico, embora tenha ouvido repetidas vezes que “há diferenças da mulher japonesa no Brasil e no Japão”, que “aqui já é um pouco diferente” e que “com os mais jovens já não é tanto assim”, verificou-se como apesar de se manifestarem fortemente algumas características de um estereótipo conhecido mundialmente em relação à imagem da mulher japonesa, o cotidiano dessas mulheres é marcado pela resistência e anseios para mudança.

Como a entrevista se deu em único momento, sendo as perguntas iguais para todas as senhoras, foi possível perceber tanto através da comunicação verbal (sempre que em japonês traduzida por Mitsuko) como da não-verbal, estarem contrariadas, não com a imagem da mulher japonesa, mas com os relacionamentos interpessoais que definem essa imagem. Em alguns momentos foi perceptível a aceitação para com essa condição, como se fosse uma forma de preservar um costume e uma tradição, em outros, rompeu-se com essa caricatura que predomina no imaginário coletivo dos não-descendentes e também dos próprios descendentes de japoneses.

Em seus relatos as seis nipônicas construíram a partir de suas experiências pessoais, referenciando outras mulheres da colônia japonesa em Castro e em São Paulo, de onde várias partiram para acompanhar seus maridos, uma imagem pouco conhecida.

Para elas, as características de submissa e invisível podem ser substituídas pelos sinônimos compreensível e discreta, lembraram o esforço, inclusive o físico, que dedicam no trabalho com a agricultura, a disposição e dedicação para direcionar a vida familiar e administrarem o dinheiro e bens materiais. Essas características contradizem o que é visto com o que é vivido, uma vez que não esperam que os homens, representados principalmente pelos maridos, filhos e genros tomem decisões que cabem a elas aceitar e eventualmente ajudar para que as mesmas se concretizem.

Considerações Finais

Para a Semiótica, a cultura é um conjunto de informações não hereditárias que são armazenadas e transmitidas por um determinado grupo através de signos. Este artigo procurou valorizar a linguagem não-verbal, a qual não conta exatamente com os mesmos signos de acordo com etnia, gênero, idade, grupo e classe social.

Os signos, que neste texto podem ser o espaço pessoal necessário para a comunicação, a postura, o toque, o contato visual, o sorriso, os movimentos com a cabeça e os mais diversos gestos corporais, fortaleceram o conceito de cultura como um sistema semiótico à medida que se refletiu como estes funcionam como meio para reconhecer, aprender e compartilhar, ou mesmo rejeitar referências culturais, sociais e religiosas capazes de manter e consolidar uma memória coletiva e de preservar uma identidade comum.

Reconhecendo que entre os japoneses, em especial os imigrantes e as primeiras gerações, a língua tem sido um atributo fundamental de autoreconhecimento, observou-se que não apenas a falada e a escrita, como tam-

bém aquela expressa continuamente em movimentos, manifesta-se muito peculiar mesmo com influências macrossociais e interculturais.

Retoma-se ao caso do *ojigi*, o cumprimento tradicional mais usado entre os japoneses, em que inclinam o corpo para reverenciar as pessoas, usando-o várias vezes enquanto conversam em demonstração de respeito, o qual varia de acordo com o contexto, o gênero e o grau de importância tanto de quem é cumprimentado quanto de quem cumprimenta, e ainda, é utilizado até mesmo quando falam ao telefone.

Ao dedicar atenção especial à mulher japonesa, não necessariamente nascida no Japão, bastando ter ascendência, entretanto valorizando a não-miscigenação, o bilingüismo foi um item interessante a partir da observação de que mesmo não sabendo definir o motivo para reproduzirem alguns gestos considerados característicos à mulher japonesa, as entrevistadas adotavam exatamente as mesmas posturas e gestos muito semelhantes quando falavam em japonês, como em português e também quando faziam empréstimos de ambos os idiomas para expressar suas ideias.

Ao relacionar corpo e comunicação, ao falarem sobre a timidez, o embaraço em se comunicar por meio da gesticulação, a educação recebida, e mais, aprendida pelo convívio, as entrevistadas foram um exemplo de como a auto-avaliação a partir da linguagem não-verbal adotada é capaz de desenvolver a habilidade de perceber, enviar e receber sinais comunicativos e de qualificar os processos de interação inter-racial.

Interessa reforçar que a qualidade dos relacionamentos, tanto na esfera privada como na pública, não está em forjar uma identidade de acordo com o contexto em que as pessoas estão inseridas, adotando por receio ao preconceito, à discriminação e a rejeição, características que personificam um padrão comportamental considerado adequado e desejável, e que na maioria das sociedades delimita profundamente a linguagem física feminina e a masculina.

Assim, a partir da pesquisa realizada, cita-se como exemplo de controle social, que está associado com os possíveis sinais emitidos pelo corpo, o questionamento das relações de gênero pelas senhoras japonesas entrevistadas.

Diante das questões de gênero envolverem questões histórico-culturais, subjetividade, conflito, aceitação, dominação e resistências, ao procurarem identificar a imagem da mulher japonesa, que inicialmente pareceu difícil, até o momento em que (re)construíram a sua própria imagem a partir do vivido, ficaram evidentes as características de delicadas e sensíveis, mas

não frágeis e passivas, de atenciosas e ponderadas, mas não acomodadas e obedientes, e ainda as características de esforçadas, persistentes, criativas e zelosas com a cultura.

No relacionamento diário com o gênero masculino, que não se resumiu ao cônjuge, as mulheres japonesas não mostraram o desejo de medir forças e disputar pelo poder, mas sim demonstraram sua participação ativa na família e nos grupos de socialização, especialmente relacionados à colônia nipônica e não restrita ao município de Castro.

Com sorrisos, que subentendiam sutileza para demonstrar um sentimento de não aceitação de uma condição, foi manifestado o desejo de mudança quanto ao comportamento e postura constituído culturalmente para o homem e para a mulher japonesa, não especificamente em relações sociais desiguais, mas nas relações amorosas e familiares em que associado ao respeito, confiança, objetivos comuns e colaboração está a necessidade da manifestação menos reservada de afeto.

Como últimas considerações, não procurando construir uma visão romântica da mulher japonesa, mas antes visualizando a necessidade em se reconhecer e criticar a permanência de um imaginário cultural que caricaturizou essa mulher, verificou-se para esse grupo específico, como seria bem-vinda a 'aculturação' da socialização do corpo, no sentido de que através da linguagem não-verbal se demonstraria afetividade de maneira menos formal, mais rápida e carinhosa do que quando comparada com os sentimentos íntimos sinceros, mas no entanto guardados para si, raramente, quando nunca, externalizados.

A valorização desta proximidade entre homem-mulher ilustra como a construção cultural e social de gênero perpassa os mais diferentes setores sociais, sendo que mudanças aparentemente pontuais podem ser consideradas efetivas para a transformação em suas relações desde o contexto doméstico ao público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DEKASSEGUIS. *Províncias com maior concentração de brasileiros*. Disponível em: <http://www.abdnet.org.br/conteudo.asp?Cod=80> Acesso em 22 jul. 2007

- BATISTA, A.; LEME, T. A. L.; KIKUCHI, W. As expressões de respeito da língua japonesa. In: *Jornal Nippo Brasileiro – Caderno ZASHI Cultura-Tradicional*. Disponível em <http://www.nippobrasil.com.br/2.semanal.culturatradicional/359.shtml>. Acesso em 14 jul. 2007.
- BOURDIEU, P. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- DAVIS, F. *A Comunicação Não-Verbal*. São Paulo: Summus, 1979.
- DORNELLES, J. *Amigos virtuais: estudo antropológico sobre sociabilidade na Internet*. Porto Alegre, novembro de 2000. Disponível em <http://www.megabaitche.hpg.ig.com.br/amigosvirtuais/amigosvirtuais.html>. Acesso em 9 jun. 2007.
- GIDDENS, A. NETZ, Sandra Regina (trad.). *Sociologia*. 6. ed., Porto Alegre: Artmed, 2005.
- Jornal Nippo-Brasileiro, Seção Caderno ZASHI Cultura-Tradicional*. Disponível em <http://www.nippobrasil.com.br/2.semanal.culturatradicional/317.shtml>. Acesso em 9 jun. 2007.
- Jornal Paraná Shimbun*. Disponível em <http://www.paranashimbun.com.br> Acesso em 15 jul. 2007
- KOSHIMIZU, R. K. A vida das gueixas. In: *Nihonsite*. Disponível em <http://www.nihonsite.com/gue/vida/index.cfm>. Acesso em 15 jul. 2007
- KURITA, T. Verdades e mentiras sobre a mulher japonesa. *Revista Made in Japan*, n. 91, ano 8, 2005: 25-29.
- LESSER, J. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2001.
- MACIEL, B. *Outros sistemas de comunicação não verbal*, 2002. Disponível em http://reposcom.portcom.intercom.org.br/dspace/bitstream/1904/19132/1/2002_NP17MACIEL.pdf Acesso em 17 jun. 2007.
- MIYOSHI, H. KOJIMA, S. E. SASAKI, K. MAEDA, M. OKUBO, A. TADENUMA, H. entrevista realizada em 27 de julho de 2007.
- OCADA, F. K. *A Cultura e o Habitus Japonês: ingredientes da experiência*, 2002, Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2002/GT_MIG_ST41_Ocada_texto.pdf. Acesso em 9 jun. 2007.
- OLIVA, J. T. Geografia. In: *Linguagem Silenciosa*. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/LingSilenc.pdf>. Acesso em 23 jun. 2007.
- SILVA, M. R. *Recortando e colando as imagens da vida cotidiana do trabalho e da cultura lúdica das meninas-mulheres e das mulheres-meninas da Zona da Mata Canavieira Pernambucana*. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/raeel/v3n2/v3n2a06.pdf>. Acesso em 7 jun. 2007.

- ORTIZ, R. *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo: Brasiliense, 2000. 206 p.
- PARRY, J. CAJADO, Octavio Mendes (trad.). *Psicologia da Comunicação Humana*. São Paulo: Cultrix, 1967, 267 p.
- RECTOR, M.; TRINTA, A. R. *Comunicação – A Gestualidade Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1985, 184 p.
- SOARES, C. I. Corpo, conhecimento e educação: notas esparsas. In: SOARES, C. L. (org.). *Corpo e História*. 2. ed., Campinas: Autores Associados, 2004: 109-129.
- TOFFOLI, J.; MATSUE, Y.; YOSHIDA, L. N. Além das palavras – confira as diferenças entre os gestos dos brasileiros e dos japoneses. In: *Jornal Nippo-Brasileiro, Seção Caderno ZASHI Cultura-Tradicional*. Disponível em <http://www.nippobrasil.com.br> Acesso em 9 jun. 2007.
- WIKIPEDIA. Imigração japonesa no Brasil. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Imigra%C3%A7%C3%A3o_japonesa_no_Brasil Acesso em 19 ago. 2008
- YAMAMOTO, R. S. Informações concedidas por e-mail, em 13 de julho de 2007.

Percursos da capoeiragem: representações e contexto do capoeira como alteridade

Thiago Melicio* e Angela Arruda**

RESUMO

Este artigo visa pensar os processos constituintes da alteridade do capoeira, por meio de contribuições do diálogo entre as ciências sociais e a psicologia social, tendo a teoria das representações sociais de Serge Moscovici como ferramenta analítica. A pesquisa se debruça sobre a literatura, trabalhos sobre o tema e observação participante, descrevendo e analisando representações sociais sobre o capoeira com localizações históricas na sociedade carioca a partir do século XIX, com eventuais deslocamentos para o contexto soteropolitano. Busca-se a emergência dos dispositivos que regulam o acontecimento representacional, no intuito de compreender jogos de interesses e negociações do viver social, que permitem a certos arranjos de sentidos adquirir evidência. Observa-se a posição asséptica com que diferentes estratos da sociedade produziram tanto o distanciamento simbólico do capoeira, que legitima a exclusão e práticas de repressão, como a proximidade que o integra ao "eu" nacional de maneira higienizada. Posteriormente, apresenta-se a distinção interna ao universo da capoeiragem entre o capoeira angoleiro e regional, que sustenta a coesão grupal por meio de sua diferenciação com o outro. Por fim, o trabalho defende a postura pautada no construtivismo, que descola a produção da alteridade de uma trajetória reducionista atentando para sua constituição dinâmica no campo social, que inscreve e evidencia a representação social numa abordagem processual.

Palavras-chave: Capoeira, Alteridade, Representação Social, Objetivação e Ancoragem, Rio de Janeiro.

*Doutorando em Psicologia, Instituto de Psicologia, UFRJ.

**Pós-Doutora, Professora, Instituto de Psicologia e Pós-Graduação em Psicologia, UFRJ.

* * *

ABSTRACT

This paper analyzes the processes of the *capoeira* alterity, through contributions of the dialogue between social sciences and social psychology, with the Moscovici theory of social representations as an analytical tool. The research focuses on literature, studies about this subject and participant observation, describing and discussing social representations about *capoeira* in Rio de Janeiro since the nineteenth century until nowadays, with occasional shifts to the city of Salvador as context. The intent is the emergence of devices that regulate the representation to understand a set of interests and negotiations of social life which allow certain arrangements and evidences of the senses. The investigation presents the aseptic position which different strata of society have produced both the symbolic distance of the *capoeira*, that legitimizes practices of exclusion and repression, and the symbolic approximation, that integrates *capoeira* to the national identity. At another point it shows the internal distinction between *regional* and *angola capoeira*, which supports the group cohesion through its differentiation from the other. Finally, the research defends a position based on constructivism, which decentralizes the otherness production in a reductionist way, attempts to its dynamics formation in the social field and inscribes the social representation in a processual approach.

Key-words: Capoeira, Aterity, Social Representation, Anchoring e Objectification, Rio de Janeiro.

* * *

RESUMÉ

Cet article se propose de réfléchir sur les processus constitutifs de l'altérité du *capoeira* à partir des contributions du dialogue entre les sciences sociales et la psychologie sociale, en utilisant la théorie des représentations sociales de Serge Moscovici en tant qu'outil analytique. La recherche se penche sur la littérature, sur des travaux sur le thème et l'observation participative, en décrivant et analysant des représentations sociales sur le *capoeira*, avec des localisations historiques dans la société carioca à partir du XIX^{ème} siècle, et des éventuels déplacements jusqu'au contexte de Salvador. On cherche à établir le point d'émergence des dispositifs qui règlent l'évènement représentable, à fin de comprendre des jeux d'intérêts et des négociations du vivre-social qui permettent de faire ressortir certains arrangements de sens. On peut constater la position aseptique à partir de laquelle des différentes couches sociales ont produit non seulement l'éloignement symbolique du *capoeira*, ce qui rend légitime l'exclusion et les pratiques de répression, mais

aussi la proximité qui l'intègre au moi national conforme aux règles de l'hygiène. Ensuite, on présente la distinction intérieure à l'univers de la *capoeiragem* entre le *capoeira angolero* et le *régional*, en tant que celle-ci soutient la cohésion de groupe au moyen de sa différenciation avec l'autre. Finalement, le travail défend la démarche constructiviste, qui détache la production de l'altérité d'une trajectoire réductionniste, en faisant attention à sa constitution dynamique dans le champ social, ce qui inscrit et rend évidente la représentation sociale dans une perspective processuelle.

Most-clés: Capoeira, Altérité, Représentation Sociale, Ancrage et Objectivation, Rio de Janeiro.



Problematizando a alteridade do capoeira

Este artigo tem como objetivo discutir a alteridade do capoeira¹, problematizando por que certos arranjos simbólico-práticos em torno deste personagem se tornaram mais hegemônicos que outros em determinados momentos. Utilizando como ferramenta analítica a teoria das representações sociais, elaborada por Serge Moscovici, e sua articulação com conceituações das ciências sociais em torno da produção e compreensão do papel do "outro", procura-se refletir sobre como o termo capoeira passou a compor representações circulantes na sociedade carioca desde o início do século XIX.

Tendo assento em estudos acadêmicos e literatura que se debruçaram sobre a capoeiragem, procura-se descrever processos envolvidos na construção social deste "outro", sujeito de cabeçadas, pernadas e ataques fulminantes que aos poucos foi sendo situado e nomeado como "capoeira". O intento é a emergência dos diferentes tratos sociais a ele destinados e a reflexão sobre os ambíguos e, por vezes, contraditórios elementos históricos que o fizeram vestir tanto a roupagem do ladrão, do vagabundo e do primitivo, como a do mestre e do autêntico representante da identidade nacional.

A alteridade é entendida nesta pesquisa como um processo psicossocial, que envolve a negociação da diferença entre o "eu" e o "outro" (ARRUDA,

¹ O termo "capoeira" pode ser tanto utilizado para designar o sujeito, o capoeira, assim como a sua prática, a capoeira, manifestação também nomeada como capoeiragem.

2002), situada em uma relação de poder. Ao designar o caráter do que é outro, do que o “outro” apresenta como diferença em relação ao “eu”, a alteridade é sempre colocada em contraponto: “não eu” de um “eu”, “outro” de um “mesmo” (JODELET, 2002). Constitui-se num jogo dinâmico, alimentado tanto pelas contingências do meio em que se insere, como pelos atores envolvidos e os tipos de interação que eles estabelecem entre si. Portanto, busca-se examinar as operações de classificação e ordenação que se tornaram correspondentes a distinção entre diferentes grupos sociais e os capoeiras na vida social.

Situada na interseção entre a Psicologia e a Sociologia, a teoria das representações sociais torna-se um instrumento relevante porque tem como principal objeto de pesquisa o fluxo representacional histórico e socialmente ativo em uma sociedade (MOSCOVICI, 1961[1978]). A teoria propõe-se a compreender como e em que pensam grupos e sujeitos sociais circunscritos em diferentes áreas culturais, que, por sua vez, orientam de diferentes formas a sua vida afetiva e mental.

Em um ambiente relacional sustentado por códigos historicamente produzidos e reelaborados, todos se encontram cercados, individual e coletivamente, por palavras, idéias e imagens que penetram os olhos, os ouvidos e a mente, quer se queira quer não (*Idem*, 2003). Assim, a noção de representação social refere-se aos fenômenos ligados à produção de conhecimento prático, sustentado e difundido nas relações sociais e laços grupais, que conferem sentido ao mundo (JODELET, 1984).

Os fenômenos sociais que permitem identificar as representações sociais sobre os capoeiras e trabalhar sobre elas são as variadas formas de comunicação, forjadas na interação social e em contato com os discursos circulantes no espaço público. Nesse sentido, ao trazer à tona estudos e literaturas sobre o tema, a pesquisa operacionaliza dois processos formadores, segundo sua conceituação, da representação social: ancoragem e objetivação.

Na elaboração da representação, a ancoragem refere-se ao processo que aproxima algo estranho, que perturba e intriga, a um sistema particular de categorias inteligível ao indivíduo e seu grupo (MOSCOVICI, 2003). Esse processo diz respeito, primeiramente, ao estranhamento gerado pela capoeiragem aos demais grupos sociais e sua consequente necessidade de tornar-se compreensível – como na questão: “o que é essa prática que move pernas, braços e cabeça de maneira não-familiar?” Posteriormente, quando se inicia propriamente o processo de ancoragem, diz respeito à ligação da imagem do capoeira aos sistemas representacionais já existentes – “é uma

prática da cultura dos negros, que pode ter relação com as danças e religiões dos escravos”.

A objetivação, por sua vez, refere-se ao processo de materialização do pensamento, que une a idéia de não-familiaridade com a de realidade, ou seja, é responsável por dar uma textura material às idéias e fazer corresponder coisas às palavras (*Idem*, 1961[1978]). Portanto, a objetivação é responsável por tornar intercambiável o que é visível e o que é identificável na capoeiragem, é o processo que corporifica sua imagem e sentido – como na composição: “capoeiras são homens, negros, no exercício de movimentos de destreza corporal”.

Os processos de objetivação e ancoragem ocorrem indissociavelmente na formação da representação, sendo que a objetivação transfere o objeto para o domínio do ser e a ancoragem o delimita ao domínio do fazer (*Ibid.*). Aprender a alteridade do capoeira segundo essa conceituação relaciona-se a observação do campo de sentidos em que suas representações são germinadas e em função de quais critérios culturais e normativos, referentes aos grupos, elas são hierarquizadas. A pesquisa visa trazer à tona os dispositivos que regulam o acontecimento representacional, no intuito de compreender as condições contextuais que possibilitam os enunciados sobre os capoeiras serem valorizados ou temporariamente descartados.

Nas malhas dos processos de alteridade estará sendo localizada não uma história linear do capoeira, mas algumas histórias em que as permanências e transformação do “outro” possuem organização e funcionamento sócio-históricos específicos.

O capoeira no início da urbanização do Rio de Janeiro do século XIX: construindo um novo personagem

Todos os anos eles fazem um certo número de vítimas. Seria possível acreditar que só golpeiam seus inimigos ou aqueles que lhes dirigem certas vinganças; efetivamente, é o que acontece na maioria das vezes, mas não raro, para mostrar habilidade, atacam transeuntes inofensivos que não estão sendo perseguidos por nenhuma inimizade [...] Os ferimentos provocados pelos capoeiras são quase sempre mortais; eles geralmente agem no meio das multidões; escondem a navalha entre os dedos: quando a vítima percebe estar ferida, o assassino já vai longe [...] Não se conhece sua origem, nem a data em que apareceram; o certo é que já existiam em 1812, como o prova uma ordenação do rei D.

João VI. A fraqueza do governo brasileiro diante dessa horda de bandidos é objeto constante de espanto. Essa fraqueza não tem desculpa. (Relato do representante da República Francesa, em 1887 - extraído de Enders, 2002, p. 204)

Diferentemente de uma arte marcial pacífica ou de um esporte, como é comumente associada nos dias de hoje, a capoeira entrou no debate social como um dos flagelos brasileiros do século XIX, sendo vinculada principalmente a ataques mortais e a desordens em geral. Quais os motivos que a fizeram inspirar tanto terror? Por que é vista como violência e crueldade gratuitas? O que levou D. João VI a realizar uma ordenação contra ela poucos anos após sua chegada ao Brasil? A presente pesquisa entra, assim, na discussão da alteridade do capoeira a partir do contexto de crescimento urbano e transformação do Rio de Janeiro em capital nacional durante o século XIX, período em que houve a primeira acentuação de registros e discussão sobre o capoeira.

O mais antigo registro já encontrado sobre a prática está situado na cidade carioca com o ano de 1789. Trata-se de um documento de libertação do escravo de nome Adão, detido por “praticar capoeiragem” (ASSUMPTÃO; MANSA, 2008). Na data de 10 de setembro de 1810 também ocorre a prisão do escravo africano Felipe, nação Angola, de propriedade de Francisco José Alves (SOARES, 2001). As prisões de Adão e Felipe foram duas das primeiras de uma longa legião de escravos que seriam presos por capoeira no Rio do século XIX.

Carlos Eugênio Líbano Soares (1994 e 2001), que realizou extenso estudo sobre a capoeira carioca do século XIX, comenta que a nova configuração da escravidão, então permeada pelas incipientes relações urbanas, deu maior mobilidade aos cativos, fazendo com que as prisões ocorridas revelassem um vasto panorama dos subterrâneos desta cidade. Desde 1821, devido à grande quantidade de ocorrências, decretos oficiais de punição foram emitidos com alusões explícitas aos capoeiras, como: “negros chamados capoeiras” (1821); “escravos capoeiras” (1822); “capoeiras e malfeitores” (1831) - no qual há uma nota explicativa esclarecendo que “capoeiras” era a designação dada aos negros que “viviam no mato e assaltavam passageiros”; capoeiras “suspeitos de andar armados” (1834) (HOLLOWAY, 1997).

No advento da capoeiragem na paisagem social, a preocupação com o detalhamento de sua manifestação decorre da dificuldade de teorização a seu respeito. A designação “capoeira” enquanto uma representação de um

sujeito social, referente a uma manifestação ao mesmo tempo inteligível e reconhecível, encontra-se em processo germinativo no início do século XIX, sem uma significação consensual.

A urbanização e escravidão no Rio de Janeiro do século XIX

No século XIX, o Rio desenvolve uma anatomia social que combina fortes traços da sociedade colonial e as inovações da urbanização. Sua ordem transitória contempla ao mesmo tempo a existência das sociedades hierárquicas tradicionais, pensadas por Freyre (1978) por meio da relação casa grande e senzala, e um número crescente de redes de trocas laborais caracteristicamente urbanas. Como informa Carlos Lessa (2000), o típico escravo urbano era o doméstico do homem rico ou de mediana posse, ou o transportador de cargas para o comércio. Destaca-se no cenário cosmopolita a figura do escravo de ganho - atuante na venda de serviços e produtos, dos quais tem que dar parte ao senhor.

O peso da população escrava e a presença de um contingente urbanizado pobre e livre que subsiste sem formas assalariadas são marcas dessa época. As atividades urbanas e o grande maciço negro acarretam a crescente tomada das ruas pelos africanos e seus descendentes. Circulação também alargada pelos migrantes negros, cativos e forros - em larga escala vinda da Bahia - que se fixavam principalmente nas proximidades do Porto, onde o trabalho na estiva era o mais procurado (MOURA, 1995).

Neste contexto de intensa atividade portuária e trocas urbanas, o cesto de nome "capoeira" se torna um utensílio comum entre os negros: "era presença ordinária na faina da escravaria urbana, mas era usado principalmente para carregar galinhas e aves, como retratado por diversos viajantes" (SOARES, 2001:52). Segundo Soares, este cesto teve forte influência para a designação da capoeiragem. Os escravos que o utilizavam e o transportavam também eram conhecidos como "os capoeiras". O autor comenta que o trabalho nas ruas e praias ensinava os cativos, portadores de tais cestas, a proteger sua mercadoria e a si mesmos, o que os estilizou em uma forma de dança com esse nome².

Todavia, mais importante do que decifrar um conjunto de pistas que levem a uma origem circunscrita do termo capoeira, propõe-se apresentar a capoeiragem no interstício entre a nova vivência da escravidão na região urbana e a contínua expansão da comunidade negra-escrava com suas pos-

² A origem etimológica do termo "capoeira" não é unânime entre os pesquisadores. Outras versões são defendidas. Sobre o tema ver Assumpção e Mansa (2008), Rego (1968) e Soares (1994, 2001).

sibilidades de vida lúdica e cultural nas ruas da então capital brasileira. Com destacada atuação de jovens negros, no período pré-1850, a capoeira é primordialmente uma arte negra, e principalmente escrava, com a forte presença de elementos culturais africanos, principalmente da África Centro-ocidental, isto é, Angola, Congo e Cabinda (SOARES, 2001).

Se pela necessidade da nova configuração social e pelo aumento do conhecimento das áreas urbanas o senhor não conseguia mais exercer um controle rigoroso sobre a movimentação dos escravos, uma nova instituição social iria se esforçar para restringir a liberdade dos negros: a polícia.

Em 1808, o desembarque do príncipe regente D. João VI na cidade do Rio de Janeiro, após a invasão de Portugal por Napoleão, trazendo consigo 2.500 pessoas de sua corte, causa forte impacto na organização social da cidade. A presença da família real interfere na criação e regulação das instituições e grupos atuantes na capital. As atividades de controle e vigilância, antes exercidas pelo capitão-do-mato, guardas, capangas e pelas antigas milícias do período colonial, são somadas a uma instituição mais profissional. Junto à corte chega ao Rio a Intendência Geral de Polícia de Lisboa, que resulta, ainda em 1808, na criação da Intendência Geral de Polícia da Corte e do Estado. Em 1809 surge o Corpo Militar da Guarda Real de Polícia – organizada militarmente, em tempo integral e com ampla autoridade para manter a ordem e perseguir criminosos – que posteriormente receberá outras nomeações, como: Corpo de Guardas Municipais Permanentes em 1831, Corpo de Polícia da Corte em 1866 e Polícia Militar em 1920 (BICALHO, 2005).

A polícia carioca nasce sob o fluxo de transformações em ação na capital no início do século XIX. A sua organização militar, produzida e mantida pela elite, visa o exercício da vigilância e a coerção sobre os sujeitos e grupos não-elite (BICALHO, 2005). O inimigo combatido é situado segundo os interesses e conhecimentos fomentados pelo poder hegemônico, sendo a economia e política essencialmente escravocrata um dos principais termômetros desta ação. O aparato policial joanino desenvolve práticas repressivas mais sofisticadas, acarretando maior atenção à movimentação de escravos. Qualquer sinal de desordem na capital colonial era alvo da recém-força organizada.

A capoeiragem, mesmo sem uma definição precisa, torna-se um dos principais motivos de prisão na primeira metade do século XIX. A alteridade do capoeira se processa à medida que sua prática ganha o status de obstáculo de peso para ordenação da vida pública. Assim, cabe tentar com-

preender como, a partir de certo momento, as representações em torno do capoeira ganham um perfil problemático amplamente difundido, que requer intervenções sociais específicas.

É interessante notar que no início da década de 1810 era comum o escrivão policial relatar que o indivíduo estava “jogando” capoeira, aproximando-a da âncora lúdica. Segundo Soares, este detalhe passa a ser omitido no decorrer dos anos, conformando o termo capoeira para designar o indivíduo, o tipo social e não, como antes, a prática, o jogo: “Acreditamos que isso esteja ligado a usos e costumes do aparato policial, que abandona certos detalhes em função de rotina e hábitos já arraigados” (SOARES, 2001, p. 76).

No intento de seus afazeres e de uma definição de critério para indicar um dos alvos de seu “olhar da ordem”, a guarda real inicia o processo de produção e seleção de informações a respeito dos capoeiras. Há o interesse de construir uma imagem clara e concreta, que condense características identificáveis em torno desses sujeitos. Para tanto, ancoram a construção da alteridade em uma rede de significações já atuante em seu grupo, notavelmente as relacionadas ao negro e à escravidão. O referido processo expõe uma classificação da seguinte ordem: determinados eventos tidos como perturbadores da ordem, executados principalmente por um “outro” negro, tem o seu entendimento processado por sucessivas tentativas de associações à representação racial e consequências daí extraídas. Não contando com uma clara composição dos elementos constituintes da capoeiragem, a sociedade, principalmente pelo olhar coercitivo da guarda real, começa a articular em um mesmo campo representacional tipos de sujeitos, objetos e ações, como, por exemplo, negros, armas e roubo.

Isso demonstra que a negociação das diferenças em curso envolve de um lado o negro, geralmente escravo, que possui mobilidade e desenvoltura pelas ruas, e de outro o aparato policial, recém-criado para manter a ordem na capital e possivelmente o primeiro grupo a se preocupar em descrever sistematicamente o capoeira. Percebe-se que a direção desta elaboração, que busca gradativamente convencionalizar e prescrever a alteridade desse “outro”, acontece no sentido de associação do capoeira às infrações e ao perigo. A própria suspeita de estar armado parece servir como critério para a denominação do capoeira. Assim, o abandono de certos detalhes em função de rotina e hábitos já arraigados por parte do aparato policial indica os jogos de poder nas relações sociais travadas nesse contexto. O enfraquecimento de sentido do termo capoeira enquanto uma manifestação, “jogando capoeira”, para a designação de um tipo social, “o capoeira”,

demonstra que a preocupação policial não incide tanto em tentar compreender a prática da capoeiragem em si, mas sim em saber e identificar quem são os sujeitos que a praticam.

Nesse breve percurso é dado o primeiro passo na identificação da dimensão afetiva em que as representações sociais desse personagem se assentam: o *temor* ligado ao negro, mais especificamente ao “negro capoeira”. Para ir adiante nas (re)construções dessa alteridade, torna-se importante a reflexão de alguns dos processos históricos localizados nesse contexto. Carlos Soares, ao citar o estudo de Elísio de Araújo, de 1898, fornece uma interessante pista no seu comentário sobre os atos do então intendente geral João Ignácio da Cunha:

Também se incumbiu da fiel execução do edital de 26 de novembro de 1821, que consistia no fechamento de açougues, tavernas e estabelecimentos congêneres às 10 horas da noite, sob pena de prisão. Nenhum benefício, porém, trouxe o emprego dessas medidas, porque meses depois baixava Clemente Ferreira França uma portaria (de 8/12/1823) ordenando ao brigadeiro chefe do corpo de Polícia que fizesse reforçar a patrulha nos largos e praças da cidade, de sorte a evitar o ajuntamento de negros capoeiras, acostumados a fazerem desordens, e bem assim que o conselheiro intendente-geral de polícia tomasse por sua vez as mais enérgicas providências, a fim de serem punidos com o castigo de costume todos os que fossem apanhados a perturbar o sossego e a tranqüilidade pública. O rigorismo das penas em nada modificou o *modus vivendi* dos capoeiras. (SOARES, 2001, p. 39)

Nota-se que o novo fenômeno, com que a sociedade carioca está preocupada em lidar, são os agrupamentos de negros nas ruas, resultado principalmente da intensa circulação de escravos de ganho. O edital de 1821 claramente tem o intuito de limitar a circulação de negros pela cidade. Como não há boa iluminação na capital e os negros adquiriram conhecimento e acesso a grande parte das vielas e becos, o período noturno torna-se o privilegiado para as diversas manifestações por eles realizadas.

Nas redes sociais da capital, aos poucos delineadas, observa-se uma interpenetração espacial e social dos grupos dominados que, segundo Lessa (2000), tem as ruas, os chafarizes, os “cantos das nações” e os cortiços como principais pontos de encontro. Neste contexto, Soares (2001) aponta que os capoeiras possivelmente eram figuras de destaque tanto pelas qualida-

des marciais, como pelo companheirismo e liderança, consequência da desenvoltura com que andavam pela cidade. A polícia, por sua vez, vai se constituindo num grupo armado em permanente guerra com os sujeitos e grupos suspeitos: “O inimigo foi delineando seu rosto: ora escravos, ora ‘bandos de capoeiras’, ora ‘vagabundos’, ora aqueles que ‘tinham o atrevimento de ficar nas ruas após o toque de recolher’” (BICALHO, 2005, p. 41). O aparato policial e a forte repressão aparecem como os principais dispositivos criados na sociedade carioca para solucionar os problemas com os quais ela se vê confrontada. A questão nesse processo é entender como se articula a representação que o aparato policial tem de si, da sua atuação e função dentro da sociedade – produzidos na relação com a classe dominante – com a representação que faz desse “outro”, praticante da capoeiragem.

Negros capoeiras e polícia: negociando a diferença

Os percursos da alteridade auxiliam a pensar em como as representações sociais se movimentam e se recompõem. A história do “outro” e do “eu” se constituem numa construção recíproca que se desvela ao longo de situações históricas (ARRUDA, 2002). Os processos do pensamento social, segundo a teoria de Moscovici, nascem na esfera pública por um esforço coletivo. Lançar luz à alteridade do capoeira significa trazer localizações históricas que permitem articular posicionamentos e relações sociais sob as quais o termo capoeira passou a corresponder a um ou mais conjuntos de idéias comuns.

Em entrevista cedida a Nestor Capoeira (1992), Muniz Sodré comenta que no início do século XIX há o declínio das confrarias religiosas e os cultos negros passam a ser praticados abertamente e em seu próprio espaço - terreiros -, fazendo com que a comunidade branca e o Estado passem de uma posição de consentimento para a de repressão dessas manifestações.

As manifestações expressas pelos cativos e forros possuem forte comunicação entre si. É possível inferir que os negros capoeiras muitas vezes eram os mesmos negros do batuque e do Candomblé. Tal aproximação realçaria a oposição entre capoeiras e policiais: “A feitiçaria, como recurso para lidar com o sobrenatural e os azares da escravidão, crescia furtivamente, para receio das autoridades policiais e eclesíásticas que lutavam para eliminar estas heresias” (SOARES, 2001, p. 78).

Outro fator destacado pelos estudiosos (ENDERS, 2002; MOURA, 1995; SOARES, 2001), diz respeito ao “medo branco da revolta negra”. Durante a primeira metade do século XIX, principalmente em torno do

período de abdicação de D. Pedro I, 1831, e o golpe da maioria de D. Pedro II, 1840, ocorrem no Brasil uma série de revoltas camponesas, mobilizadas principalmente pela extensa população negra. Nesse período de império sem imperador, governado na maioria por latifundiários, podem-se destacar as revoltas da Balaiada, Sabinada, Farroupilha e Praieira. Contudo, a de maior respaldo sem dúvida foi a dos Malês, em 1835, quando um levante organizado por negros islâmicos, abala a cidade de Salvador. Assim, Moura (1995, p. 31) relata: “a Assembléia Provincial do Rio de Janeiro chega a pedir em 1835 que se impeça o desembarque de escravos da Bahia e principalmente de libertos de qualquer estado na capital, já que esses foram considerados fomentadores de revoltas”.

Os capoeiras, pelo destaque alcançado na comunidade escrava do início do século, passam a chamar a atenção das autoridades públicas. Todavia, o contato entre a parcela abastada da sociedade e o capoeira é também o contato entre diferentes modos de ser e de pensar. Por um lado, há um modo de vida em fase de transição de uma sociedade tradicional e colonial para uma sociedade urbana, independente e consumidora de novos valores europeus. Por outro lado, há uma experiência regulada pela condição escrava, ora de conflito, ora de apoio inter-étnico, que procura nos novos espaços urbanos aumentar as vias de sociabilidade e experimentação da cultura e ritos africanos. Como o primeiro grupo conseguiria entender esse “outro”, ao mesmo tempo peça chave para a economia, mas também possuidor de modos e saberes tão estranhos?

A negociação da diferença é um lugar experimental, de difícil construção, na qual se inicia um laborioso processo de elaboração (ARRUDA, 2002). A prática que os capoeiras construíram regida e pautada por necessidades e valores inexoráveis a suas condições de vida, mas compreendida pelo restante da sociedade principalmente por meio dos valores e tintas dos decretos policiais, foi figurada como exemplo prototípico das desordens e barbárie que o negro pode causar nos espaços públicos, devendo ser peremptoriamente combatidas.

O Rio se torna a capital brasileira, na qual a falta de planejamento político e econômico não pode deixar suas marcas de forma tão aparente. A polícia junto à sociedade e seus códigos compartilhados sobre o negro, constrói e ratifica, ao longo de uma cadeia de acontecimentos - como o aumento da população escrava, o domínio das ruas pelos negros e suas culturas “hereges”, a eminente possibilidade de revolta negra e os incidentes com capoeiras finalizados em desordens e/ou morte - a compreensão sobre os capoeiras como desordeiros e criminosos.

A diversidade e ambivalência na representação do capoeira

Soares (2001) destaca que, além do caráter violento de disputa e acerto de desavenças com os grupos rivais e a polícia, a capoeiragem possuía como característica o apoio mútuo, tal como as confrarias de negros. Sua manifestação estaria ligada às opções de divertimento e solidariedade cravadas nas redes subterrâneas da cidade. Frente à sociedade consumidora de valores europeus, a capoeira possuía o valor da troca e do companheirismo entre os marginalizados, acarretando, nesse sentido, a progressiva participação de libertos, mestiços e brancos em seu universo.

No século XIX, Roberto Moura (1995) aponta que com a manutenção do fluxo escravagista para o Rio de Janeiro, antigos segmentos populares da sociedade vindos ainda da colônia e imigrantes europeus recém-chegados são confrontados com um processo de proletarização nas cidades que só absorve alguns, enquanto muitos são condenados à marginalidade. Negros alforriados e mestiços pobres compartilharam com brancos não proprietários o mesmo destino de vassalagem junto à grande propriedade, não raro exercendo os mesmos lugares sociais dentro do universo da miserabilidade.

Portanto, não é de se estranhar que a presença da capoeiragem chamasse a atenção também de mestiços e brancos. Na disputa por brechas de trabalho, a filiação aos grupos de capoeira podia ser de grande valia para conseguir seu espaço na inflamada capital urbanizada.

Além da disputa por brechas de atividades econômicas, a gradativa presença de imigrantes acarreta a assimilação de novos elementos à prática da capoeiragem, como a assimilação do uso da navalha, arma que se tornará símbolo da capoeira carioca do final do século XIX. Nesse contexto, as maltas de capoeira ganham evidência. Elas vão significar ajuntamentos, grupos organizados que reuniam negros cativos, libertos e forros, assim como brancos e mestiços com um sistema específico de linguagens e gestos corporais. As maltas possuíam cores de roupa, cortes de cabelo, tipos de chapéu e maneira de usá-los que as distinguiam entre si (SOARES, 1994). Elas se dividiam por freguesia e eram responsáveis tanto por disputas entre seus grupos como por resistências às ações da polícia frente aos ambulantes e às moradias ilegais, havendo capoeiras famosos por defenderem seus cortiços (LESSA, 2000).

A condição dos negros nos anos de 1800 ocasionou novas possibilidades de convivência também com os brancos da elite, permitindo certa mestiçagem de costumes na capital. O sincretismo religioso por parte dos negros e as simpatias por parte dos brancos são exemplos desse processo.

As atividades domésticas criaram uma espécie de comunicação religiosa inter-racial que no “escondido” poderia permitir práticas mágicas para as demandas amorosas, de saúde e de dinheiro. Mediadas na intimidade do lar, a condição para a aceitação dessas práticas era sua invisibilidade, era o exercício de “camuflar” as trocas e fazer com que elas não atingissem a esfera pública: “o que não podia acontecer era transformar o invisível em visível” (CASTRO, 2005, p. 70).

Observa-se a ambivalência das relações entre parte da sociedade e os negros. No silêncio das representações sobre a negritude e suas culturas, encontram-se laços escondidos, inscritos nas entrelinhas da produção de hábitos e costumes. No campo do discurso público, torna-se hegemônica a representação de inferioridade e repulsa moral, mas no campo dos fazeres acobertados, outras representações e posturas clandestinas e dissimuladas são postas em jogo (CASTRO, 2005). A capoeiragem é notória nessa relação.

Os capoeiras de sucesso tendiam a se converter em guarda-costas, braços desarmados dos poderosos e leões-de-chácara de estabelecimentos comerciais. Para Lessa, ao perceber como ameaçadoras as manifestações culturais provenientes do ambiente marginal, a política formal tenta reprimi-las. Porém, a proximidade dos heterogêneos informa os méritos destas manifestações para a elite, que começa a desfrutá-las: “a despeito da polícia, a população da cidade consultava as ‘religiões ameaçadoras’ e utilizava o serviço dos capoeiras” (LESSA, 2000, p. 180).

No período anterior à proclamação da República, a destreza dos capoeiras serviu as forças armadas, com destaque na Guerra do Paraguai. Sob o Império, a Guarda Negra, composta principalmente por capoeiras, esteve diretamente voltada para o confronto e dispersão de movimentos republicanos - o que acentua o desagrado dos que iriam assumir o poder. Até a polícia usufruiu das ações dos capoeiras, ora como integrantes, ora como aliados, e inclusive como alcaguetes dos companheiros.

Portanto, a construção de representações hegemônicas constituiu-se num jogo de forças físicas e simbólicas. O agenciamento de sentimentos ambíguos, provocados pela presença do “estranho” se processa com o cancelamento de certas características em favor de outras. “É nesse desenho que se estabelece uma nova geografia simbólica e emergem os perfis dos personagens em presença” (ARRUDA, 2002, p. 25).

Na complexidade das relações em que se inserem os capoeiras é a posição e o vínculo entre os marginalizados que dará a cor de sua representação nos meios oficiais. Reis (2000) afirma que conforme o final do século XIX

se aproxima, a capoeiragem passa a ser o símbolo do mal a ser extirpado da sociedade brasileira, alimentando sua posição de obstáculo ao “progresso”. Nesse período, observa-se a construção de representações sociais em que, “para além da simples ameaça física ao cidadão, a capoeira surge como ameaça moral à nação brasileira, já que as ‘hordas selvagens de capoeiras’ fizeram uma ‘mancha na civilização’” (REIS, 2000, p. 56).

Ao agregar boa parte da população pobre, a capoeiragem vai segmentando ao seu redor os discursos vinculados à miséria, mobilizados pelo temor e pela repulsa. Imersas nessa condensação estão as posturas e práticas criadas pela sociedade para lidar com o processo que ela mesmo ajudou a financiar o grande contingente negro, estendido aos mestiços e aos brancos não-proprietários, que não foram absorvidos pelas oportunidades de trabalho e que insistiam em deflagrar no cotidiano cosmopolita possibilidades de ser e viver distintas daquelas situadas sob o conceito de civilização.

Ao se debruçar sobre a constituição da alteridade radical, na qual o “outro” é expulso do espaço intersubjetivo, ou seja, “foge ao campo das formas de sociabilidade”, Jodelet (2002, p. 58), comenta que ela pode ter duas facetas: uma social, que lembraria a necessidade de purificar o corpo social, protegendo-o de toda suposta “promiscuidade”, de toda mestiçagem tida como risco de invasão; outra teórica, de representações e teorias racionalizadas por intelectuais, que organizam afetos cuja forma obsessiva e irracional conduz à elaboração de estereótipos. Opera-se deste modo um racismo auto-referencial, cujos termos estabelecem a superioridade hierárquica do racista, que é frequentemente detentor do poder. Esse processo se organiza “em torno de uma irredutibilidade das diferenças culturais; em substituição à hereditariedade biológica, a cultura se encontra, assim, naturalizada, na medida em que fecha os indivíduos e os grupos numa determinação genealógica” (*Ibid.*, p. 59).

O capoeira pensado como vadio, vagabundo e criminoso, numa alteridade radical que justifica ações de repressão, ganha terreno nos debates públicos e políticos deste período. A alteridade radical, que rompe qualquer laço de identificação, abre uma profunda lacuna entre o “eu” que representa - polícia, jornais e grupos dominantes - e o “outro” que é representado - negros e outros grupos marginalizados.

Segundo Joffe (2003, p. 317), “quando ocorrem mudanças ameaçadoras no ambiente social, as representações da mudança servem para dar às pessoas um sentimento de controle da situação potencialmente incontrollável”. Como foi objetivado com contornos definidos, o capoeira tornou-se um tipo social no qual se agregavam características de repúdio. Diante

da crescente desigualdade encontrada no Rio de Janeiro, a alteridade do capoeira serve de “bode expiatório” para os problemas enfrentados na capital brasileira durante o século XIX. Ao projetar a fonte das mazelas e arbitrariedades no capoeira e outros miseráveis - demonizado, selvagem e imoral - o restante da sociedade garante o consumo de sua pureza e das boas noites de sono.

Repressão e teorias evolucionistas na era republicana: naturalizando a alteridade radical do capoeira

Em 13 de maio de 1888 aboliu-se a escravidão no Brasil, em 1889 proclamou-se a República e já em 1890, a capoeiragem foi colocada no Código Penal como atividade proibida por lei. O artigo 402 do capítulo XIII – Dos vadios e Capoeiras - implica prisão de 2 a 6 meses daquele que fizer “nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e de destreza corporal conhecida pela denominação de capoeiragem” (*apud* Lopes, 1999, p. 46).

Ao referir-se à relação que as autoridades policiais mantinham com os capoeiras na instalação da República, Enders (2002) diz que a implicação dos capoeiras na repressão política explica o “ódio inexpriatível” que as autoridades republicanas lhes direcionavam em suas demandas: “Em 1890, João Batista Sampaio Ferraz, recebe do governo provisório a missão de acabar com esse perigo. A capoeira e seus bandos são sistematicamente aniquilados e seus membros enviados para longínquas colônias penitenciárias” (ENDERS, 2002, p. 205).

Corroborando Jodelet (1984), Rapport e Overing (2000) apontam que em todos os sistemas nos quais ocorre a alteridade há um jogo interativo entre os princípios de inclusão e exclusão. Segundo os autores, a ideologia de exclusão, que ganha fôlego na linguagem popular do evolucionismo, tem a construção do “outro” vinculada a um projeto de inferiorização, que por sua vez, justifica as medidas de repressão.

O nascimento da República se constitui sob o signo da ordem pública, herdeira de concepções político-filosóficas de cunho evolucionista que naturalizavam o social. Todavia, “a busca de instituições de gestão científica do protesto e da miséria nesse período esbarra de pronto na onipresença da polícia” (PATTO, 1999, p. 171). Sob a alegação de que estavam em jogo interesses da nação, o Estado brasileiro primeiro-republicano não agia com “sutileza” disciplinadora para garantir a ordem pública. Ao contrário, “os donos do poder não hesitaram em valer-se, até a náusea, da violência física para imobilizar os indesejáveis” (*loc. cit.*). A segurança pública reclamada

pelos chefes da polícia durante o Império é posta em evidência na República Velha.

O desconforto diante da concentração de corpos e atividades suspeitos e degradantes foi neutralizado pelas concepções científicas. No bojo das discussões higienistas, criminalizar o capoeira tanto tinha função protetora, como expressava uma sintonia com representações hegemônicas, construídas desde meados do século XIX. Na virada para o século XX, num Rio de Janeiro com a população em torno de 522 mil habitantes, os cortiços tornam-se a residência padrão do homem livre e pobre. Lessa (2000) alerta que já em 1869 eles seriam 3% dos prédios da cidade e forneciam abrigo a mais de 10% da população. Estadia dos capoeiras, desde o início, os cortiços foram definidos como focos de irradiação das epidemias e enfermidades, havendo sucessivas medidas para a sua extinção.

O processo de alteridade radical finda o capoeira carioca num jogo de exclusão global. No plano físico, sua moradia é derrubada e seu corpo violentamente reprimido. No plano simbólico, seus sentidos emergem como uma doença moral, mancha na civilização a ser limpa. Embora não desapareça por completo, a ação dos capoeiras, tão viva ao longo do século XIX, sai progressivamente de cena nas ruas do Rio de Janeiro.

Virada paradigmática: o popular e a formação nacional

A virada do século é localizada historicamente pelo vigor do pensamento moderno e pela aposta na ciência como cimento da organização racional do social. Os corpos e suas produções haveriam de se submeter à disciplina e à obediência das novas tecnologias e sistemas morais para que se alcançasse o almejado progresso civil e moral brasileiro (CATENACCI, 2001). Sofrendo influências de estudos das manifestações tradicionais, principalmente as realizadas por românticos alemães, intelectuais brasileiros iniciam uma busca “científica” para o entendimento de como a miscigenação ocorrida no Brasil interferiria na sua formação civilizatória.

A preocupação central neste período é quanto à plausibilidade da nação, tendo como base as teorias européias do evolucionismo social, particularmente aquelas referentes ao determinismo racial. Prevalcia na *sciencia* brasileira da época uma visão pessimista que responsabilizava, sobretudo, a mestiçagem pela degeneração dos brasileiros (REIS, 2000). Tratava-se de aferir os limites que a raça negra, em virtude de sua suposta inferioridade biológica e consequente incapacidade de adaptação à civilização, impunha

ao desenvolvimento do país. Todavia, tornando-se tema central da intelectualidade da virada do século, a mestiçagem caracteriza-se como a principal resposta para a questão da identidade nacional: “quem somos nós?”.

Silvio Romero, grande destaque entre os folcloristas brasileiros, utiliza-se da teoria da seleção natural de Darwin para afirmar que, pela lei da adaptação, as raças tenderiam a modificar-se no mestiço, formando um tipo em que predominaria o branco. Catenacci (2001, p. 30) comenta que Romero vê no mestiço “se não um agente transformador no presente, pelo menos um projeto para o futuro”. Nesse sentido, a formação de uma civilização modelada pelo branqueamento futuro vence o pessimismo da inferioridade biológica que assolaria o brasileiro e inscreve as transformações nacionais no âmbito do progresso.

O otimismo quanto ao desenvolvimento da nação abre outra direção para os estudos dos intelectuais. Por acreditar no processo de branqueamento pela miscigenação, estes autores encaram a urgente necessidade de registrar as manifestações populares que, segundo eles, se degradariam e/ou desapareceriam com a modernidade. Os estudos aqui personificados sob a figura de Romero procuraram indicar o corpo das tradições nacionais, formado pela relação entre brancos, negros e indígenas, tendo o mestiço como agente transformador e as três raças, principalmente a branca, como agente criador (CATENACCI, 2001). Assim, a contribuição dos primeiros estudos folclóricos no Brasil foi a de conferir visibilidade à questão do popular.

Novo olhar no Estado Novo: os capoeiras e os intelectuais

A década de 1930 é marcada pelo deslocamento do paradigma de raça para o de cultura. O estado republicano se consolida e a ditadura inicia a propaganda da identidade nacional brasileira. O paradigma culturalista emergente, segundo Vassallo (2003), possui como característica a classificação das expressões culturais em termos de pureza e de degradação. A suposta essência da brasilidade seria expressa pelas manifestações consideradas autênticas, ao passo que o sincretismo de outras refletiriam a degradação das culturas populares pelos processos de urbanização e industrialização. O folclore passa a ser considerado o lugar de excelência da cordialidade e o exemplo vivo da harmonia entre as raças.

Nesse contexto, inicia-se um processo no qual a visão dos capoeiras e malandros - então associada à vadiagem, criminalidade, prostituição e outros - são descentralizados e progressivamente recebem a notabilidade de esperteza e ludicidade do povo brasileiro. A mestiçagem se corporifica

como especificidade brasileira e a capoeiragem, higienizada, é objetivada como *gymnastica brasileira* por excelência (REIS, 2000). A alteridade do capoeira ganha novos terrenos simbólicos e aos poucos as fronteiras entre a do criminoso caçado e a do legítimo representante nacional vão se tornando mais fluidas. Contudo, vale observar alguns dos vetores atuantes nesse processo.

A capoeiragem basicamente marcada pela presença de negros, mestiços e brancos pobres, começa a passar pelo que Reis (2000) denomina “embranquecimento social e simbólico”. A autora utiliza o conceito de invenção da tradição, do historiador Eric Hobsbawm, ao tratar do “passado glorioso” dos brancos na capoeira, produzido por intelectuais da época. Os mesmos pressupostos teóricos do determinismo racial, agora sob nova roupagem, enfatizam a ginástica como fator de regeneração e purificação da raça, fazendo atuar a limpeza social, agora, no âmbito da cultura. Com o deslocamento paradigmático, a prática da capoeiragem antes pensada pelas características étnicas e raciais agora é pensada enquanto cultura componente da identidade brasileira.

A mudança dos significados sociais na virada de século pode ser compreendida como uma gradativa civilização da capoeiragem e do capoeira, isto é, uma sucessiva renúncia às suas origens étnicas negras e progressiva transformação em uma prática mestiça e de ginástica nacional. Se a alteridade do capoeira ganha outros terrenos, o mesmo não acontece com os negros e marginalizados. Ocorre, sim, uma mudança de composição: o capoeira do esporte nacional, que é incorporado pela sociedade, é o mestiço, e a capoeiragem, que é símbolo da harmonia entre raças, é a manifestação que historicamente teve a presença marcante de brancos. Após um século de associação à prática criminosa, inicia-se um laborioso trabalho para a mudança de representação, agora positivada, em torno do capoeira, em função de desígnios políticos do projeto nacional.

Têm-se, então, as condições sociais em que é proposta a mudança mais marcante no tocante à alteridade do capoeira: a passagem de uma alteridade radical para uma flexível, de uma alteridade de fora para uma de dentro (JODELET, 1998). Visto que a construção do “outro” implica práticas de inclusão e exclusão, inicia-se uma inclusão simbólica do capoeira na identidade nacional, enquanto se exclui parte dos elementos que o vinculam à trajetória e ao trato social do negro. Se durante o século XIX houve uma densa clivagem pautada no paradigma de raças entre o “eu” (branco, higienizado e puro) e o “outro” (negro, pobre, imoral e estranho), agora

o “eu” e o “outro” começam a fazer parte, no âmbito da cultura, de um mesmo grupo, o “grupo do brasileiro”. A alteridade que antes se sustentava em uma oposição total, agora disputa terreno com a que seleciona e figura a relação com o capoeira em uma integração cultural.

Esse processo se assemelha ao que Moscovici (2003, p. 312) denomina *Kulturkampf* - lutas culturais, oposição entre diferentes modos de pensar emergentes quando uma nova idéia penetra a esfera pública. O autor se refere ao drama implicado no processo de transformação do conhecimento. Num primeiro estágio dessa oposição, o entendimento sobre a capoeiragem pode ser ancorado em várias esferas de sentido, indo desde a vadiagem e selvageria à ludicidade, harmonia entre raças e esporte nacional. Selecionando estes últimos, o fenômeno é investido por um novo sentido específico. Então, tem início uma gama de conexões para que este sentido particularizado possa adquirir um significado novo e global e, enfim, concorrer para uma nova formação representacional hegemônica.

Para empregar o “otimismo” no projeto nacional tornou-se necessário uma ruptura com os antigos campos de sentidos em que as manifestações populares se ancoravam. Contudo, não basta apenas haver uma nova produção pelos intelectuais para que uma representação ganhe vida na esfera pública, faz-se necessário uma boa ligação com o fluxo representacional que está circulando no meio social. É neste sentido que Arruda (2002, p. 39) conclui: “não basta traduzir idéias para a realidade que se deseja modificar. É preciso que elas encontrem um gancho no acervo emocional e cognitivo existente. A instituição imaginária da sociedade é tecido que demanda bom tear e finos tecelões”.

A base “científica” promotora do branqueamento futuro é acionada e o otimismo frente ao eminente progresso da civilização brasileira passa a mobilizar os adeptos da nova ordem. Em meio a inflamados discursos, gritam os mais entusiasmados: o Brasil tem jeito!

A velocidade e intensidade com que esse novo campo representacional - capoeira mestiço e higienizado, integrante do corpo nacional - entra nas conversações do dia-a-dia possuem como indicadores o processo político e cultural, no qual a veiculação dos grupos hegemônicos atravessa com maior intensidade o mundo dos meios de comunicação, adquirindo maior visibilidade e influência. Gina Philogène (1999), que estudou os processos de produção e transformação da representação social do *black* para o *african american* nos Estados Unidos, comenta que um processo de inovação só é relevante quando compreendido como um fenômeno social capaz de

mudar o que as pessoas vêem. A autora comenta que para a mudança não se restringir apenas a uma nomenclatura ou descrição discursiva, deve haver uma reapresentação do fenômeno capaz de mobilizar as relações sociais do dia-a-dia. No caso, essa reapresentação nasce na do popular na sociedade brasileira. O capoeira antes distante, fechado em circuito marginalizado, agora é trazido na cultura e nas veias do brasileiro. A objetivação então majoritária sobre o capoeira sofre uma crise e o movimento dos intelectuais para influenciar a maneira como a sociedade vê essa manifestação começa a passar pela tensão entre tradição e modernidade.

A autenticidade e outros fatores históricos: o deslocamento para a Bahia

A renovação dos projetos políticos, culturais e sociais desencadeou a procura pelas matrizes da formação da identidade brasileira que só seria encontrada em manifestações “autênticas” e “tradicionais”. No primeiro e segundo quartos do século XX, antropólogos e folcloristas passam a procurar e registrar as manifestações populares antes que elas sofressem o que eles entendiam como um processo de degeneração pela modernidade. Assim, uma visão dicotômica entre tradição e modernidade faz com que os intelectuais busquem as manifestações mais autênticas em regiões onde o processo de modernização não haveria exercido tanta influência.

Vassallo (2003) comenta que o sudeste, representado principalmente pelo Rio de Janeiro, então capital nacional, teria sido a região à qual os intelectuais conferiram maior grau de transformação pelos processos da modernidade. Visão diferente da que tinham sobre o nordeste, pouco modernizado e com fortes traços coloniais e rurais. É desta forma que a Bahia, como antigo polo de concentração negra, torna-se o local predileto dos pesquisadores. A autora defende que essa dicotomia tem repercussão direta sobre o estudo da capoeiragem, pois a Bahia se torna o *locus* da capoeira considerada mais pura, enquanto a manifestação encontrada no Rio de Janeiro se apaga progressivamente na memória nacional.

Integrada ao domínio do folclore, a capoeiragem deixa de ser associada à atuações criminosas e começa a ser descrita como um grande ritual, de modo semelhante ao acontecido com o Candomblé. Nos trabalhos emergentes desse período, a capoeira sofre um processo de pacificação, no qual seus aspectos lúdicos são valorizados. Vassallo (2003) considera que o autor mais representativo dessa mudança de paradigma analítico seria Édson Carneiro, que, buscando proteger a capoeiragem e outras mani-

festações da cultura popular da descaracterização, procura manter laços estreitos e personalizados com os representantes das tradições populares.

O caráter de afirmação pessoal, de arma de sobrevivência, que a capoeira assumiu no Rio de Janeiro, e mais tarde no Recife, não chegou a se pronunciar na Bahia. Parece, mesmo, que a forma de capoeira ali existente, que não passa de uma diversão, de uma competição amistosa, está mais próxima de suas origens. A lentidão do ritmo do progresso na província, sem grandes comoções sociais, não modificou a situação relativa das classes, nem deu nova fisionomia à vida urbana. (CARNEIRO *apud* VASSALLO, 2003, p. 5)

A “lentidão do progresso” constituiria, para estudiosos da época, a condição inexorável da pureza da capoeira baiana, fato que não poderia ser observado no Rio de Janeiro, palco das transformações urbanas do Brasil no século precedente. No bojo desta discussão, Vassallo enaltece as relações entre os intelectuais e os capoeiras no tocante aos discursos de preservação da ancestralidade, lançando luz sobre as intensas relações operadas entre eles. Contudo, o presente artigo intenta trazer outros fatores que influenciaram esse deslocamento, visando responder a seguinte questão: o capoeira carioca, componente das maltas, capanga político, aliado de práticas subversivas, de modo de ser e viver intrínseco ao universo marginalizado século XIX, é tão diferente do capoeira baiano das primeiras décadas do século XX?

A alteridade radical do capoeira, pintada inicialmente pelo aparato policial, tornou-se um consenso social que culminou numa forte repressão física e simbólica do capoeira. Para que ela se processasse foi necessária a produção e seleção daquelas informações que respaldassem a violência e a atitude imoral do capoeira em terras cariocas. Todavia, por mais que Edson Carneiro tenha defendido a amistosa e lúdica capoeiragem baiana, há levantamentos historiográficos e relatos de mestres que demonstram a truculenta dinâmica da ação dos capoeiras na Bahia.

Dias (2006) afirma que a capoeiragem baiana do início do século XX se encontra presente no mundo da festa, da brincadeira, nos intervalos do trabalho, no universo da valentia, nas disputas por mulher, na campanha, na marujada e até mesmo na polícia. A autora ressalva que o fato de possuírem ofício não significava que não eram desordeiros, pois como pode ser visto em sua pesquisa, “a maioria deles vivia no mundo das ruas, batia tambor, fazia barulho, e algumas vezes até matavam, em síntese,

transgredia os padrões e as regras da ordem pública” (DIAS, 2006, p. 12).

Josivaldo Pires de Oliveira (2005) que estuda a capoeiragem em Salvador no período entre 1912 e 1937 apresenta as várias imbricações entre os capoeiras e o universo da rua, o que envolve disputas com polícia e domínio de territórios. O autor também discute importantes informações presentes nos manuscritos de Pastinha (1988) e Noronha (1993). Os relatos dos mestres revelam a presença de vários capoeiras “valentões”, responsáveis por “desordens” e “arruaças”. Assim, a representação social elaborada pelos intelectuais apresenta processos de objetivação e ancoragem, que selecionam e reduzem aspectos do fenômeno em função do que se quer evidenciar.

Outro fator que se mostrou interessante no estudo de Dias e Oliveira foi a dificuldade relatada em encontrar documentos com referência explícita aos capoeiras na Bahia, diferente da abundante gama de informações situadas no Rio. Enquanto na capital carioca, por meio das notícias e documentos policiais sobre os capoeiras, tornou-se possível traçar o panorama dos subterrâneos marginais da cidade. Em Salvador é por meio do universo marginal que se tenta encontrar os capoeiras.

Há de se destacar que não existe intenção aqui de qualquer inferência sobre a quantidade de capoeiras nas cidades, ou de um suposto grau de importância da prática em cada capital. O indício que se desvela é que o termo “capoeira”, enquanto designação de um tipo social, foi mais evidente no Rio do que em Salvador. Portanto, destaca-se que o fenômeno favorecedor da ancoragem lúdica na Bahia se deve ao fato das representações em torno do tipo social “capoeira” não ter se difundido em terras soteropolitanas como nas cariocas. Nesta última, a intensidade da circulação possibilitou a construção de uma alteridade radical e a constituição do capoeira como bode expiatório para as ações políticas e repressoras, enquanto em Salvador, apesar da repressão e dos confrontos com a polícia, a objetivação do capoeira como transgressor da ordem não obteve tamanha propagação.

Outro fator que se destaca é a presença da capoeira nos festejos populares, como os listados por Oliveira (2005): “Cheganças”, “A festa do Espírito Santo”, “A Romaria dos jangadeiros” e “A lavagem do Bonfim”. Segundo Pedro Abib (2004), as chamadas “festas de largos” se constituíam num dos palcos privilegiados em que a capoeira baiana se mostrava e se desenvolvia, fornecendo uma contínua fresta para a manutenção da capoeiragem no contexto repressor:

As festas de largo foram espaços importantes de desenvolvimento e de popularização da capoeira baiana, bem como de valorização e reconhecimento público de grandes nomes da capoeira, que passaram a fazer parte do imaginário popular da cidade de Salvador. (Abib, 2004, p. 146)

Tendo visto alguns dos aspectos considerados importantes para o deslocamento da atenção para Salvador, descrevem-se aqui dois processos de peso decisivo para a eleição da memória da capoeiragem baiana por parte de intelectuais e capoeiras: a criação da capoeira Regional por mestre Bimba e movimento de preservação da capoeira Angola por mestre Pastinha.

Mestre Pastinha e Mestre Bimba: reconstruindo a capoeiragem

No início do século XX ocorrem as primeiras tentativas no Rio de Janeiro de legitimar a capoeira como esporte nacional (SOARES, 2001; REIS, 2000). A capoeiragem, ainda como crime previsto no código penal, recebe investimentos representacionais de letrados para que definitivamente saia dos trâmites da criminalidade e assuma a posição de ginástica brasileira. Todavia, será por meio de um negro baiano, analfabeto, que a capoeira irá fortalecer sua descriminalização e esportização.

No contexto delineado, as manifestações populares deixam de ser simbolizadas pela posição transgressora e passam progressivamente a se “pacificar” pelo investimento ritualístico de suas práticas. É nesse ambiente que em 1934, em ato presidencial, Getúlio Vargas retira a capoeira e outras manifestações como o Candomblé do Código Penal brasileiro. Contudo, este ato mostra-se um recurso político para aumentar o controle governamental sobre esses cultos, na medida em que determina que sejam realizados fora da rua, em recinto fechado e somente com alvará de instalação (CAPOEIRA, 2000).

Atento às modificações sociais em que o ideal mestiço e a defesa da capoeira como “legítimo esporte brasileiro” estão atuantes, Manoel dos Reis Machado, conhecido popularmente como mestre Bimba, cria uma nova modalidade de capoeira. Insatisfeito com a eficiência dos golpes, desenvolve uma sistematização da capoeiragem - que inclui seqüências de ensino, sistema hierárquico, regulamento para competições, graduação de alunos e a incorporação de elementos de outras modalidades esportivas - no intuito de torná-la, em sua palavras, “mais combativa” (REGO, 1968). Mestre Bimba foi o primeiro capoeira a conseguir um alvará de licença, em

1937, para sua academia de Luta Regional Baiana, depois conhecida como Capoeira Regional.

Entretanto, a aceitação dessa nova modalidade esportiva não foi consenso entre os capoeiras. Surge um movimento de oposição liderado por Vicente Ferreira Pastinha, o mestre Pastinha, defendendo o resgate da ancestralidade africana da capoeira, que, por sua vez, recebeu o nome de Capoeira Angola. Ao contrário do pragmatismo eficiente de mestre Bimba, Pastinha defende uma filosofia para a prática da capoeira baseada numa estética de jogo que continua, em suas palavras, “um certo misticismo, lealdade com os companheiros de jogo e obediência absoluta às regras que o presidem” (PASTINHA, 1988).

A distinção entre capoeira angola e regional inaugurada no final da década de 1930 marca uma profunda bifurcação no entendimento e na prática da capoeiragem, tanto entre intelectuais como entre capoeiras, que persiste até os dias atuais. Da mesma maneira, a trajetória e os valores difundidos pelos mestres Bimba e Pastinha constituem as principais fontes de entendimento dessas modalidades. Isso significa dizer que as representações acerca do capoeira passam a remeter ao debate sobre Angola e Regional e aos fatores daí recorrentes. A sua alteridade, a partir desse momento, ganha cores por meio da história da origem, da valorização ou não da ancestralidade e da assimilação ou não dos ideais esportivos presentes na referida época.

É importante perceber as imbricações com os níveis institucionais formais, como um dos fatores fundamentais para a emergência de Bimba. Por meio de relações com “gente de fino trato”, mestre Bimba obteve apoio do Estado, chegando a apresentar-se, juntamente com seus alunos, para o então presidente Getúlio Vargas (VIEIRA, 1998). Nesse sentido, o surgimento da capoeira Regional foi e ainda é considerado por muitos, como um processo de descaracterização da autêntica capoeira. Um exemplo dessa perspectiva é o trabalho de Frigerio (1989). O autor aponta a capoeira Regional como “menos tradicional” e mais “branca”, e assemelha o sincretismo dessa modalidade com o experimentado na Umbanda, sendo a capoeira Angola próxima do processo do Candomblé, “mais fiel às suas raízes”.

Outro exemplo pode ser encontrado no livro *O jogo da Capoeira*, de 1951, que consta com ilustrações e texto do artista plástico Carybé. No livro, a capoeira aparece como vinda da África, junto aos escravos transportados “no bôjo de pau dos veleiros”. Contudo, o que chama a atenção é a passagem da oitava página do livro, na qual cita nomes de capoeiras baianos:

Mestres muitos houve e há na Bahia: Pantalona, Zé Douó, Sessenta, Manuel Querido de Deus, Zé Quebra Ferro, Gazolinha, Bilusca, Chico Porreta, Cazumbá que era açougueiro e só cortava carne de boi de fraque e pistola ao cinto [...] e dos atuais Pastinha, Onça Preta, Reginaldo, Valde-
mar, Juvenal e Mestre Bimba, que é tido como uma espécie de Lutero da capoeira, porque introduziu modificações na tradicional Angola. (CARYBÉ, 1951) (grifo nosso)

Nos dois trabalhos mencionados antes, temos a comparação de Bimba e da capoeira Regional com expoentes conhecidos pela reelaboração de manifestações tradicionais consequentes da incorporação de novos elementos. Isso remonta ao contexto intelectual, no qual as manifestações tinham seu valor medido pelo grau de “pureza” e “autenticidade”. Nesse contexto, o capoeira regional passa a representar, para os intelectuais da época, o capoeira esportivizado, que prima pela agilidade e eficiência em detrimento da ancestralidade africana; símbolo do embranquecimento moral da capoeira e das relações de transformação da cultura popular diante da nova realidade social.

Essa leitura pode ser encontrada no discurso de capoeiras até os dias de hoje, entretanto, demonstra-se reducionista e superficial. Resgatando a obra de Fred Abreu, Abib (2004) comenta que o registro da academia de Bimba – negro alto, Ogan, criado dentro do Candomblé - sob o nome de Centro de Cultura Física Regional, diz respeito apenas a uma estratégia que visava aproveitar o contexto intelectual para conseguir desenvolver a capoeira Regional. Abib aponta que mestre Bimba pode ser visto como uma grande liderança que articulou um importante processo de luta pelo reconhecimento e respeito das tradições afro-brasileiras.

A própria questão da assimilação, defendida por capoeiras e pesquisadores (ver Reis, 2000; Rego 1968), de golpes de outras modalidades, como o savate, karatê e judô é controversa. Alguns dos discípulos diretos de Bimba, como o mestre Itapoã, afirmam que as inovações dos golpes provinham do Batuque, manifestação em que o pai de Bimba era campeão. Em entrevista Itapoã rebate: “quem ensinou jiu-jítsu e savate ao mestre Bimba, para que ele pudesse ensiná-lo mais tarde?” (CAPOEIRA, 2000, p. 73).

De fato, reduzir a profícua atuação de mestre Bimba à assimilação ou não de golpes de outras lutas pode ocultar aspectos interessantes de sua biografia. Vale ressaltar a profunda admiração que o mestre desperta entre aqueles que o conheceram, como o ex-aluno e hoje conhecido pensador Muniz Sodré que a ele dedicou um livro:

O texto que se segue é um perfil do Mestre Bimba, a quem eu pude certa vez definir como uma das últimas grandes figuras do que se poderia chamar de ciclo heróico dos negros da Bahia (...) Para tanto, vali-me da memória, essa mesma a que também me referi como uma usina movida a sonhos, fantasmas e mitos, acentuando: *mythos*, segunda metade da linguagem, um dos teatros da produção inconsciente social, é a primeira tentativa para quem recorda Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba. (SODRÉ, 2002, p. 11)

Mestre Pastinha, por sua vez, negro franzino, de estatura mediana, filho de pai espanhol, é tido como representante por excelência da capoeira tradicional. Tendo aprendido quando garoto com um negro africano de nome Benedito, destaca em sua trajetória a defesa das origens africanas da capoeira: “Mestre Pastinha pensava que a ginga que aprendera desde criança provinha de uma mistura do batuque angolano e do Candomblé dos jejes com a dança dos caboclos da Bahia” (ASSUNÇÃO *et* MANSA, 2008; p. 16). O capoeira angoleiro passa então a ser símbolo da capoeiragem tradicional, pautada na preservação da ancestralidade africana e nos elementos lúdicos mais próximos aos rituais.

Porém, Vassallo (2003) relata que Pastinha, conhecido pela preservação dos elementos da antiga capoeiragem, também contribuiu para a modernização da manifestação, se apropriando de ideais presentes nas discussões dos intelectuais. A autora defende, por exemplo, que o termo “angola” pode ter sido influenciado pela obra de Edison Carneiro, o qual defendia que esta modalidade representaria a versão mais “pura” da capoeira. Essa concepção de assimilação se refletiria no nome da primeira academia fundada em 1941 por Pastinha, “Centro Esportivo de Capoeira Angola” que evidencia claramente a também apropriação de elementos ligados ao esporte.

Vassallo traz alguns dados com os quais procura demonstrar uma posição de Pastinha pouco tratada nos estudos sobre capoeira. Ela dá o exemplo de quando o mestre assinala com orgulho a burocratização e modernização que efetuou em sua academia. Nas palavras do próprio mestre Pastinha: “Eu registrei a capoeira, criei um estatuto, batizei, coloquei um Presidente no centro, que hoje é presidente na Assembléia, eu organizei a capoeira” (VASSALLO, 2003, p. 9). Outro exemplo é encontrado nos agradecimentos do livro publicado pelo mestre, em 1964, no qual Pastinha cita o nome de alguns “professores” e “doutores” que, segundo ele, contribuem positivamente para o desenvolvimento da sua escola (*op. cit.*, p. 10).

A autora comenta as íntimas relações travadas entre Pastinha, o escritor Jorge Amado e o artista plástico Carybé, que serviram de intermediação entre o mestre e outras camadas da sociedade, fazendo com que ele ficasse conhecido na sociedade mais abrangente.

Diferentemente de alguns discursos essencialistas, pode-se notar que a capoeira ensinada por Pastinha difere da capoeira que o antecede. A capoeira Angola também tem sua manifestação organizada no contexto da primeira metade do século XX. Elementos esportivos provenientes do debate intelectual, bem como de sua trajetória - Pastinha serviu à marinha e teve contato com outros esportes, como a esgrima - também foram reconstruídos em sua prática. Distinta da violenta capoeira carioca e até mesmo das situações que o próprio Pastinha e outros capoeiras baianos relatam em suas vivências, como perseguições e conflitos de luta, a capoeira Angola valoriza mais intensamente os aspectos lúdicos e de companheirismo.

Contudo, destaca-se que se, eventualmente, Pastinha utilizou desse conjunto representacional, ele o fez em virtude das mudanças sociais ocorridas em sua época. Como assinala Abib (2004), Pastinha transitou entre os diversos meios sociais como um caráter de aceitação e status social que não poderia ser ignorado. Na própria discussão proposta por Vassallo há o espaço para a dissimulação e ambigüidade das representações elaboradas por mestre Pastinha:

No começo é que foi bom, capoeira era luta mesmo, era briga mortal. Por isso é que não pode ser esporte [...] Para o capoeirista brigar, tem que dar golpe com força mortal. Por isso que agora se faz o jogo de capoeira à distância maior que o normal, mais lenta, para não acertar, para não matar ninguém. (Entrevista de mestre Pastinha ao Estado de São Paulo, 16 de novembro de 1969, *apud* VASSALLO, 2003, p. 12)

Abib (2004) comenta que as invenções são constantes e fazem parte do dinamismo cíclico presente na cultura popular. O autor destaca que “a tradição da capoeira é e sempre foi de constante inovação, pois ela sempre soube se adaptar aos diferentes contextos históricos nos quais estava inserida” (*op.cit.*, p. 158). Portanto, é certo que os capoeiras assimilam novidades à sua manifestação. Uma noção atualizada de cultura popular deve abandonar uma visão essencialista que outrora a caracterizava. Toda representação implica uma prática; assim, ao remanejar sua representação sobre a capoeiragem, em conjunto com o ambiente social e intelectual do

qual faz parte, mestres Bimba e Pastinha, entre outros, remanejam também seus modos de praticá-la.

Outra característica da representação também é trazida em cena: a de carregar consigo as tensões da construção da realidade. Nesse jogo concorrem fatores como visibilidade social, ascensão profissional, estratégias de preservação e renovação da manifestação, entre outros. Portanto, não se pode simplesmente afirmar uma assimilação do debate intelectual pelos capoeiras, mas sim uma composição de conflito, na qual a permanência e transformações de elementos da capoeiragem constituem numa via de mão-dupla para a permanente reconstrução dessa tradição.

Em duas passagens do trabalho de Abib (2004), que contam com depoimentos de mestres, é visualizada a diversidade de posição assumidas pelos capoeiras. Na primeira, um dos grandes mestres baianos, mestre Cobrinha Verde, diz:

Eu não posso nunca dizer que tenho a capoeira como esporte. Eu tenho a capoeira como luta, defesa pessoal. De muitas coisas eu me defendi com minha luta. Eu me defendi de faca, me defendi de facão, me defendi de cacete, de foice.
(*Idem*, p. 158)

Noutra passagem, o exemplo provém do depoimento de mestre João Pequeno, talvez um dos mais antigos e respeitados mestres ainda em atividade:

Não gosto, por exemplo, daqueles brigador, valentão... que diz "a minha academia dá pancada e tudo", aí é só briga, barulho. Se a capoeira é uma dança, então você pega a menina pra dançar... vai bater nela? (risos) assim é o companheiro. Pega o companheiro pra brincar, pra bater não. (*Idem*, p. 159)

Dessa forma, a capoeira vai assumir o aspecto de esporte, luta, lúdico, dança ou brincadeira dependendo de cada situação, de cada experiência. O certo é que há imbricações entre a manifestação da cultura popular e os que a manifestam, com os elementos sócio-históricos que os permeiam. Não cabe se empenhar na tarefa decifrador de saber se a capoeira Regional assimilou novos conhecimentos e se descaracterizou ou se Pastinha preservou na Angola características da capoeira mais "tradicional". Como diz Philogène (1999, p. 25), "de fato, a divergência é necessária para a existência continuada das representações sociais na vida social".

De certa forma, a oposição entre Regional e Angola alimenta modos específicos de atuação e fornece um canal para o afeto, constituinte da representação, mobilizar o campo representacional atuante. A alteridade aqui apreende a diferença do “outro” e demarca os limites em que o “eu” se inscreve. Os ensinamentos de Bimba e Pastinha permanecem vivos na oralidade e sua visão filosófica dimensionam até os dias atuais as maneiras como os capoeiras vêem o “outro” e a si mesmos.

Conclusão

No desenrolar deste percurso iniciado no século XIX, o capoeira transitou por variadas posições sociais e estabeleceu relações ambíguas e contraditórias com diferentes grupos sociais. Surgiu como um novo fenômeno social, desconhecido e com práticas difíceis de serem classificadas pela sociedade carioca. Temerosos com a desenvoltura com que os corpos negros usufruíam das vias da então capital brasileira, aristocratas, proprietários de terras e representantes da família real iniciaram um processo de identificação colorido principalmente pelo aparato policial. Os homens das cabeçadas e dos saltos desconcertantes foram adquirindo formas e significados em um campo representacional povoado pelo medo e pelo fascínio que os modos de ser dos africanos e seus descendentes provocavam.

Como na capoeiragem, a alteridade deste personagem se estabeleceu tanto na luta, no conflito, como na dissimulação e camaradagem, dependendo das forças que estavam em jogo. A intensidade desse processo variou, e varia, conforme as regras de negociação com que o “eu” (senhorio, polícia, republicano e outros) se diferencia desse “outro”, sempre capoeira, porém ora negro, ora mestiço, ora mestre, ora bandido. Isso se evidencia quando se examina a multiplicidade do trato social a ele destinado. Sujeito das ruas, do conhecimento das magias e do batuque, da força da luta e da sabedoria, os diferentes capoeiras tiveram como semelhança a sua parcela desconhecida, não familiar. Ela tanto gerou atração nas relações domésticas, na superstição e na campanagem, quanto gerou repulsa, vide prisões e açoitamentos públicos.

O caminho de maior visibilidade que o capoeira percorreu durante o século XIX foi o que o ancorou nas heresias e criminalidades. Frente a um massivo contingente marginal, não absorvido pelo mercado de trabalho, que escancarava no espaço público uma cultura inquietante, tornou-se símbolo do flagelo infligido à sociedade carioca. Em um mecanismo de

defesa, que projeta no “outro” todas as características que o “eu” entende como degradantes (JOFFE, 2003), o capoeira tornou-se o bode expiatório das precárias condições de vida do Rio de Janeiro.

A República é proclamada e a exclusão das especificidades do capoeira no sentido civilizatório desejado passa a servir de justificativa para a desenfreada violência da repressão policial. As teorias evolucionistas e higienistas ganham força, dando novo vigor à postura de supressão do capoeira na ruas cariocas. Castigado física e simbolicamente, ele ressurge na década de 1930, não sem modificações.

Com a mudança do paradigma de raça para o de cultura e com a força que o projeto de construção da identidade nacional imprimiu na sociedade brasileira, uma nova forma de alteridade ganha terreno. Nesse momento, ele, não mais um “outro” circunscrito sob si mesmo, no qual se projetam as mazelas, mas sim um “outro” que integra, que compõe a identidade do brasileiro. Surge um capoeira mestiço que alimenta tanto uma higienização e um “embranquecimento simbólico” de sua prática, como também a manutenção de valores ancestrais que lhe garantem a posição de autenticidade dentre as culturas populares.

É nesse contexto que aparecem dois mestres que redimensionam de maneira profunda a designação do que é ser capoeira. Na procura de ascensão social e fundamentalmente da descriminalização e preservação da capoeiragem, mestres Pastinha e Bimba iniciam um novo jogo, em que, com a regência do projeto de identidade nacional liderada por intelectuais, tanto o “eu” como o “outro” podem ser capoeiristas, ou com a roupa do angoleiro, ou com a roupa do regional.

No sentido oposto da construção do capoeira em imagens e sentidos historicamente cristalizados, a presente reflexão procurou mostrar o quanto a negociação da diferença que envolve este personagem é fluida e dinâmica. Ela não cessa, e no movimento cada vez mais desenfreado de trocas, pode a cada momento e circunstância ganhar nova roupagem. Como diz mestre Pastinha: “Angola, capoeira mãe. Seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIB, P. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. Campinas, SP: UNICAMP/CMU; Salvador: EDUFBA, 2004
- ARRUDA, A. O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro. In: _____. (org.) *Representando a Alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- ASSUMPCÃO, M.; MANSA, M. O Elo Perdido: A dança da zebra. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 3, n. 30:14-21.
- BICALHO, P. *Subjetividade e Abordagem Policial: por uma concepção de direitos humanos onde caibam mais humanos*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.
- CAPOEIRA, N. *Capoeira: os fundamentos da malícia*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- CARYBÉ. *O jogo da capoeira*. Salvador: Tipografia Beneditina. [Coleção Recôncavo, n. 3].
- CASTRO, R. Mandingas neopentecostais: ensaios sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. In: VILHENA, J.; CASTRO, R. V.; ZANORA, M. H. (orgs.) *A cidade e as formas de viver*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.
- CATENACCI, V. Cultura popular: entre a tradição e a transformação. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 2, 2001:28-35.
- DIAS, A. *Mandinga, Manha & Malícia*. Salvador, Bahia: EDUFBA, 2006.
- ENDERS, A. *A história do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1978.
- FRIGERIO, A. "Capoeira: de arte negra a esporte branco". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 4, n. 10, 1989:85-98.
- HOLLOWAY, T. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- JODELET, D. Representation Sociale: phénomènes, concept et theorie. In: *Psychologie Sociale*. Paris: Presses Universitaires de France. [Traduzido por Marcelo Saldanha da Gama. Revisão de Celso Sá e Marisa Vale, 1998], 1984.
- _____. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: ARRUDA, A. (org.) *Representando a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JOFFE, H. "Eu não", "o meu grupo não": representações sociais transculturais da Aids. In: JOVCHELOVITCH, S.; GUARESCHI, P. (orgs.). *Textos em Representações Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LESSA, C. *O Rio de todos os Brasis*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

- LOPES, A. *A volta do mundo na capoeira*. Rio de Janeiro: Coreográfica, 1999.
- MOSCOVICI, S. *A Representação Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, (1961[1978]).
- _____. *Representações Sociais*. Investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MOURA, R. Abolição e República: a situação política nacional. In: *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.
- NORONHA, M. *O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos de mestre Noronha*. Brasília: DEFER CIDOCA/DF, 1993.
- OLIVEIRA, J. *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2005.
- PASTINHA, V. *Capoeira Angola*. 3. ed., Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1998.
- PATTO, M. "Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres". *Estudos Avançados*. vol. 13, nº. 35, 1999.
- PHILOGÈNE, G. *From Black to African American: A new social representation*. Westport: Praeger Publishers, 1999.
- RAPPORT, N.; OVERING, J.. Alterity. In: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000:9-18.
- REGO, W. *Capoeira Angola: um ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapuã, 1968.
- REIS, L. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.
- SOARES, C. *A Negregada Instituição: Os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca, 1994.
- _____. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- SODRÊ, M. *Mestre Bimba: corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.
- VASSALLO, S. P. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira "autêntica". *Estudos Históricos*, n. 32, 2003:106-124.
- VIEIRA, L. *O jogo de capoeira: cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Sprint, 1998.



Um Brasil, várias “capoeiras”. Construindo e afirmando as identidades¹

Lindinalvo Natividade*

RESUMO

Neste artigo procuramos apresentar o universo da Capoeira a partir da intervenção de seus praticantes como uma prática dialógica. Buscamos entender a construção e afirmação das identidades na prática da Capoeira, partindo de seu viés cultural como elemento formador. Focamos a identidade nacional a partir de sua cogitação como elemento de identidade brasileira, e em seguida analisamos as identidades regionais buscando entender as características das Capoeiras: carioca, baiana e paulista, até chegar às produções e reinvenções de identidades locais com os grupos de Capoeira atuais.

Palavras-chave: Capoeira, Cultura, Identidade, Nacionalidade, Singularidade.

* * *

ABSTRACT

This paper is part of an ongoing dissertation titled: Políticas Públicas em Capoeira: programa Capoeira viva, cadê você? [*Public Policy in Capoeira: The Alive Capoeira*] program, where are you? In it we try to introduce the universe of Capoeira

¹ Este subtítulo seria o título do II Seminário Universitário de Estudos de Capoeira - SESCOAPO. Sua primeira edição foi realizada em Barra Mansa, RJ, nos dias 8 e 9 de outubro de 2004, sob coordenação do professor Lindinalvo com apoio do SESC/Barra Mansa. Teve como título: “A Capoeira no séc.XXI” tema também da mesa de abertura. Foram realizadas as palestras: Capoeira e Educação Física – pela Profa. MS Paula Cristina da Costa Silva (Hoje Profa. Dra.), Capoeira na Escola – por Mestre Gladson – USP, Profissionalização da Capoeira – pelo Prof. Vinicius Heine – USP, Marketing para Capoeira – pelo Prof. MS. Paulo Celso Magalhães – UNIFOA. Contou ainda com uma mesa de encerramento com o tema Capoeira na Universidade, debatido pelo Prof. MS Otavio Barreiros Mithidieri – UNIFOA, Prof. Vinicius e Mestre Gladson – USP.

*Professor de Educação Física dos Municípios de Barra Mansa e Rio Claro. Pós-graduado em Docência para o Ensino Superior (UNIFOA), Mestrando em Políticas Públicas e Formação Humana (UERJ), Mestre de Capoeira (FCERJ).

eira from the standpoint of the intervention of its practitioners as a dialogic practice. We try to understand the construction and affirmation of identities in the practice of Capoeira, based on its cultural bias as a formative element. We focused the national identity by reflecting on it as an element of Brazilian identity, and then we analyzed the regional identities trying to understand the characteristics of the Capoeiras: from Rio de Janeiro, Bahia and Sao Paulo, until we reached the productions and reinventions of local identities with the current Capoeira groups.

Key-words: Capoeira, Culture, Identity, Nationality, Singularity.

* * *

RESUMÉ

Cet article nous avons cherché à présenter l'univers de la *Capoeira* à travers l'intervention de ses pratiquants comme une pratique dialogique. Nous avons cherché à comprendre la construction et l'affirmation des identités dans la pratique de la *Capoeira*, en partant de sa dimension culturelle comme élément formateur de l'identité nationale brésilienne. Ensuite nous analysons les identités régionales en cherchant à comprendre les caractéristiques des *Capoeiras: carina* (Rio de Janeiro), baianaise et pauliste jusqu'à parvenir aux productions et réinventions d'identités locales avec les groupes de *Capoeira* actuels.

Mots-clés: *Capoeira*, Culture, Identité, Nationalité, Singularité.



Apesar de não dispormos, por falta de registros históricos e de memória oral, de informações precisas sobre as raízes africanas, sabemos que a capoeira, no Brasil, nunca pode ser definida no singular.

Mathias Rhoring Assunção

Introdução

Antes de sairmos para o jogo propriamente dito, ou seja, para as questões que nos intrigam e nos impulsionam à busca de respostas às nossas inquietações, faz-se necessário apresentar aos leitores desconhecidos, alguns elementos peculiares da prática² da Capoeira e de seus praticantes no desenvolvimento de uma roda.

² Chamaremos de prática esta manifestação da cultura afro-brasileira, devido a sua multiplicidade de facetas. A palavra prática engloba todas as facetas da Capoeira (folclore, dança, coreografia, defesa, ataque, arte, esporte, jogo).

Hoje em dia, quem é que nunca passou por uma roda de Capoeira e ficou admirando, boquiaberto ou não, os movimentos de seus praticantes? Movimentos tão simples e ao mesmo tempo tão complexos que encantam não só a quem assiste, mas também a quem faz parte da roda.

Quem nunca balbuciou o famoso tim-tim-tim dom-dom, extraído pelos exímios tocadores de berimbau no toque de São Bento Grande? Ou até mesmo, quem nunca ensaiou alguns passos, mesmo que desengonçados da ginga?

Possivelmente, duas ou três pessoas poderiam se apontar nas perguntas acima e responder: eu, pelos mais variados motivos. Mas há uma pergunta que todos, até mesmo aqueles que já vivenciaram todos estes elementos inerentes à prática da Capoeira, se fizeram ou a fizeram a alguém: afinal, o que é Capoeira?

Se analisarmos alguns dicionários da língua portuguesa, encontraremos diversas definições, dentre elas:

Capoeira: de capão s. f., grande gaiola ou compartimento gradeado onde se criam capões ou outras aves; cesto com que os defensores de uma praça resguardavam a cabeça; escavação que se guarnece com seteiras; Ornit., Brasil, Ave semelhante à perdiz; Jogo atlético constituído por um sistema de ataque e defesa de caráter individual e origem folclórica genuinamente brasileira, surgida entre os escravos procedentes de Angola; s. m., negro sertanejo que assaltava os viandantes; capanga; pop., sege velha. (DICCIONARIO ON LINE)

Se perguntarmos a algum capoeirista, ou a um mestre, como fez a Revista Capoeira, possivelmente encontraremos respostas mais filosóficas a respeito do assunto. Na revista, houve um consenso por parte dos 20 mestres entrevistados em dizer que dentre outras coisas, Capoeira também poderia ser considerada: folclore, dança, coreografia, defesa, ataque, arte, cultura, esporte, jogo, brincadeira, malandragem, companheirismo.

Mestre Pastinha¹, quando indagado sobre o assunto, generalizou: "Capoeira é Capoeira, Capoeira, Capoeira. É mandinga, é malícia, é manha, é tudo que a boca come". E até hoje, nenhum pesquisador conseguiu definir o que é Capoeira? Mestre Anande ou Almir das areias, como também é

¹ Vicente Ferreira Pastinha. 1889-1981. Foi considerado um ícone da Capoeira Angola.

conhecido, foi quem publicou um livro com este título procurando dar possíveis respostas a esta pergunta. Vários autores deram à Capoeira, várias facetas, multiplicidades e utilizações.

A prática da Capoeira tem como princípio básico a ginga, seu principal movimento. É ela quem dá identidade, equilíbrio, malícia, leveza e destreza ao capoeirista. Como dizia meu mestre⁴: “gingar é como andar sem sair do lugar”, movimentando o corpo em todas as direções e mantendo-se os pés praticamente fixos no chão.

É a partir dela que segue o aprendizado dos movimentos de floreios⁵, saltos, ataques e defesas. Muitos golpes são tradicionais e com nomes já consagrados no mundo da capoeiragem. Como exemplos, podemos citar o aú, a banancira, a chapa de pé, o rabo de arraia, a famosa rasteira, a tesoura, etc.

A Capoeira é uma prática dialógica, pois é considerada por alguns autores e muitos de seus praticantes como um diálogo do corpo. Como já disse Cordeiro (NATIVIDADE, 2005), na roda, o capoeirista joga, canta, toca, estabelece um diálogo corporal com perguntas/respostas, sem que ali haja uma interrupção. Cada participante contribui de modo singular e também coletivo para o enriquecimento deste diálogo.

O berimbau é o seu principal instrumento, embora não se tenha registros precisos sobre sua inserção na prática desta manifestação. Estão assim divididos: Gunga ou berra-boi (berimbau de som grave), médio (som intermediário) e viola (som agudo).

Os tipos de berimbau são facilmente reconhecidos por suas cabaças. A maior é a do gunga, a menor é a do berimbau viola. Logo, a mediana é a do berimbau médio. Cabaças nada mais são do que caixas de ressonância para o berimbau e geralmente são produzidas de coité ou abobora d'água.

Hoje em dia não existe roda sem o comando do berimbau. É ele quem dita as regras nos seus mais variados toques, exigindo do capoeirista uma adaptação a eles na sua forma de jogar. Esta variedade de toques pode mudar de região para região e até mesmo de academia para academia, possuindo às vezes nomes diferentes para o mesmo toque.

Os mais conhecidos são os toques de angola, os são bentos: pequeno, grande de angola e de regional, a benguela, a iúna, santa maria, idalina, apanha laranja no chão tico-tico, amazonas (considerado por muitos o

⁴ Adalmyr dos Santos Costa, conhecido como Mestre Vinre e um. Iniciei a Capoeira com Mestre Carvoeiro em Santos, por volta de 1980. Formou-se mestre pela Associação de Capoeira Angola-Nagô. Desvinculou-se e formou a Associação de Capoeira Berimbau Dourado em 1991. Passou algum tempo no grupo Capoeira Iúna vindo a fundar a Escola de Capoeira Arte Brasileira, quando deixou a capoeira por razões religiosas.

⁵ Floreios são movimentos que enfeitam o jogo da capoeira. Dentre alguns floreios podemos citar o leque, macaco preso, relógio, aú sem mãos, mortal etc.

hino da Capoeira), samba de angola, samongo, cavalaria, muzenza. Para cada um deles exige-se um tipo de jogo. Alguns são específicos da Capoeira chamada de Angola, outros da Capoeira Regional. Há ainda aqueles que são criações de mestre Canjiquinha.

Outra característica da prática da Capoeira são as músicas cantadas nas rodas. Estas cantigas são denominadas de chulas e são divididas em: ladainhas, corridos e quadras. Ladainhas são rezas, lamentos, muito utilizado no toque de angola para abrir a roda de Capoeira. Geralmente é regra não se jogar durante a ladainha. Já os corridos são cantos que exigem respostas imediatas, como se fosse um jogral entre o cantador e o coro⁶, enquanto as quadras são cantadas em estrofes de quatro versos.

As cantigas de Capoeira falam dos mais variados assuntos, que vão desde histórias da época da escravidão com seus castigos e feitos heróicos às exaltações de alguns mestres e mitos do passado. Isto torna as chulas, elementos imprescindíveis na prática da Capoeira, uma vez que a forma de transmissão do saberes, memórias e tradições muitas vezes se dá pela oralidade, o que torna a chula mais um viés para esta transmissão.

Vieira (1995) identifica três funções básicas nos cânticos de capoeira: (a) uma função ritualística, que fornece à roda o ritmo e animação; (b) uma função mantenedora das tradições, que reaviva a memória da comunidade capoeirana acerca dos acontecimentos importantes em sua história, e (c) uma função ética, que promove um constante repensar dessa mesma história e dos princípios éticos nas rodas de capoeira. (FALCÃO, 2004, p. 162)

O aluno, quando chega a uma academia, passa por um período de cerca de 6 meses de treinamento, podendo chegar a 1 ano para receber sua primeira graduação. Esta ocasião é chamada de batismo. É um momento de grande sensação, pois consiste em uma queda que o mestre executa no aluno no decorrer do jogo. Após este dia, o aluno jamais deverá ficar vulnerável nas quedas e carregar sempre consigo a máxima: "*capoeira não cai, escorrega*". Depois, segue-se o aprendizado, as trocas de corda até chegar à formatura.

A formatura é um ritual parecido com o batismo, com diferenças necessárias em função do estágio avançado. Também é momento mais esperado pelo aluno. Nesta ocasião é cortado o cordão umbilical com a mãe academia e ele nasce para o mundo dos estilos, técnicas e por conta própria amplia vai seus conhecimentos, criando seu próprio estilo. Esta solenidade

⁶ Dá-se o nome de coro as estrofes e respostas cantadas pelos participantes de uma roda.

existente em alguns grupos de Capoeira foi invenção de Mestre Bimba⁷.

Praticada de diversas maneiras, com enorme quantidade de participantes de ambos os sexos, de todas as idades, de vários grupos, entidades ou associações, hoje a Capoeira faz parte do contexto brasileiro e até mesmo podemos dizer do contexto mundial, estando presente em mais de 20 países.

Está presente não só em praças e projetos sociais, como também em escolas e universidades, seja como conteúdo ou simplesmente como atividade extraclasse. Está presente também em salas de cinema com destaque para a produção de João Daniel Tikhomiroff, o filme *Besouro*, como também em jogos interativos como o *Tekken 3 e 5* para PSP e o *Capoeira Fighter* para PC.

Há ainda aqueles que procuram evidenciar possíveis finalidades terapêuticas da prática da Capoeira. Podemos aqui citar como exemplos a *Capoterapia*, criada e desenvolvida por Mestre Gilvan no Distrito Federal, e a *Hidrocapoeira* criada e desenvolvida pelo professor Odilon Jorge Daltro de Góes em Salvador.

Agora que foram feitos alguns esclarecimentos sobre a prática da Capoeira, voltemos ao nosso jogo. Uma das diversas definições sobre essa prática, segundo alguns autores, é a de cultura. Como já dissemos, assim como nenhum pesquisador conseguiu definir o que é Capoeira, dando a ela várias facetas, aconteceu parecidamente com a cultura. Sodré (2005) afirma que os antropólogos Kroeber e Kluckhohn catalogaram pouco mais de 150 definições para o termo.

O primeiro conceito de cultura a partir de uma visão antropológica foi elaborado em 1871 por Edward Tylor como sendo "*todo o comportamento aprendido, tudo aquilo que independe de uma transmissão genética*". Segundo Laraia (2001) Tylor somente formalizou uma idéia que vinha crescendo desde o iluminismo.

Mas o que ele fez foi formalizar uma idéia que vinha crescendo na mente humana. A idéia de cultura, com efeito, estava ganhando consistência talvez mesmo antes de John Locke (1632-1704) que, em 1690, ao escrever *Ensaio acerca do entendimento humano*, procurou demonstrar que a mente humana não é mais do que uma caixa vazia por ocasião do nascimento, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento, através de um processo que hoje chamamos de endoculturação. (LARAIA, 2001, p. 14)

Manoel do Reis Machado. 1900-1974. Foi criador da Capoeira Regional, conhecida também como luta regional baiana. Era um inísto do batuque aprendido com seu pai e da Capoeira aprendida com Bentinho.

Já Laraia (2001) conceitua cultura como "uma lente através da qual o homem vê o mundo". Assim, homens de diferentes culturas terão visões diferentes.

Para Barth (2005), "cultura é como algo produzido pelas experiências e que está em constante processo de transformação"; deste modo, ninguém aprende cultura, mas a vive. O corpo passa a ser então uma ponte entre o ser humano e a cultura. Logo, o corpo se torna expressão da cultura e a cultura se expressa no corpo (DAOLIO, 2001, p. 32). Cultura, portanto, pode ser considerada, segundo Eagleton (2005) e Williams (2007), uma das duas ou três palavras mais complexas da língua inglesa.

Analisando etimologicamente o conceito de cultura, notamos que ele é um conceito derivado de natureza. De acordo com Eagleton (2005), "um de seus significados originais é 'lavoura' ou 'cultivo agrícola', o cultivo do que cresce naturalmente". A palavra inglesa *coulter*, cognato de cultura significa "relhado de arado", enquanto a raiz latina para o termo é *colere*, que pode significar cultivar, habitar e proteger.

Laraia (2001) e outros autores^a concordam que culturas servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos (tecnologias e modos de organização econômica, agrupamento social, organização política, crenças e práticas religiosas).

Retomando o conceito de Laraia, de que cultura é uma lente através da qual o homem vê o mundo, acreditamos também ser uma lente através da qual o homem condiciona sua visão de mundo. É então a partir da nossa visão do outro que também se constrói a noção de cultura. Cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra.

Alguns comportamentos podem resultar em apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes, portanto estas práticas culturais serão vistas como absurdas. É a cultura que determina a diferença de comportamento entre os homens. Agimos de acordo com nossos padrões culturais. Portanto, somos resultado do meio em que fomos socializados.

Embora alguns conceitos se aproximem, queremos tomar como referencial o abordado por Sodré (2005), em cujo termo cultura "é uma dessas palavras metafóricas [...] que deslizam de um contexto para outro com significações diversas", possuindo assim um passe livre conceitual que universaliza discursivamente o termo.

A partir dessa operação, *cultura* passa a demarcar fronteiras, a estabelecer categorias de pensamento, a justificar as

^a Leslie White, Sahlins, Harris, Carneiro, Rappaport, Vayda

mais diversas ações e atitudes, a instaurar doutrinariamente o racismo e a se substancializar, ocultando a arbitrariedade histórica de sua invenção. (SODRE, 2005, p. 8)

A cultura é uma variedade de repertórios em que se chocam simbolizações, hábitos e enunciados. É entendida também como a composição de uma unidade de identificações (língua, leis, regras, mitos, etc.) capaz de falar da igualdade de si mesma. E será por meio dela (cultura) que as identidades serão reconhecidas (*Idem*, 1999, p. 47). Carneiro (*apud* Vassalo, 2003) afirma que a cultura negra teve papel fundamental na formação da identidade brasileira.

Segundo Sodré (1999), a palavra identidade vem de “*idem (versão latina do grego tó auto, o mesmo), que resulta do latim escolástico em identitas, isto é, a permanência do objeto, único e idêntico a si mesmo apesar das pressões de transformação interna e externa*”.

A identidade será, na prática, aquilo de que lembramos; algo implícito em qualquer representação. Será o “*conjunto organizado de condições que rege e classifica a ação do indivíduo ou mesmo de um grupo numa situação interativa, permitindo-lhe agir como ator social*”.

Segundo Nestor Capoeira (2007), Sodré empenha-se em demonstrar que a identidade cultural/nacional é uma das principais questões que marcou fortemente a história intelectual do nosso país.

Para Sodré (2002) o que ainda dará identidade a um grupo serão também as marcas que estes imprimirão na terra, nos rios, nas árvores, etc. A identidade então será produzida a partir de uma territorialização, pois coloca de fato a demarcação de um espaço na diferença com o outro e no reconhecimento de si por outros. Ou, como no caso da diáspora africana, uma reterritorialização, pois o escravo passaria por um processo de transformação e apropriação cultural, ao se colocar em um novo espaço.

O território também é político apontando para a questão da consolidação de uma identidade cultural própria, que no caso da população negra, foi crucial para se afirmar em território brasileiro. O problema identitário seria também político-econômico, pois estaria associado à adequação do sistema produtivo e aos recursos humanos e matérias da região específica.

Nestor Capoeira (2007) menciona que analisando o processo de construção da identidade étnica negra no Brasil, comprovou que os negros se servem de estratégias políticas para conquistar e ampliar o seu espaço no interior da sociedade brasileira.

Um Brasil, várias “capoeiras”. Construindo e afirmando as identidades

O carnaval, o futebol, as festas religiosas, foram jogos que os negros tomaram aos portugueses para constituir lugares de identidade e transação social – e a partir desse encontro, o espaço urbano carioca ia obtendo, por sua vez, um perfil próprio. (SODRE, 2002, p. 153)

Se estivermos em qualquer lugar do mundo, seja na Antártida ou na Sibéria, no Japão ou no Alasca, e observarmos uma roda de Capoeira, assim como uma roda de samba, ou comidas como feijoada, acarajé, pato no tucupi, tutu, churrasco dentre outras, logo nos virá à mente a percepção de uma identidade brasileira.

O que torna a marca de *brasilidade*, imbuída nestes elementos muito forte é a noção de pertencimento e a noção de território bem demarcado e limitado por parte de seus membros e o reconhecimento desta pertença por parte de outros.

Povo e território devem pertencer um ao outro, tal como os antigos Holandeses, por exemplo, acreditavam que haviam sido formados pelo mar e que moldavam (literalmente) a terra que possuíam e tornaram sua. Mas a terra em questão não pode estar em qualquer lado; não é uma extensão de terra qualquer. É, e deve ser a terra “histórica”, a “terra natal”, o “berço” do nosso povo, mesmo nos locais onde (...) não seja sua terra de origem última. (SMITH, 1997, p. 23)

Para Smith (1997) o entendimento desta identidade nacional passa por uma consciência de comunidade política, “*devendo as nações possuir territórios compactos e bem definidos. Deverão ter uma medida de cultura comum, uma ideologia cívica, sentimentos e idéias que unirão a população na sua terra natal*”.

Para Hegel (*apud* Sodré, 1999), cada povo tem seu caráter nacional, sendo evidente que a construção e invenção desta identidade, alimentada pelos jogos sociais e narrativos, transmissíveis pelos usos capazes de configurar uma ética.

As identificações com valores, normas idéias e modelos são elementos com as quais as pessoas ou a comunidade se reconhece, constituindo assim em parte a identidade de alguém (*Idem*, p. 43). A história de uma nação, com seus traços distintivos estáveis ou permanentes é uma referência para a construção de uma identidade nacional.

Quando foi gerada, utilizada, vista ou qualquer outro vernáculo que possamos utilizar para abordar a origem da Capoeira, era somente Capoeira, ou seja, uma luta, uma dança, defesa do corpo, diversão. Acreditamos que as primeiras tentativas de identificar a Capoeira foram as buscas de respostas para as perguntas:

- a) A Capoeira é uma invenção Africana ou Brasileira?
- b) A Capoeira é uma invenção urbana ou rural?

Estas são questões amplamente discutidas por pesquisadores, historiadores e folcloristas e ainda hoje causam algumas divergências de opiniões.

A origem da capoeira - se africana ou brasileira; se "rural" e das senzalas, ou dos quilombos, ou das grandes metrópoles, etc. -, até hoje, é motivo de discussão. Mestre Bimba (1900-1974) e mestre Pastinha (1889-1981) defendiam diferentes hipóteses assim como cronistas pioneiros do quilate de Plácido de Abreu (1886) e Pires de Almeida (1908). (CAPOEIRA, 2007)

No final do séc. XIX alguns intelectuais de diferentes setores buscaram legitimar a prática da Capoeira como um produção cultural nacional, inclusive com produções literárias e educacionais sobre o tema, como os trabalhos de O.D.C, Bulamarqui, Coelho Neto dentre outros⁹.

Esta busca de uma legitimidade nacional se deu, segundo Silva (2002), em razão de o país não possuir autonomia em diferentes campos e sofrer com as influências culturais estrangeiras. Mas ainda assim, continuava a ser apenas Capoeira, agora como uma possível ferramenta na construção de uma identidade brasileira.

Foi a partir da criação da luta regional baiana por volta de 1930, por Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba), que então se estabeleceu uma necessidade de identificar a Capoeira enquanto prática. Neste momento, uma passou a ser conhecida como Angola e seus praticantes como angoleiros, representados pelo ícone baiano Vicente Ferreira Pastinha. A outra Regional, sendo seus praticantes regionaleiros com destaque para a figura de Mestre Bimba.

⁹ Aproximadamente em 1907, foi elaborado um trabalho cujo autor assinava O.D.C (Ofereço, Dedico e Consagro a distinta mocidade), com o título de Guia do Capoeira ou Gymnastica brasileira. Em 1928, Annibal Bulamarqui publica opúsculo Ginástica Nacional (Capoeiragem) Methodizada e Reagrada. Propôs a metodização da Capoeira admitindo sua origem escrava, mas remeteu ao seu valor moral utilizando o discurso nacionalista para justificá-lo com intuito de retirar a Capoeira do rol das atividades clandestinas. No mesmo ano o escritor Coelho Neto (1928) publicou o artigo "Nosso Jogo", no qual apresenta uma proposta de inclusão da capoeira nas escolas civis e militares, chamando a atenção para a excelência desta como ginástica e estratégia de defesa individual.

No contexto capoeirístico anterior ao advento da “Capoeira Regional” em 1932, não se teve notícia de qualquer manifestação que dividisse opiniões e práticas da capoeira. O surgimento da Regional bipolariza a clientela de praticantes, as opiniões e as práticas técnico-estéticas e rituais e a partir de então a capoeira de outrora passa a ter a denominação de Capoeira Angola. (ZULU, 1995, p. 6)

As identificações vão desde o vestuário até a disposição dos instrumentos na roda. Na Capoeira Angola, considerada por alguns autores e muitos capoeiristas como a pura e tradicional, o ritmo é composto por três berimbaus¹⁰, um atabaque, um pandeiro e agogô. Seus participantes utilizam roupa comum do dia a dia, ou camisas amarelas com calças pretas, homenagem prestada por mestre Pastinha ao seu time Ypiranga.

Segundo Nestor Capoeira (1999), “*esse negócio da capoeira angola ser a capoeira ‘pura e tradicional’ é um mito, uma ‘tradição inventada’*”. Para Falcão (2004, p. 43), ela é filha de muitos pais e têm muitos tios.

Retornando às identificações da Capoeira Angola, a “volta”, ou seja, o período em que duas pessoas realizam um jogo é bem rasteiro, muito malicioso, confundindo-se até com uma brincadeira. Os capoeiristas saem de dois em dois do pé do berimbau¹¹, após ouvirem a ladainha e realizarem suas preces. Após os primeiros jogadores, dois a dois vão se abaixando, se benzendo e jogando.

Já na Capoeira Regional, Bimba utilizou somente um berimbau, o gunga, e, para acompanhá-lo, fez uso de dois pandeiros. Adotou o uniforme branco para sua academia e criou um sistema de ensino com cursos de especialização. Compôs um método e regrou sua prática, instituindo formaturas com diplomas, paraninfos, patronos e madrinhas. Abdicou do uso do atabaque para que a luta regional baiana não fosse relacionada ao candomblé, apesar de ter sido ogã e sua esposa uma ialorixá¹².

Diferentemente da Capoeira angola, a volta agora é dinâmica, rápida e bem objetiva, com vários saltos e lançamentos que foram chamados de cintura desprezada¹³. A volta na Capoeira regional pode ser interrompida,

¹⁰ Berimbau gunga ou berra-boi, berimbau médio e berimbau viola. O gunga ou berra-boi é o berimbau que possui a cabaça maior. Cabaça é como se fosse uma caixa de ressonância. Seu som é grave e serve para marcar o jogo. Já o viola faz as variações e o médio fica de intermediário entre eles.

¹¹ Pé do berimbau é o local em frente ao ritmo. É aqui onde o jogo começa e termina, não sendo permitido ali permanecer pessoas durante a volta.

¹² Ogã e ialorixá são cargos de uma casa de candomblé. Ogã é um cargo tipicamente masculino. É o responsável pelos toques e sacrifícios. É chamado de pai. Já a ialorixá é a responsável do terreiro. Chamada de mãe pelas integrantes da roça.

¹³ Criados por Mestre Bimba. São seqüências de golpes ligados e balões onde o capoeirista projeta o companheiro.

ou, como costumamos dizer, comprada. Comprar o jogo nada mais é que entrar sozinho e escolher um dos dois que estão na roda para jogar.

Vieira (1998, p. 87-88) apresentou algumas possibilidades de identificações da dicotômica Capoeira Angola-Regional da seguinte forma:

- a) Capoeira angola: original, tradicional, jogo baixo, jogo lento, recreativa e maliciosa, envolta de religiosidade e misticismo, integrada a cultura negra, praticada pelas camadas sociais marginalizadas.
- b) Capoeira Regional: descaracterizada, moderna, jogo alto, jogo rápido, agressiva e sem malícia, secularizada e isento de símbolos religiosos, expressão de dominação branca, praticada pelos estratos sociais médios e superiores.

Porém, tanto a Capoeira chamada de Angola como a Capoeira Regional tiveram como foco principal o estado da Bahia. A identidade da Capoeira baiana é envolta de religiosidade, musicalidade, brincadeira, como dizia mestre Pastinha em Muricy (2008) “*capoeira é uma coisa vagabunda*”. Vagabunda no sentido de ser livre, solta, realmente uma forma de vadiagem, uma coisa prazerosa, diferentemente das Capoeiras carioca e pernambucana, que traduziriam a vertente mais expressiva de luta.

As capoeiras de Recife e Rio de Janeiro – os dois outros centros que a capoeira também era praticada persistiram apenas com aspecto de luta e foram desbaratadas pela perseguição policial na passagem para o séc. XX. A Capoeira pernambucana deixou de herança o “passo”, dançado ao som do frevo; a carioca nos deixou o malandro. (CAPOEIRA, 2007)

Esta proeza dos capoeiras baianos em incorporar outros elementos a Capoeira, Nestor Capoeira (2007) chamou de mudança de estratégia e Sodré (2002; 2005) de jogo de sedução. Segundo os autores estes processos tiveram como agentes principais as mães de santo, que proporcionaram uma manutenção em suas práticas religiosas.

Sodré (2002) comenta sobre a capacidade dos cultos negros de jogar com as diferenças, elaborar trocas e entrar no jogo da sedução (palavra usada em sua acepção mítico-teológica) sem perder o caráter étnico e original de cada um. Estabelece aí então uma noção do lugar próprio, ou do território específico de cada um.

A capoeira passaria, então, de arma física embutida no corpo do lutador para arma cultural embutida no corpo da

que deverá cair em pé ou agachado jamais sentado. Tem o objetivo de desenvolver a autoconfiança, o senso de cooperação, responsabilidade, agilidade e destreza.

comunidade. O que mais tarde, já por volta de 1900, em Salvador se tornaria mais visível, com o uso do berimbau, da música e dos cantos, do aspecto predominantemente lúdico do jogo dentro da roda, etc. coisa que não aconteceu no Rio. (CAPOEIRA, 2007)

Mas o que aconteceu no Rio de Janeiro que os capoeiras cariocas não conseguiram utilizar o jogo de sedução dos baianos? Vejamos: no Rio de Janeiro de 1800 a 1850, como afirma Soares (2004), autor que me referenciarei para discorrer sobre a Capoeira carioca, a Capoeira foi uma instituição cultural criada e mantida por escravos, resistindo aos mais fortes abalos nos períodos de maior perseguição.

Esta Capoeira não era praticada em roda, não possuía musicalidade, não tinha uniforme e nem tampouco instrumentos. Não da forma como conhecemos hoje. O instrumento preferido e utilizado por estes capoeiras era a navalha e o lenço de seda¹⁴.

(...) o forte do capoeira era a navalha ou a faca de ponta; sua gabolice, a do pixaim penteado e trunfa, a da sandália quase na ponta do pé quase de dançarino e a do modo desengonçado de andar. (FREYRE *apud* SOARES, 2004, p. 54)
Além da navalha eles utilizavam sovelões, marimbas e paus, como armas em suas contendas de grupo. Suas práticas não se limitaram aos procedimentos da luta, eles inventaram uma tradição em torno da capoeira que incluiu nomes e gritos de guerra de cada grupo. (PIRES, 2009)

Nesta época, as ruas da cidade do Rio de Janeiro eram tomadas pelas maltas de capoeiras. Holloway (*apud* CAPOEIRA, 2007) aponta as maltas como “grupos organizados (...) com líderes designados, hierarquia interna, “território” demarcados competindo entre si, travando batalhas pelos territórios e cometendo atos de violência”.

Karasch (*apud* SOARES, 2004) já as classifica “como sociedades secretas, com as mesmas características, como rituais, orações, sinais e saudações secretas que mesclavam práticas da maçonaria com misteriosos estilos africanos”.

Escravos, libertos, mestiços, fadistas, trabalhadores braçais, portugueses pobres e desempregados dentre outros formavam as maltas. Bastava somente para isso alguma habilidade na capoeiragem. Nestor Capoeira (2007) relata que as maltas muitas das vezes recrutavam adolescentes, chamados caxinguelês.

¹⁴ O lenço de seda era uma espécie de defesa, protegendo a região do pescoço, alvo preferido das navalhas.

Aqueles adolescentes que não sabiam ou não tinham bastantes habilidades, era oportunizado aprender os movimentos e malícias da Capoeira para depois demonstrá-los em alguma oportunidade, onde eram considerados homens feitos. Duas maltas se tornaram famosas na cidade do Rio de Janeiro, sendo os Nagoas (nome de origem yorubá) e os Guaiamuns (nome de origem tupi).

Segundo Soares (1994), Nagôa era o capoeira pertencente aos partidos: Santa Luzia, São José, Lapa, Santana, Moura e eram conhecidos pela cor branca. Guaiamun, o capoeira que pertencia aos partidos São Francisco, Santa Rita, Marinha, Ouro Preto e São Domingos de Gusmão. Sua cor preferida era a vermelha. Estas maltas lutavam por territórios, dominavam as diferentes áreas da cidade e levavam o pavor á população ordeira.

Para Nestor Capoeira (2007), o cenário cultural, econômico, histórico, político e religioso, que produziu as maltas no período colonial, seria o mesmo que em muitos aspectos produziria o malandro nos fins do período imperial e início do período republicano.

Esta figura caracteristicamente carioca se portava de terno de linho branco, chapéu panamá, sapato de duas cores, camisa de seda, navalha, andar gingado, fala fluente. No Rio de Janeiro dois personagens se tornariam famosos na roda da malandragem e da capoeiragem. Manduca da praia e madame satã.

Foi na lapa, foi na lapa
Que madame satã acabava
Com a briga no soco e no tapa
Foi na lapa, foi na lapa
Que manduca chegava,
Manduca batia,
Manduca espancava (TONY VARGAS)

Manduca iniciou sua carreira de valentão por volta de 1850, enquanto que Madame Satã por volta dos anos de 1920, Manduca, segundo Moraes Filho (*apud* CAPOEIRA 1998), "*curvou a escola de horário integral da malandragem e da valentia das ruas do Rio (...)*". Destacava-se no uso da navalha e do punhal e no manejo do Petrópolis¹⁵, na banda, na rasteira, na cabeçada e no rabo de arraia.

Respondeu a 27 processos por ferimentos leves e graves, saindo inocentado em todos eles devido a influências que possuía. Segundo Nestor

¹⁵ Comprido porrete feito com madeira de lei.

(1998), manduca fez fama e dinheiro. Foi famoso, respeitado e temido. E até hoje nas rodas de Capoeira ouvimos exaltar seu nome: “no meu Rio de Janeiro se a minha memória não falha, o melhor capoeira foi manduca da praia”¹⁶.

Madame Satã, de batismo João Francisco dos Santos, era “um negão de mais de cem quilos de puro músculo, cabelos negros e lisos compridos – até os ombros” (CAPOEIRA, 1999b, p. 66). Viveu nas ruas da Lapa desde os 13 anos, aprendendo a fina arte da navalha, do jogo de cartas, da cabeça e da rasteira.

Símbolo da marginalidade viveu de 1900 a 1976. Durante sua vida, passou pelo presídio da Ilha Grande inúmeras vezes, perfazendo um total de 27 anos e 8 meses. Homossexual assumido foi o primeiro artista travesti do Brasil. Derrubou o estereótipo do homossexual frágil e delicado ao usar sua navalha, bandas e rasteiras enfrentando os valentões de sua época, fazendo-se respeitar.

A perseguição à Capoeira luta, a Capoeira da malandragem, desde a chegada da família real no Rio de Janeiro, vai culminar com o Decreto 487 decretado pelo presidente Marechal Deodoro da Fonseca.

Dos Vadios e Capoeiras

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de capoeiragem; andar em correrias com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena – De prisão celular de dois a seis meses

Parágrafo único. É considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a algum bando ou malta. Aos chefes ou cabeças se imporá a pena em dobro (...)

Art. 404. Se nesse exercício de capoeiragem perpetrar homicídio, provocar lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, e perturbar a ordem, a tranqüilidade e a segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes. (REIS, 2000, p. 30)

Muitos capoeiristas e alguns autores acreditam que foi assim que se adquiriu o hábito de usar apelidos¹⁷ para esconder a identidade civil. Assim a

¹⁶ Canto de domínio público.

¹⁷ Até hoje os capoeiristas nas academias recebem apelido. Geralmente são dados de acordo com características físicas, momentos vividos pelo capoeirista dentre outras coisas. São apelidos comuns Bimba, Pastinha, Camisa,

polícia não poderia identificar o capoeira pelo seu verdadeiro nome. Outra hipótese é a de que muitas pessoas conhecidas na sociedade não queriam que seus nomes fossem veiculados no meio da Capoeira e usavam os apelidos para esconder seu verdadeiro nome.

Em entrevista a Revista Camarada Capoeira, Pires (1999) contesta estas afirmações dizendo que o próprio apelido era suficiente para identificar os capoeiristas. Concordamos com Pires, que não deixa ter certa razão, pois muitas pessoas poderiam não conhecer o Vicente, o Manoel, ou o João Francisco, mas certamente saberiam identificar Pastinha, Bimba, Besouro (que também se chamava Manoel), madame Satã, dentre outros apelidos.

Este cenário - família real, maltas, baderneiros e arruaceiros, malandragem e perseguição policial - contribuiu acintosa para a extinção da capoeiragem carioca. Também abriu espaço para a inserção de uma nova Capoeira, agora sem as brigas e arruaças das maltas.

Estas ações consequentemente geraram uma nova identidade a Capoeira não só do Rio de Janeiro, mas do Brasil inteiro. De acordo com Nestor Capoeira (1999a), "é esta capoeira baiana que vai se espalhar pelo Rio e São Paulo (e depois por todo o Brasil)". Começava então a corrida pela hegemonia das identidades dos grandes mestres baianos e dos grupos de Capoeira.

Zulu (1995) denominou estas identificações da prática da Capoeira de vertentes. Para ele, "*as vertentes angola e regional foram sufocadas pelas convergências de suas práticas desembocando no aparecimento da vertente sincrética*", que era a junção por parte dos grupos de capoeira dos estilos angola e regional em um só. A esta nova vertente alguns autores denominaram de Contemporânea.

Considerando que o conceito de sincretismo utilizado por Zulu (1995) está muito mais relacionado no caso brasileiro às religiões afro e o Cristianismo, e a Capoeira chamada de contemporânea seria uma junção da tradição com a modernidade, acreditamos que o conceito abordado por Canclini (1997) ao chamar este tipo de junção de hibridação cultural se adéqua melhor ao caso, justamente por abranger:

Diversas mesclas interculturais não apenas as raciais, as quais costumam limitar-se o termo 'mestiçagem' – e porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor do que 'sincretismo', fórmula que se refere sempre as fu-

Burguês, Tandy, Marimbondo, Vinte e Um, etc.

sões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais.
(CANCLINI, 1997, p. 19)

No Rio de Janeiro, por volta de 1965, há o surgimento de uma nova tendência para o jogo da Capoeira, que Zulu chamou de vertente Senzala¹⁸. Este grupo “*começou com um grupo de garotões que foram treinando aqui e ali, um grupo de autodidatas, que hoje em dia trabalha cada um em sua academia (...)*”. Conta Nestor Capoeira (1999a) que o grupo Senzala tem uma característica: não há mestre, nem chefe. Por isso iam aos trancos e barrancos, experimentando, errando, inovando.

Os meninos do grupo Senzala, se é que possamos assim chamar, pois na época os mestres de hoje tinham 17 a 23 anos, levados pela empolgação, costumavam nas férias ir a Salvador para fazer contato com Bimba, Pastinha, Valdemar da Liberdade. E unindo com as influências cariocas de mestre Leopoldina, solidificaram seus fundamentos, metodologias e treinos. Ganharam o berimbau de ouro, prêmio que seria entregue ao melhor grupo de Capoeira da época.

Como a Capoeira vive um eterno processo de transformação, em 1972 chega a Senzala um garoto de apelido camisinha, que após alguns anos de treino, de lucubrações sobre movimentações e golpes, se tornaria um dos mais conhecidos cordas vermelhas (marca registrada do grupo Senzala), criando posteriormente seu próprio estilo e a Associação Brasileira de Desenvolvimento a Arte Capoeira, a ABADÁ CAPOEIRA.

Com o *boom* das academias de Capoeira, cada grupo, escola ou associação apresentava elementos de fácil identificação. Os mestres na disputa pela hegemonia inventam e reinventam tradições, produzindo discursos que, ao mesmo tempo, procuravam legitimar sua prática e desqualificavam os outros grupos.

Segundo Nestor Capoeira (2007), não era fácil, pois o mestre “*neste processo de desqualificar os outros grupos sob diferentes pretextos, ‘não tem competência’, ‘não tem tradição’*”, precisava como força vital a manutenção de seu grupo criar a figura do inimigo externo.

Este “inimigo externo” – fator essencial na competição entre os grupos contemporâneos de capoeira – não é mais o feitor, o capitão do mato ou o dono de escravos. Tampouco é a sociedade injusta e preconceituosa. Nem mesmo os ór-

¹⁸ Atualmente é conhecido como Centro Cultural Senzala de Capoeira. Para maiores informações: <http://www.capoeirasenzala.net/>

gãos de turismo que “tenta transformar a brincadeira em esporte sério”. Ou a televisão “com seu discurso consumista e desterritorializante”.

O “inimigo externo” criado pelo jovem mestre, com finalidade de dar uma consistência interna a seu grupo – semelhante a instituição da “comunidade nacional” pelo Estado, são outros grupos de capoeira. É, em alguns casos, que não são tão raros, de paranóia galopante agravado pela súbita conquista de uma posição de poder, todo o restante do universo da capoeiragem. (CAPOEIRA, 2007)

Reis (2000) esclarece que algo semelhante aconteceu com a Capoeira carioca, não somente pelo Estado Novo, mas também por Bimba e Pastinha “*que numa disputa travada em torno da autenticidade da Capoeira*” lutavam por esta hegemonia e promoviam amplos debates na construção das identidades. Para Sodré (2002), sendo pessoal ou nacional, a identidade afirma-se primeiro como um processo de diferenciação interna e externa.

No final da década de 1990 surge uma gama de revistas especializadas em Capoeira, com destaque para os títulos *Capoeira*, *Praticando Capoeira*, *Ginga Capoeira* e a *Camarada Capoeira*.

Basicamente, estas revistas traziam entrevistas com mestres de grande popularidade nacional, seções com destaques para capoeiristas famosos, crônicas e histórias de autoria de capoeiristas com formações acadêmicas (mestres e doutores) e principalmente como carro chefe, a promoção dos chamados mega grupos¹⁹.

A cada número das revistas, podíamos conhecer um pouco sobre a história, filosofia, sistema de graduação e integrantes de alguns mega grupos. Figuraram em suas páginas grupos como Abadá, Senzala, Muzenza, Beribazu, Topázio, Cordão de Ouro, Baraúna, Mar de Itapuã, Capoeira Gerais, Candeias etc., às vezes até com mais de uma aparição em vários números.

Tornava-se um verdadeiro merchandising capoeirístico. Todos com ilusão de estarem falando em prol de algo maior, que era a Capoeira, porém, na verdade, procuravam destacar as peculiaridades de seus grupos e as habilidades de seus integrantes.

Estas peculiaridades chegaram a ser motivo de discussão no 1º Encontro Nacional de Arte Capoeira. Este encontro foi realizado no circo voador na cidade do Rio de Janeiro em 1984, por iniciativa de Mestre Camisa. Foi

¹⁹ Considero aqui como megagrupos aqueles que conseguiram uma representatividade nacionalmente estando presente em quase todos os estados brasileiros. Também internacionalmente, estando em alguns países.

durante uma de suas palestras que Mestre Itapuã disse que achava que Mestre Camisa descaracterizava a Capoeira, pois seus alunos gingavam iguais²⁰.

Itapuã disse que tinha visto a peça “capitães da areia” em Salvador, quando um determinado ator gingou e deu o golpe, ele pensou “é aluno do Camisa”, apesar de não conhecer o ator. Seu pensamento foi confirmado mais tarde. (CAPOEIRA, 1999a, p. 203)

Mestre Camisa concordou que a ginga era coisa pessoal, mas, como a Capoeira era luta, existiam posições melhores que outras.

Por exemplo, não deixava esticar a perna da frente durante a ginga, pois o jogador poderia receber um pisão no joelho. Não deixava gingar “cruzando” as pernas atrás, pois poderia levar uma banda. Não deixava o aluno se apoiar na ponta dos dedos, e somente na palma da Mão. A posição dos braços para proteger, atacar e equilibrar e a cada golpe e movimento correspondia uma posição. (*Idem*, 1999a, p. 205)

Em uma semana foram realizadas palestras e debates com a presença de 64 capoeiristas de sete estados (Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Ceará). Segundo Nestor Capoeira (1999a), “a cada noite havia uma apresentação do pessoal de um estado e de um grupo do Rio, e mais: pôde-se ter uma idéia de a quantas anda a capoeira no Brasil e no estrangeiro”.

As palestras realizadas foram as seguintes:

- História do grupo senzala, por Rafael Flores, do Rio.
- Arte e Ciência na Capoeira, por Ricardo “Macaco” Machado, de Belo Horizonte
- A mulher na Capoeira, por Márcia, Edna, Morena e Luiza, assessoradas pelo grupo das capoeiristas da Senzala, do Rio.
- A Capoeira na Federação, por João Mulatinho, de Recife.
- A Capoeira no Estados Unidos, por Ubirajara “Acordeom”, formado de Bimba, há muitos anos ensinando na Califórnia.
- Descaracterização e Preservação da Capoeira – debate
- Capoeira na Bahia, por César “Itapuã”, de Salvador.
- Bate-papo com a velha-guarda da Capoeira de Salvador. (CAPOEIRA, 1999a, p. 169)

²⁰ Nota-se aí mais uma vez a luta pela hegemonia e autenticidade. De um lado o baiano Itapuã, do outro, mesmo sendo baiano, mas com um estilo próprio e um grupo altamente carioca, Camisa.

Saindo do Rio de Janeiro em direção a São Paulo, observamos uma emigração de capoeiristas baianos, que lá chegaram não com o intuito de ensinar a Capoeira, mas sim a procura de novas condições de trabalho para ganhar a vida. Não tinham pretensão alguma em serem mestres e professores de capoeira. O que aconteceu, foi que a saudade dos hábitos e costumes da Bahia lhes eram mais forte.

Começaram a se encontrar nas praças e nas feiras, nos terreiros das casas de barro onde residiam para as trocas de idéias, saber notícias de familiares etc. Levavam um berimbau, um pandeiro e claro, uma roupa folgada. O papo ia rolando e a roda se formando.

Inicialmente em São Paulo, não pensaram em profissionalizar-se como “professores de Capoeira”; a Capoeira era praticamente desconhecida nesta grande metrópole. No entanto, nos fins de semana, se reuniam num fundo de quintal ou nalguma praça pra praticarem a sua “vadiação”, como era carinhosamente denominada a Capoeira. (CAPOEIRA, 2007)

Seria desonestidade de minha parte falara que eu vim para São Paulo para trazer a Capoeira. Eu vim com o objetivo de conhecer São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e voltar para Bahia. Chegando aqui conheci um amigo, o Zé da mola, um grande capoeirista. Começamos a visitar as poucas academias que tinham. Então fomos a um local que precisa de capoeira, o CMTC clube. Com o passar do tempo eu acabei me envolvendo cada vez mais com a Capoeira e fundei o Cordão de Ouro com Mestre Suassuna. (depoimento de Mestre Brasília a REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA, n. 2)

Esta emigração, anos mais tarde, tornaria a cidade de São Paulo tão importante quanto o Rio e Salvador. Apesar de São Paulo, segundo Nestor Capoeira (2007), “*não possuir o background capoeirístico do Rio, as maltas, os malandros da Lapa*”. Nem a astúcia, a malícia e o jogo de sedução da Capoeira baiana.

Reinaldo Ramos Suassuna e Antonio Cardoso de Andrade, respectivamente mestre Suassuna e mestre Brasília, como são chamados nas rodas, foram uns dos, senão os principais representantes da Capoeira Paulista. Eles estiveram lá desde o começo participando de todas as suas fases. Um permanece até hoje responsável do grupo Cordão de Ouro e o outro responsável pela Associação de Capoeira São Bento Grande.

Assim como Bimba, Pastinha e Senzala, Suassuna também contribuiu com inovações à prática da Capoeira. Exímio tocador de berimbau criou o toque miudinho, o que ele mesmo faz questão de dizer que não é um estilo de Capoeira. É como diz sua música:

Miudinho não é angola
Miudinho não é regional
Miudinho é um jogo manhoso
É um jogo de dentro
É um jogo legal. (Capoeirando Ilhéus, 2004)

Suassuna é responsável em parceria com os mestres gato e peixinho pelo Capoeirando, evento que reúne capoeiristas de diversas regiões do Brasil e do mundo com o intuito de se praticar a Capoeira, discuti-la, produzir conhecimento e trocar experiências. O primeiro Capoeirando foi realizado em Ilhéus em 2004. Como Nestor afirmou anteriormente, foi esse modelo de Capoeira baiana que se espalhou por todo Brasil e também no mundo.

Atualmente, em todos os Estados brasileiros, encontramos uma vasta gama de grupos de Capoeira, cada qual seguindo suas filosofias e ideologias, construindo e afirmando identidades. Alguns com estilos próprios, ou seguindo as linhagens de angola ou da regional, e até mesmo fazendo uma junção das duas, a famosa contemporânea.

Alguns filiados às Federações Estaduais e ligas Municipais, como também a Confederação Nacional de Capoeira (CBC). Outros simplesmente criando sua própria federação, ou existindo, divulgando a Capoeira interna e externamente, como é o caso dos chamados mega grupos.

Como sugerimos neste artigo, não há maneiras de se identificar uma Capoeira, mesmo que internacionalmente ela remeta, assim como o samba, uma imagem de Brasil, o que encontraremos serão "*Capoeiras*" no plural. Seja a partir de análises feitas pelo período histórico, seja por suas inserções na sociedade brasileira, seja pelo estilo ou prática, seja pela região em que ela se encontra ou pelos seus diversos grupos e praticantes.

O mais interessante disso, nos chamando a atenção, é que mesmo com toda essa gama de diversidades, um elemento permaneceu inalterado e bem forte que torna possível à primeira vista identificarmos esta prática sempre. É aquele andar sem sair do lugar, ou seja, a nossa maravilhosa "*ginga*". Afinal, que capoeirista não *ginga*?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, F. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Revista Antropolítica*, n. 19, Niterói: EDUFF, 1995: 15-30.
- CANCLINI, N. G.. *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CAPOEIRA, N. Manduca da praia; violência, poder, dinheiro e valentia. *Revista Capoeira*, ano I, n. 3, 1998.
- _____. *O Galo já cantou*. 2. ed., Rio de Janeiro: Record, 1999a.
- _____. Madame Satã: valentia, homossexualidade e malandragem. *Revista Capoeira*, ano II, n. 7, 1999b.
- _____. História, Filosofia e Pesquisa. 2007. Disponível em <<http://www.nestorcapoeira.net/hfp.htm>> acessado em 10/11/2011.
- DAOLIO, J. Antropologia Social e Educação Física: possibilidades de encontro. In: CARVALHO, Y. M.; RUBIO, K. *Educação Física e Ciências Humanas*. São Paulo: Hucitec, 2001: 27-38.
- DICIONÁRIO ON LINE. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/dlpo.aspx>> acessado em 18/10/2004.
- EAGLETON, T. *A idéia de Cultura*. São Paulo. UNESP, 2005.
- FALCÃO, J. L. C. O jogo da Capoeira em jogo e a construção da Práxis Capoeirana. Bahia: Tese de doutorado em educação, UFBA, 2004.
- LARAIA, R. B. *Cultura, um conceito antropológico*. 14. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- NATIVIDADE, L. *A Atuação do Profissional de Educação Física em Relação às Lutas no Ambiente Escolar. Ênfase na Capoeira*. Trabalho de conclusão de curso, Centro Universitário de Volta Redonda - UNIFOA, Volta Redonda: 2004. Disponível em <<http://www.efdeportes.com/efd90/capoeira.htm>> Acessado em: 29 de nov. 2010.
- MURICY, A. C. Pastinha, uma vida pela capoeira!. Rio de Janeiro: taquari produções artística Ltda., 2008. 1 DVD - NTSC.
- PIRES, A. L. C. S. *Revista Camarada Capoeira*, ano I, n. 5, 1999.
- _____. Capoeira é defesa, ataque, ginga de corpo e malandragem. *Revista Textos do Brasil*. 14. ed., Brasília: Ministério das Relações exteriores, 2009: 55-59
- REIS, L. V. S. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.
- REVISTA CAPOEIRA. São Paulo: Candeia, ano I, n. 2, 1998.
- REVISTA PRATICANDO CAPOEIRA. São Paulo: Ed. d + r, ano I, n. 2.

- SILVA, P. C. C. A Educação Física na roda de capoeira: entre a tradição e a globalização. Campinas: Dissertação de mestrado em Educação Física. UNICAMP, 2002.
- SMITH, A. D. *A identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997
- SOARES, C. E. L. A negregada Instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro (1850-1890). Campinas: Dissertação de Mestrado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. UNICAMP, 1993.
- _____. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850-1890*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- _____. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2. ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- SODRÉ, M. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago/ Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- _____. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- VASSALO, S. P. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira “autêntica”. *Revista Estudos Históricos*, n. 32, 2003: 106-124.
- VIEIRA, L. R. *O jogo da Capoeira: Corpo e cultura popular no Brasil*. 2. ed., Rio de Janeiro: Sprint, 1998.
- WILLIAMS, R. *Palavras chave*. São Paulo: Boitempo Ed., 2007.
- ZULU, M. *Idiopraxis de Capoeira*. Brasília: O Autor, 1995

De “dança de negros” a patrimônio cultural: algumas notas sobre a trajetória histórica do jongo do sudeste brasileiro

Silvia Cristina Martins de Souza*

RESUMO

Embora o jongo já aparecesse em trabalhos de alguns memorialistas e folcloristas do século XIX, o cenário dos estudos sobre ele alterou-se substancialmente entre fins do século XX e início do século XXI, envolvendo pesquisadores de diversas áreas. Neste artigo, pretende-se elaborar algumas notas sobre a trajetória histórica do jongo, procurando entender o processo que o levou de prática pejorativamente denominada “dança de negros” a patrimônio cultural imaterial brasileiro.

Palavras chave: história, jongo, cultura, patrimônio.

* * *

ABSTRACT

The scenario of studies about jongo was substantially altered between the end of the XX century and the beginning of the XXI century involving researchers from different areas, even though some folklorists works could be found already in this matter in the XIX century. In this work, we intend to elaborate some notes on the historical trajectory of jongo and we try to understand the process that led this practice pejoratively named “black dance” to intangible cultural inheritance of Brazil.

*Professora de História do Brasil Império e de História da Cultura Afrobrasileira na Universidade Estadual de Londrina (Paraná). Mestre e Doutora pela Unicamp (Campinas) com Pós-Doutorado pela UFF (Niterói). Possui artigos publicados nas revistas *Varia Historia* (UFMG), *AfroAsia* (UFBA), *Estudos Afro-asiáticos* (UCAM), *Escritos* (FCRB), *LPH* (UFOP), *História Social* (UNICAMP) e *Asas da Palavra* (UNAMA). Emails: smartins@uel.br ou scms@terra.com.br

Key-words: history, jongo, culture, enheritance.

* * *

RESUMÉ

Bien que le jongo apparaisse dans les travaux de plusieurs mémorialistes et folkloristes du XIX^eme siècle, l'éclairage projeté sur cette manifestation culturelle a changé substantiellement au tournant du XXI^eme siècle en conséquence des travaux de chercheurs de diverses disciplines. Cet article prétend présenter quelques anotations sur la trajectoire historique du jongo, de pratique, péjorativement dénommée de "dance de nègres", à patrimoine culturel immatériel brésilien.

Mots-clés: histoire, jongo, culture, patrimoine.



*Sarava jongueiro velho
Que veio pra ensinar
Que Deus dê a proteção
Pra jongueiro novo
Pro jongo não se acabar.*

(PENTEADO JR., 2004, p. 62)

Introdução

Os versos aqui utilizados como epígrafe são de autoria de Jefinho, um jongueiro do bairro de Tamandaré, em Guaratinguetá. Encontram-se, neles, sinais das relações que o jongo mantém com o passado e das expectativas de sua permanência no presente, unindo duas pontas de uma história. Serão justamente a imprevisibilidade e a indeterminação contidas nestas relações entre passado e presente permeando a trajetória histórica do jongo que tomaremos como ponto de partida para este artigo.

Apesar de hoje nos reconhecermos como um país de grande diversidade cultural, a incorporação desta diversidade ao longo da nossa história não se tem efetivado sem tensões ou conflitos. Ao contrário, este é um processo lento, que ainda se encontra em curso e envolve disputas, negociações e projetos sociais diferentes. Como decorrência, a trajetória histórica de várias manifestações culturais no Brasil, notadamente as vinculadas a he-

ranças africanas, comporta períodos de forte rejeição, opressão e proibição, passando depois pela tolerância, seguida da aceitação e, finalmente, a incorporação.

O jongo do Sudeste encontra-se neste caso. Jongo, batuque, tambor, tambú ou caxambu são as denominações utilizadas para uma forma de expressão cultural complexa originada no século XIX entre africanos de língua bantu, levados como escravos para a região Sudeste, que ainda hoje é praticada em algumas comunidades de descendentes de escravos.

O jongo envolve canto, dança coletiva ao som de tambores, prática de magia verbo musical, culto aos ancestrais e foi entoado durante o trabalho nas roças e dançado e cantado nos terreiros das fazendas e em locais isolados nos arrabaldes das cidades oitocentistas do Sudeste brasileiro. Nestas últimas, eles foram reprimidos ou tolerados dependendo da conjuntura, mas, para que se realizassem, era sempre preciso uma autorização senhorial ou policial. Nas áreas rurais, alguns municípios proibiram os batuques, mas eles poderiam ser realizados desde que houvesse uma negociação entre senhores e escravos (ABREU *et* MATTOS, 2007, p. 76).

Em relação à origem e ao significado da palavra jongo, Renato de Alcântara aponta algumas hipóteses e dentre elas duas nos interessam particularmente. A primeira hipótese é levantada pelo historiador Robert Slenes, para quem a palavra jongo teria como origem a palavra do *kikongo nzungo*, presente tanto no *umbundu* quanto no *kimbundu* na forma *songo*, que significa flexa ou bala. Segundo Slenes, haveria uma expressão em *kikongo* – *nzongo myannua* – que significa “bala na boca” e o provérbio *umbundu* teria o significado de “a palavra é como uma bala”. Uma segunda hipótese é levantada por José do Espírito Santo, que estabelece a relação entre a palavra jongo e o vocábulo *kimbundu nongo*, que significa enigma, adivinhação. *Jinongonongo* significa, em *kimbundu*, o jogo de adivinhações e charadas de caráter sócioeducativo praticado pelos mais velhos de uma comunidade (ALCANTARA, 2008, p. 4-5).

As duas hipóteses, como se vê, baseiam-se na filiação do jongo a uma tradição de oralidade própria aos povos de língua bantu. Nela, o detentor da palavra possui a função de guardião das histórias e transmissor do conhecimento do seu povo, sendo isto o que lhe confere poderes especiais uma vez que, por meio de suas palavras, os caminhos são abertos e as tradições perpetuadas. É ainda esta sua habilidade que o reveste de força nas demandas jurídicas envolvendo desafio e réplica (SLENES, 2007, p. 126-127).

Embora o jongo já aparecesse em trabalhos de alguns memorialistas e folcloristas do século XIX, foi no século XX que ele passou a fazer parte de forma mais sistemática dos interesses de folcloristas. Nos seus trabalhos, estes folcloristas demonstraram preocupação com a busca de aspectos tradicionais de uma idealizada cultura nacional e com o registro de uma manifestação cultural que, segundo seus pontos de vista, estaria condenada ao desaparecimento.

O cenário dos estudos sobre o jongo alterou-se substancialmente entre fins do século XX e início do século XXI, envolvendo pesquisadores de diversas áreas que o tomaram como tema de livros, artigos, discos e documentários, sobretudo após o jongo do Sudeste haver se candidatado à categoria de Patrimônio Cultural Brasileiro em 2001, e ter recebido este título em 2005¹.

Neste artigo nos deteremos sobre alguns destes momentos da história do jongo do Sudeste procurando mostrar como ele passou de prática rejeitada, no século XIX, da qual a expressão “dança de negros” é um indicativo, a patrimônio cultural imaterial no século XXI.

* * *

Em torno da fogueira (...) dançam os pretos com um frenesi que toca o delírio. Não se descreve, nem se imagina esse desesperado saracoteio, no qual todo o corpo estremece, pula, sacode, gira, bamboleia, como se quisesse desgrudar-se. Tudo salta (...) (ALENCAR, 2009)

Com estas palavras José de Alencar narra um jongo ou “dança de negros” executado por escravos no terreiro da fazenda na qual se passa a história por ele contada no seu romance *Til* (1875). Longe de ser fruto da imaginação deste romancista, encontros como estes foram relatados por outros literatos em suas obras tal como ocorreu com Júlio Ribeiro que no seu romance *A Carne* (1888), ao definir uma dança que se desenrolava à luz de uma fogueira “no terreiro varrido em frente às senzalas”, diria:

Negros e negras formados em vasto círculo agitavam-se, palmeavam, compassadamente, rufavam adufes aqui e ali. Um figurante, no meio, saltava, volteava, baixava-se, erguia-se,

¹ Em 2004, pesquisadores do IPHAN envolvidos com o registro do Jongo do Sudeste como Patrimônio Imaterial Brasileiro registraram cerca de quinze comunidades jongueiras em São Paulo, Espírito Santo e Rio de Janeiro, mas perceberam indícios de que haveria cerca de 20 comunidades e 25 grupos que o praticavam.

retorcia os braços, contorcia o pescoço, rebolia os quadris, sapateava em um frenesi indescritível, com uma tal prodigalidade de movimentos, com um tal desperdício de ação nervosa e muscular, que teria estafado um homem branco em menos de cinco minutos. (RIBEIRO, 1940, p. 105)

No romance *O Flor* (1881), de Galpi (pseudônimo de Galdino Fernandes Pinheiro), os escravos também aproveitam os momentos de descanso para dançar, “ao som de seu rouco tambú, o jongo, dança primitiva e selvática, mas animada e curiosa” (TINHORÃO, 2000, p. 218).

Júlio Ribeiro, José de Alencar e Galpi oferecem descrições muito semelhantes, assim como repletas de juízos de valores e expressões preconceituosas. Nelas estão presentes e condenados os mesmos saltos, agitações, volteios e prodigalidade de movimentos entendidos como explicitações do primitivismo, da selvageria, da falta de civilização e da inferioridade do negro.

Mas não apenas alguns literatos descreveram o jongo em suas obras. Os viajantes foram ainda mais pródigos do que eles ao se remeterem aos jongos que assistiram nas suas andanças pelo interior do Brasil ao longo do século XIX. Se, como observou Lilia Schwarcz, é preciso desconfiar dos julgamentos dos viajantes, que com seus olhares estrangeiros e seu estranhamento diante de uma realidade desconhecida não conseguiram pensar as populações locais sem uma certa aversão e sem um julgamento moral sobre as mesmas. Não devemos descartar seus relatos, pois eles foram muitas vezes bastante detalhistas em suas descrições, legando-nos testemunhos preciosos sobre vários assuntos (SCHWARCZ, 2001, p. 615).

Levando em consideração as observações desta autora, é possível identificar um ponto em comum entre as descrições dos literatos e de vários viajantes: a condenação ao “barbarismo” do canto entoado, assim como ao espetáculo propiciado por uma dança a qual reputaram “desonesta” e “licenciosa”, sem que isto tenha se transformado em empecilho para que se sentissem atraídos por ela². O holandês Zacharias Wagener registrou no século XVII, em desenho e por escrito, uma “dança de negros” na qual os escravos “incansavelmente dançam, com os mais variados saltos e contorções (...) e da maneira mais desencontrada” e nesta atividade “se sujam de tanta poeira, que às vezes não se reconhecem uns aos outros” (DIAS,

² Martha Abreu observou que embora seja a palavra “batuque” a denominação utilizada em muitas destas descrições elas se remetem ao que hoje se denomina jongo. (ABREU et MATIOS, 2007, p. 75). As palavras jongo, batuque e caxambu serão utilizadas neste artigo com o mesmo sentido. O canto entoado no jongo é do tipo responsorial, isto é, os versos (ou pontos) são tirados pelo solista e repetidos em coro pelos demais participantes das rodas de jongo.

2001, p. 860). Thomas Lindley, nas suas *Narrativas de uma viagem ao Brasil*, traduziu o que viu como uma “atraente dança de negros” (LINDLEY, 1969, p. 106). Johan Emanuel Pohl mencionou “o canto singularíssimo” por ele escutado, que “constava de duas palavras que eram repetidas por todo o grupo com a voz cada vez mais forte” até que o “uivo monótono era interrompido de tempos em tempos pelo não menos dissonante bater de uma mona” (RIBEIRO, 1984, p. 16-17). Claude Freycinet diria que tais danças apresentavam “variadas figurações, mas todas muito lascivas” (FREYCINET, 1825), ao passo que Robert Avé-Lallemant teria ficado impressionado com a música estridente tocada pelos negros nestas ocasiões “na qual cada um faz os trejeitos mais despudorados possíveis” (AVÉ-LALLEMANT, 1959, p. 59). Carl Seidler, enfim, diria de um batuque que assistiu durante os festejos de um casamento entre negros, que nele estavam presentes

as mais detestáveis contorções musculares, sem cadência, os mais inocentes requebros das pernas e braços seminus, os mais ousados saltos, as saias esvoaçantes, a mímica mais nojenta, em que se revelava a mais crua volúpia carnal. (SCHWARCZ, 2001, p. 613)

Seria possível alongarmos a lista destes exemplos, mas os apresentados nos parecem suficientes para revelar como a denominada “dança de negros” neles emerge relacionada a africanos e afrodescendentes “incivilizados” e “bárbaros”, assim como estes relatos nos permitem vislumbrar a reação dos observadores brancos aos batuques que assistiram, que não perceberam tal prática senão como um emaranhado de gestos e danças sensuais e lascivas, se comparadas aos seus próprios divertimentos. Foi esta visão parcial que levou aqueles viajantes a assumirem uma atitude ambivalente em relação aos batuques, pois, se, por um lado, eles documentaram, descreveram e/ou desenharam o que viram, por outro lado, desautorizaram o que eles mesmos registraram, ao explicitar seu menosprezo por algo que, no mínimo, os impactou.

É digno de nota, também, que raríssimos dentre eles tenham sido capazes de perceber que os batuques propiciavam a reunião de atividades religiosas e profanas num mesmo evento. Martha Abreu destacou que dentre os relatos de viajantes por ela analisados, apenas a descrição da francesa A. Toussaint-Samson revela sua percepção desta faceta do jongo. Ao descrever um jongo que assistiu na fazenda de São José da Piedade (RJ), A.

Toussaint-Samson identificou a liderança religiosa exercida por um negro que trazia uma “baguette” branca na cabeça. Independentemente de ter demonstrado tal sensibilidade, o seu relato está repleto das tradicionais recriminações aos componentes supostamente selvagens, licenciosos e indecorosos da dança (ABREU e MATOS, 2007, p. 76).

Foi, enfim, esta incapacidade de enxergar além de um ângulo restrito de visão apegado a um modelo que delimitava de forma rígida os espaços para o sagrado e o profano, assim como para o civilizado e o incivilizado, inadequado para avaliar o universo cultural que registravam, a responsável por impedir aqueles viajantes de perceberem algo a mais no jongo além do espetáculo que ele proporcionava aos que o assistiam. O que surpreende, neste caso, é que as versões por eles construídas sobre os batuques tenham se cristalizado durante muito tempo como explicação histórica em vários trabalhos que se dedicaram ao tema.

Os jongos que aconteciam nas áreas rurais, descritos de maneira estigmatizada por viajantes e romancistas, foram tolerados por muitos fazendeiros como um meio de dissipar disposições revoltosas entre seus escravos e como uma oportunidade de ostentar o espetáculo do “bom” senhor que, tal como havia um bom tempo recomendara Antonil, seria capaz de reconhecer que

negar aos escravos seus folguedos, que são o único alívio de seu cativo, é quere-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantos e bailes por algumas horas honestamente em alguns dias do ano (...) (DIAS, 2001, p. 864)

Longe de ser apenas fruto da atitude de senhores “benevolentes” ou de se constituírem em momentos propícios à exibição de poder e de reforço das hierarquias sociais, os encontros de jongos tiveram outros significados. Para os senhores, eles foram também uma das formas encontradas para administrar uma demanda dos escravos e seus descendentes, que transformaram os batuques em um dos itens de sua “pauta” de reivindicações e negociações cotidianas por espaços de autonomia. Revestidos de tal papel, não surpreende que, entre os escravos, os jongos não tivessem tido os mesmos significados que tiveram para senhores e viajantes. Ao contrário, os pontos improvisados durante o trabalho ou em situações de lazer ofereciam oportunidades únicas para que os escravos mantivessem comunicação entre si utilizando-se de metáforas de origem africanas ininteligíveis para pessoas

que não compartilhavam de sua cultura. Desta maneira, quando o feitor ou o senhor aparecia de repente nas roças,

Escravos vigilantes, fingindo olhar para o sol quente “condimentavam suas palavras” para comentar numa voz alta “Olha aquele céu vermelho de tão quente”, ou intercalavam palavras africanas no vocabulário dos escravos em português, como na frase “Ngoma vem”, para dar o aviso a seus parceiros, que rapidamente começavam a trabalhar. (STEIN, 1990, p. 200)

Em outras ocasiões os jongos entoados serviam para avisar que algum cativo estava sendo castigado e outros corriam para acudi-lo por meio de versos como “Junta, junta mosquito polva/Marimbondo chegou agora” (ALCANTARA, 2008, p. 19) Nos terreiros, ocorria o mesmo e quando os escravos cantavam jongos como um que dizia “com tanto pau no mato, embaúba é coronel”, eles estavam na verdade criticando e satirizando, através de uma linguagem cifrada, o caráter de seus senhores, sem que estes o percebessem (STEIN, 1990, p. 248). Vê-se, assim, que os jongos serviam para passar mensagens de apelos, críticas ou pedidos por meio de uma linguagem metafórica, o que os transformou em um modo de comunicação ímpar para os escravos.

As autoridades da Corte, assim como os fazendeiros nas áreas rurais, ainda que tivessem um grande interesse em conhecer aspectos da cultura africana para melhor controlar seus escravos e precaverem-se de surpresas desagradáveis, também mantiveram seus olhares opacos para compreendê-la e não conseguiram penetrar além da sua superfície. Nos jornais, nos códigos municipais de posturas e nos registros das autoridades policiais, “batuque” foi o nome utilizado para definir tanto as denominadas “danças dos negros” quanto as músicas de percussão acompanhadas de danças proibidas e perseguidas (REIS, 2001; 2002), mas mesmo assim realizadas, nos arrabaldes da cidade do Rio de Janeiro no século XIX³.

Este desconhecimento, por sua vez, alimentava um medo constante dos encontros realizados nas noites escuras e distantes dos olhares vigilantes dos brancos, que deixavam as autoridades e a sociedade em permanente estado

³ A dificuldade em definir o termo “batuque”, no século XIX, é analisada por ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, p. 287-294 e por ALCANTARA, Renato, *A tradição da narrativa no jongo*, Dissertação de Mestrado, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008. Ainda que “batuque” fosse o nome dado a qualquer “reunião de pretos”, estes autores observam que pelos relatos dos viajantes é possível identificar que o que eles assistiram muitas vezes foram rodas de jongo, embora usassem o termo “batuque”.

de alerta e suspeição em relação a tudo que remetesse ao mundo dos escravos. Foram estes medo e suspeição que transformaram a repressão na prática mais utilizada no cotidiano de cidades em relação aos batuques, como ocorreu em Salvador e no Rio de Janeiro. Tal repressão quase sempre terminava com a prisão e punição dos dançantes, como aconteceu com Francisco Cabinda no Rio de Janeiro em 10 de novembro de 1820 que, preso por estar tocando "batuque com grande ajuntamento de negros", recebeu como punição, a pena de trezentos açoites (HOLLOWAY, 1997, p. 34).

Mas datam antes de 1820 as tentativas de controle dos batuques no Rio. Em 1809, o major Vidigal já ficaria conhecido por aparecer de surpresa naqueles que aconteciam com frequência nos arredores da cidade utilizando-se de métodos pouco ortodoxos para dispersá-los. Suas intervenções, nestes encontros, foram tão truculentas que ficaram conhecidas como "ceias de camarão", uma alusão à necessidade de descascar o crustáceo até chegar à sua carne rosada (HOLLOWAY, 1997, p. 48).

Com a perseguição perpetrada pelas autoridades policiais nas áreas públicas urbanas, os escravos tiveram que conquistar espaços de permissão mediante negociação com seus senhores para a realização de seus batuques, pois, quando realizados em fazendas e chácaras, a polícia não podia reprimi-los sem a permissão do dono da propriedade⁴. Isto que aparece registrado num episódio que teve lugar nas imediações do rio Maracanã, na Corte Imperial, envolvendo cerca de duzentos negros que realizaram um batuque na chácara de Antônio Alves da Silva Pinto, provavelmente o dono de alguns dos escravos presentes. Não podendo reprimi-lo, o Chefe de Polícia teve que restringir-se a pedir ao proprietário "que controlasse a animação da festa, para não perturbar a vizinhança" (HOLLOWAY, 1997, p. 205).

Para os que se envolviam em batuques, como se vê, não havia proteção policial; ao contrário, se o ajuntamento se tornasse grande demais ou parecesse ameaçador, a polícia era chamada para dispersar os dançantes e prender e punir os que protestassem. Apesar da perseguição da polícia e dos olhares vigilantes da sociedade, os batuques tinham seguidores fiéis que neles reconheciam um meio de confraternizar-se e de dizer o que pensavam das maneiras que consideravam legítimas, maneiras estas estranhas ao mundo dos homens livres.

Os anos de 1880, no Rio de Janeiro, foram marcados pelas lutas em torno da abolição e, em termos culturais, pelo sucesso das revistas de ano

⁴ A categoria negociação está sendo aqui utilizada no sentido proposto por Robert Slenes que entende negociar "como um processo conflituoso em que ambas as partes procuram 'persuadir' o outro, podendo usar como arma até a ameaça de 'guerra' e a própria 'guerra'". (SI ENES, 1999, p. 17).

nas quais o jongo foi um dos gêneros musicais utilizados, trazendo algumas modificações ao quadro anteriormente descrito.

“Jongo” e “dança de negros” foram expressões que muitas vezes constaram dos anúncios das récitas publicadas nos jornais pelas companhias teatrais neste período. Foi também comum que muitos destes anúncios viessem acompanhados da ressalva de que tais danças seriam postas em cena “com todo o rigor e propriedade”, o que significa dizer que, em tais ocasiões, eram a música e a composição coreográfica do jongo que subiram aos palcos, ainda que deslocadas de seu sentido original (MENCARELLI, 2002, p. 231).

Estes “rigor e propriedade”, no entanto, não foram suficientes para resguardar o jongo apresentado nos tablados de críticas negativas. Ao contrário, foi fato corrente que os “jongos e rebolados de ancas” fossem reputados prejudiciais ao “sentimento estético do público fluminense” que muito dificilmente poderia ser modificado diante de influência tão “nefasta”. Não foi raro também sua condenação pelos supostos despudor, lascívia e indecência próprios a uma dança tida como “sem elevação”, o que significa dizer que eles também foram julgados moralmente prejudiciais⁵.

A música e a dança no teatro musicado poderiam exercer diferentes funções cênicas ao longo do espetáculo tais como abrir e fechar atos ou funcionar como apoteose; apresentar personagens; ser o motivo da própria cena; colaborar com efeitos cenográficos ou dar suporte para coreografias; intervir na ação dramática; produzir comicidade; narrar fatos e descrever pessoas.

As revistas de ano, gêneros que nos interessam particularmente, respeitavam uma fórmula construída a partir da costura de episódios fragmentados em torno de um fio condutor, permitindo a exposição e o comentário de acontecimentos significativos e polêmicos ocorridos no ano anterior. Este espírito jornalístico, próprio das revistas, foi um dos segredos do seu sucesso, mas não apenas ele. Ingredientes como a cenografia, os maquinismos, a coreografia, os figurinos, as músicas e as danças completavam esta receita exitosa.

A elaboração da parte musical das revistas de ano foi olhada com muito zelo por dramaturgos e empresários, que contaram com a colaboração de maestros e músicos, em sua grande parte de formação erudita, para a sua execução. Muitos deles, inclusive, foram alvos de críticas contundentes por se utilizarem de materiais da cultura popular urbana em suas obras, contri-

⁵ Gazeta Musical, 10 de outubro de 1892.

buindo, a partir da visão de certos literatos, censores e críticos teatrais, para a degeneração do teatro brasileiro (AUGUSTO, 2008).

Mais um dado merece destaque neste quadro que vimos delineando: muitos destes maestros e músicos aderiram à campanha abolicionista e militaram por ela utilizando o palco para divulgar esta causa. Neste contexto, os jongos compostos por muitos deles assumiram o sentido de instrumento político para passar certas idéias às platéias teatrais, como ocorreu com os três “jongos dos sexagenários” que constaram das revistas do ano de 1886 – *A Mulher Homem* e *O Bilontra* – cujas letras faziam alusão explícita à vida dos escravos sexagenários beneficiados pela lei conhecida pelo mesmo nome, ainda que sob o ponto de vista de pessoas que nunca dançaram nem cantaram jongs⁶.

Foi nos anos 1880, também, que o jongo serviu de fonte de inspiração para peças musicais eruditas as quais foram interpretadas em concertos e/ou divulgadas pela publicação de partituras musicais, saltando dos espaços em que era tradicionalmente dançados e cantados para outros mais “nobres”. Desta maneira que 8 dias antes da assinatura da lei de 13 de maio de 1888, a *Gazeta do Norte*, de Fortaleza, noticiou a realização de um concerto no Club Iracema por um jovem músico cearense. Este clube, como outros similares que existiam na Corte e nas províncias, era uma associação que reunia para encontros musicais periódicos uma platéia “seleta” supostamente conhecedora e íntima da música erudita. Foi nele que Alberto Nepomuceno, um simpatizante do abolicionismo, apresentou pela primeira vez uma peça de sua autoria a qual deu o título de *Dança de negros*, posteriormente rebatizada *Batuque* (PEREIRA, 2007, p. 53).

Avelino Romero Pereira fez uma análise muito sugestiva dos recursos técnicos utilizados por Nepomuceno nesta obra que reproduzimos a seguir. Segundo Pereira, na primeira parte da peça, o músico recriou a for-

⁶Uma análise detalhada das letras destes jongs pode ser encontrada no artigo intitulado *Que venham negros à cena com maracás e tambores: jongo, teatro e abolicionismo no Rio de Janeiro*. (Revista AfroAsia, n. 40, 2010, no prelo.) Cristina Magaldi afirmou que os jongs que compunham as peças de teatro no período eram apresentados, na maior parte das vezes, como intermezzos ou no final das peças, como elemento cômico. Ver desta autora “Chiquinha Gonzaga e a música popular no Rio de Janeiro do final do século XIX” disponível em www.mre.gov.br/dc/txtos/revista/11-mar4.pdf. Texto acessado em 8 de dezembro de 2009.

O que se observou nos jongs dos sexagenários das revistas às quais vimos nos referindo, ao contrário, é que eles não foram utilizados como intermezzos e sim fizeram parte do corpo das revistas. Além disso, ainda que eles mantivessem um certo tom de comicidade, estavam revestidos de um claro sentido político. Para a participação de artistas envolvidos com o mundo teatral na campanha abolicionista ver SILVA, Eduardo. “Resistência negra, teatro e abolição da escravatura” disponível em http://sbph.org/reuniao/26/mesas/Eduardo_Silva.pdf. *A mulher homem* foi escrita por Filinto de Almeida e Valentim Magalhães, e musicada pelos maestros Chiquinha Gonzaga, Henrique de Magalhães, Miguel Cardoso, Cavalier Darbilly e Henrique de Mesquita, os dois últimos também professores do Imperial Conservatório de Música. O *bilontra* foi escrito por Arthur Azevedo e Moreira Sampaio, e sua parte musical foi composta e organizada pelo maestro Gomes Cardin.

ma do canto que acompanha o batuque, na qual ao solista se segue uma resposta do coro utilizando-se do motivo sincopado em *piano* seguido de acordes mais graves, num *forte marcado*. Nepomuceno aplicou ainda alterações rítmicas com diferentes timbres explorando diversas regiões do piano dando à peça um caráter variado em torno de uma mesma idéia repetida obstinadamente, mediante o recurso do *ostinato* rítmico e da aceleração do andamento e da intensificação sonora, que levam ao ponto culminante da umbigada, traduzida musicalmente num *furioso fortissimo* (PEREIRA, 2007, p. 53-54). Vê-se, assim, que, ao diluir o batuque nas estruturas harmônicas e formais da música erudita, Nepomuceno o “embranqueceu” aos olhos mais “aristocráticos” e “preconceituosos” dos frequentadores do Club Iracema, preconceitos dos quais ele próprio parecia partilhar, como foi sugerido pelo crítico musical Oscar Guanabarro. Para Guanabarro, Nepomuceno metera o batuque numa casaca, tornando-o aceitável a um determinado tipo de platéia porque o motivo local nele explorado foi “sentido através dos grandes sinfonistas alemães” (PEREIRA, 2007, p. 55).

A circulação destes e outros jongs por meio de partituras musicais, vendidas a preços módicos nas livrarias do Rio de Janeiro, aponta para a propagação deste tipo de canto e dança, particularmente porque tais partituras compunham o repertório das “iaíás pianistas”, que as interpretavam para um público, por assim dizer, mais “nobre” e “branco” dos salões e saraus musicais (MENCARELLI, 2002; LEME, 2006). Exemplar, neste sentido, é uma passagem do romance *Fantina* (1881), de F.C. Duarte Baddaró. A história se passa numa fazenda na qual a personagem de nome D. Joaquina senta ao piano após o jantar para divertir os convidados e, dentre outras peças, toca “um batuque de sua paixão” (TINHORÃO, 2000, p. 217). A situação imaginada pelo autor é sugestiva por revelar (ainda que não fosse justamente esta sua intenção) como o aproveitamento para o piano, de temas fornecidos pela música de percussão dos negros, tornou-se disseminado na medida em que o século avançava.

Assim, pode-se dizer que na década de 1880, em decorrência da sua propagação pelo teatro musicado e pela venda de partituras, os batuques vivenciaram um período de tolerância, ainda que breve e restrito a espaços delimitados.⁷ Porém, no cotidiano daqueles que tradicionalmente os dançavam e cantavam nos terreiros e arredores das cidades, os jongs continuaram sendo perseguidos e reprimidos.

⁷ Nos anos 1890, os jongs cederam espaço ao maxixe que se tornou o gênero musical mais popular nos tablados fluminenses.

O quadro anteriormente traçado começou a sofrer transformações a partir das três primeiras décadas do século XX, quando o jongo tornou-se parte dos interesses dos folcloristas. Embora ele apareça em muitos dos trabalhos de folcloristas realizados neste período, um dos mais importantes foi o de Maria de Lourdes Borges Ribeiro intitulado *O Jongo* (1984). Nele, Ribeiro realizou um amplo estudo da prática do jongo no sudeste a ponto de seu trabalho se transformar em referencial para outros em função do rico manancial de informações que oferece e das várias questões que a partir dele puderam ser levantadas. Devido à importância do trabalho de Ribeiro e aos limites formais impostos à elaboração deste artigo será apenas o trabalho desta folclorista que aqui será privilegiado⁸.

Ribeiro foi a primeira a criar uma tipologia para os pontos dividindo-os de acordo com a função que exerciam no decorrer da festa. Ela identificou seis tipos de ponto, a saber, os de louvação (cantados no início do encontro para louvar algum santo católico); saudação (para saudar ou “saravar” alguém ou alguma entidade); vizaria (cantados para alegrar a festa); despedida (para finalização do encontro); gurumenta (para travar uma demanda) e encante (para estabelecer magia) (RIBEIRO, 1984, p. 23). Maria de Lourdes Borges Ribeiro também identificou variantes na dança, e, com base nas diferenças coreográficas, distinguiu três tipos de jongo, a saber, o de roda, o paulista e o carioca (RIBEIRO, 1984, p. 11-12)

O reconhecimento de que o jongo comportava diversão e devoção, que a tipologia elaborada por Ribeiro explicita, já tinha sido apontado por Luciano Gallet, em 1934, que, todavia, não se aprofundou no assunto. Maria de Lourdes Borges Ribeiro enveredou por este caminho, registrando e procurando entender o significado de muitos dos 124 pontos que recolheu no decorrer de sua pesquisa, o que lhe permitiu perceber neles peculiaridades e outros elementos interessantes

Segundo esta folclorista, seu interesse pelo assunto vinha da infância, quando sua avó lhe contara dos batuques que tivera oportunidade de assistir. Teria sido, porém, em contato com seus informantes que a folclorista passou a valorizar o papel da palavra nos pontos. Tudo começou, segundo ela, quando conversando com um ex-escravo de 112 anos este lhe disse:

*Quando arguem via o ninhô vindo, começava a cantá:
Ei, campo quimô*

⁸ O trabalho de Maria de Lourdes Borges Ribeiro reúne os resultados das pesquisas por ela realizadas nos anos 1960. Como dito anteriormente, o jongo aparece mencionado em uma série de outros trabalhos dentre eles os de Rubem Braga, Renato de Almeida, Rossini Tavares de Lima, Emílio Willems, Alceu Maynard Araújo, Angélica de Rezende, Alceu Amoroso Lima, Oneyda Alvarenga, Renato José Costa Pacheco, Iavinia Costa Raymond

*Ei, campo quimô
Piquiratacuriando,
Piquira ta curiando, ê.*

E quando não o avistavam com tempo de avisar os companheiros:

O cumbi virô, ei,ei,ei

O cumbi virô, ei,ei,ei

Cumbi, a,a,a,a,a

Quando nós terminava tudo e chegava a hora de vortá, nós cantava:

Vamo simhora, vamo simhora, a coroa do rei alumio.

(RIBEIRO, 1984, p. 29)

Explicando o significado das palavras deste ex-escravo, Ribeiro esclarece que “*piquirá*” era um peixe pequeno e que os escravos, segundo seu informante, seriam os “*piquiras*” em atividade. “*Cumbe*”, por sua vez, significava uma autoridade (sol e sinhô); a coroa, a lua e, o rei, o sol. A utilização de uma linguagem tão repleta de simbolismos, segundo Ribeiro, chamou sua atenção e fez com que ela se perguntasse se não seria um meio de comunicação semelhante o que estava presente nos versos cantados nas rodas de jongos.

Este tipo de comunicação codificada, como mais tarde ela constatou, remetia-se a uma rica tradição oral angolana, na qual enigmas e adivinhações são usuais, embora Ribeiro considerasse não ser possível afirmar, com uma razoável margem de segurança, que o jongo já existisse em Angola. A força atribuída às palavras nos pontos de jongo indicava para prováveis relações entre jongo, candomblé e macumba perceptíveis também nos elementos fetichistas, nas orações e nos amuletos que seus praticantes carregavam, tanto com intuito propiciatório quanto por defensivo (*Idem*, p. 49).

Ribeiro também observou que esta linguagem metafórica seria a responsável pela instauração do encanto e da amarração nos pontos de demanda, isto é, quando um jongueiro desafiava outros jongueiros a decifrar o ponto por ele cantado. Quem tinha a capacidade de desafiar outro jongueiro era um detentor da arte de amarrar, isto é, de subjugar os demais a efeitos e situações vexatórias como a sonolência, vertigens ou perda da fala, provocados pela magia.

Como conclusão do que sua pesquisa revelou, Ribeiro afirmou que:

O jongo é uma dança afrobrasileira, de intenção religiosa fetichista. (...) Os pontos encerram um sentido simbólico, que dá às palavras uma semântica peculiar aos jongueiros,

de sorte que nela se entendem. (...) Não há invocações a divindades, nem movimentos contorsivos e convulsos, mas práticas fetichistas, feitas, porém em segredo, misteriosamente. Estas são comuns, não essenciais, nem a dança se faz para este fim. O jongo é uma diversão, porém aproveitada para esses contatos com a magia, que podem resultar da essência da dança, como acredito, ou serem – quem sabe? – uma assimilação posterior. A tendência do jongo será perder o caráter esotérico, e tornar-se uma dança de simples divertimento. (*Idem*, p. 69)

Mesmo que pesem as efetivas contribuições do trabalho de Maria de Lourdes Borges Ribeiro, ele apresenta problemas. O primeiro deles é uma decorrência dos próprios pressupostos que informavam os estudos sobre folclore no século XX, que os aproximava dos trabalhos realizados por folcloristas oitocentistas no que diz respeito à idéia da contribuição das três matrizes étnicas para a formação da cultura nacional, ainda que esta idéia tivesse significados e pesos diferentes nestes dois contextos. No século XIX, tal idéia contribuiu para um certo reconhecimento do papel do negro para a cultura brasileira, ao mesmo tempo em que reputou esta contribuição perniciosa, do que decorre o movimento no sentido de busca do "embranquecimento" em termos culturais, muito comum aos trabalhos de folcloristas da época. No século XX, ao contrário, o popular de que falavam os folcloristas era mestiço e emergia entrelaçado à idéia de construção de uma identidade nacional. Não surpreende então que, neste contexto, o jongo começasse a ser valorizado e incorporado à lista das manifestações culturais que supostamente expressariam uma cultura original do Brasil. Todavia, por ainda serem devedoras de um ideário cientificista e racista, as pesquisas realizadas pelos folcloristas acabaram por reforçar a difusão de preconceitos em torno da população liberta e dos prognósticos pouco auspiciosos sobre o futuro da nação em função da sua presença numericamente representativa na sociedade brasileira. Independente destas diferenças, em ambos os casos não foi levado em conta que as manifestações ditas folclóricas, sobre as quais estes indivíduos se debruçaram, eram construções "eruditas", alheias ao universo dos praticantes do jongo, algo que começou a ser mais sistematicamente questionado a partir dos estudos de Florestan Fernandes.

Foi Florestan quem defendeu a idéia de que o folclore era um conhecimento comprometido com os interesses de uma classe – a burguesia – que pressupunha ser a mesma afeita ao progresso, ao passo que os populares viviam visceralmente ligados às tradições. Um conhecimento comprometido

com tais pressupostos, concluiria ele, não poderia ser considerado ciência.⁹

Um segundo problema advém do fato de que ainda que Ribeiro analise o jongo como fenômeno em si mesmo, abordando seu instrumental, coreografia, indumentária e locais nos quais se realizava. Ela não se detém em compreender aspectos tais como os sentidos, as condições e o contexto social que permitiram sua longa permanência ou as interações sociais estabelecidas entre seus praticantes. Assim, em seu trabalho, como no de outros folcloristas em que o jongo aparece, ela acaba por ficar restrita ao espaço das descrições impressionistas sem elaborar análises mais profundas.

Estas limitações à parte, deve-se reconhecer que os estudos dos folcloristas contribuíram para começar a inverter uma postura tradicional em relação ao jongo, que passou a ser visto com mais aceitação. A imprensa, por exemplo, começou a dar mais visibilidade e a registrar a ocorrência de jongos em locais mais "nobres", apresentados mais uma vez como forma de espetáculo em teatros, apontando para um processo paulatino de seu reconhecimento como expressão de uma cultura brasileira, ainda que sempre reforçando o risco de desaparecimento ao qual eles eram supostamente condenados.¹⁰

* * *

Os maiores avanços nos estudos sobre o jongo são recentes e fruto de pesquisas desenvolvidas por profissionais de diferentes áreas tais como historiadores, antropólogos, etnomusicólogos, linguistas e musicólogos, embora esta produção ainda seja modesta, em termos quantitativos.

Para a mudança de enfoque entre os historiadores, foi significativa a revisão historiográfica que alterou profundamente uma matriz de pensamento sobre as relações de dominação na sociedade brasileira, para as quais o trabalho de Stanley Stein já apontava em 1950, mas que só tomou corpo no Brasil a partir dos anos 1980. Integrados a uma transformação teórica e metodológica da historiografia em nível internacional, tais estudos procuraram incluir a experiência dos escravos como sujeitos históricos autônomos na sociedade escravista, capazes de representar seu mundo e nele

⁹ Embora o folclore, na obra de Florestan Fernandes, seja um assunto secundário e mais focado no início de sua carreira, nos estudos em que ele aparece é possível acompanhar a adesão deste autor à idéia de que folclore era um método sociológico e não uma ciência. Ver, para este assunto FERNANDES, Florestan, *O folclore em questão*, São Paulo, HUCITEC, 1989. Posteriormente os historiadores também criticaram os estudos sobre folclore chamando a atenção para a ausência de perspectivas históricas nos mesmos. Ver, para este tema, CUNHA, Maria Clementina Pereira da, "Folcloristas e historiadores: pontos para um debate" in *Projeto História*, n. 16, 1998.

¹⁰ Ver, por exemplo, *O Diário da Noite* de 31 de janeiro de 1957, que noticiou uma apresentação de jongo ocorrida no teatro Oxumaré, em São Paulo.

atuar, muitas vezes utilizando-se de negociações para atingir seus objetivos. Desta maneira, não apenas rompeu-se com as imagens que sustentavam a desumanização dos escravos, como se negou o caráter absoluto da dominação sobre eles exercida e o suposto caráter passivo dos escravos enquanto dominados. Neste novo contexto historiográfico, as pesquisas começaram a voltar-se para o terreno da cultura, das práticas religiosas, das cerimônias e festas, temas antes apenas explorados por antropólogos, assim como se passou a privilegiar novas fontes e a emitir novos olhares e levantar novas perguntas a fontes já conhecidas (GOMES, 2004).

Foi a incorporação tardia destas diretrizes teóricas e metodológicas, segundo Silvia Hunold Lara, a responsável pelo retardo com que o trabalho de Stanley Stein se tornou referencial entre historiadores "interessados nas vozes dos escravos, nos sons que, como os jongos entoados nos tempos do cativo, ainda hoje conseguem se fazer ouvir" (LARA, 2007, p. 65).

Embora o jongo não seja o foco principal de *Vassouras*, as pesquisas de Stanley Stein sobre ele foram muito significativas. Foi ele quem primeiro elaborou uma análise histórica do jongo e chamou atenção para as memórias do cativo e das experiências vividas no pós-abolição, assim como procurou entender as imbricações entre sagrado e profano presentes no jongo. Segundo Stein,

laico no tema, embora criado em torno de elementos religiosos africanos como o tambor, o solista, o coro responsável e os que dançavam, o caxambu ocupava uma posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão secular. (STEIN, 1990, p. 243)

Esta imbricação entre sagrado e profano poderia ser identificada, de acordo com Stein, a partir de alguns elementos. Um deles seriam os tambores, considerados intermediários com o sagrado e fundamentais em muitas outras ocasiões de festas e danças de influência africana. Outro elemento encontrava-se nos pontos de demanda, que estariam revestidos de um sentido mágico religioso, sendo da sabedoria na execução desta arte que emanava o poder e o respeito atribuído ao jongueiro junto ao grupo. Por fim, foi Stein, também, quem primeiro investiu na decifração da linguagem metafórica dos pontos alertando para a força política das críticas à escravidão contidas nas suas letras.

Se nos anos 1980, os estudos sobre a escravidão contribuíram para desvelar o desconhecimento sobre o lugar das culturas africanas nas experiên-

cias escravas no Brasil (LARA, 1995, p. 52), os estudos realizados a partir dos anos 1990 têm cada vez mais procurado voltar-se para a investigação e compreensão das relações entre Áfricas e Américas como elemento significativo para história da escravidão (SILVA, 2004, p. 23).

Pode-se dizer que os trabalhos focados no papel da cultura africana para as experiências cativas nas Américas dividem-se em duas linhas gerais: uma que enfatiza uma ruptura total entre Áfricas e Américas e outra que frisa sua continuidade. De acordo com Matthias Röhrig Assunção, a primeira destas linhas emergiu na década de 1940, tendo a frente os antropólogos Franklin Frazier e Melville Herskovits. Frazier defendeu a idéia de que os escravos foram arrancados de suas culturas com tal violência que seu passado ficou reduzido a memórias esquecidas, sendo a cultura escrava o resultado da opressão e de uma adaptação a ela. Herskovits, por sua vez, insistiria nas características culturais comuns partilhadas por escravos ainda que advindos de diferentes regiões do continente africano, sendo estas semelhanças que teriam propiciado a permanência de instituições e elementos africanos nas Américas (ASSUNÇÃO, 2003, p. 160).

Um modelo conciliador, segundo ainda Assunção, teria emergido com Sidney Mintz e Richard Price. Eles concluíram que as continuidades formais na cultura afroamericana teriam sido mais uma exceção do que uma regra. Neste sentido, segundo estes autores, mais do que criação ou remodelação, o empréstimo seria a categoria de análise mais adequada para lidar com estas questões.

As perspectivas de análise propostas por estes autores, todavia, não são um consenso entre os estudiosos do tema. Os trabalhos de Paul Gilroy, Philip Morgan e Stuart Hall, por exemplo, e guardando suas respectivas peculiaridades, consideram que as relações e os laços construídos no denominado Mundo Atlântico deveriam ser tomados como formadores de um sistema que definiu estruturas sociais, econômicas, políticas, culturais e ideológicas em várias sociedades atlânticas (MORGAN, 1997; GILROY, 2002; HALL, 2003).

A historiografia mais recente sobre a escravidão no Brasil, por sua vez, tem desvelado que, ao longo de 1800, o Sudeste brasileiro recebeu um significativo contingente de escravos vindos do Centro Oeste africano, seguido da África Oriental (KARASCH, 2000, p. 50). Esta constatação aponta para uma certa homogeneidade linguística da região que começa abaixo da área sudanesa e abrange toda a região sul do continente africano, que teria ocorrido durante a viagem da diáspora e a partir de uma língua africana,

provavelmente o kimbumdu. Teria sido esta semelhança linguística, que não se confunde com homogeneidade cultural, um fator de facilitação de diálogos entre práticas culturais e de possibilidades de entendimento, e não a língua portuguesa, como a historiografia tradicional aponta.¹¹

Neste cenário, novas categorias de análise passaram a ser instrumentalizadas, e alguns estudiosos brasileiros têm procurado voltar-se para os batuques e as reações de tolerância e intolerância que eles provocavam, assim como têm explorado questões relativas ao jongo tais como sua posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão; seu papel de instrumento de intervenção cultural e política e seu sentido de resistência cultural, aprofundando e/ou avançando na trilha pioneira aberta por Stanley Stein.

É desta maneira, que estudos de João José Reis têm focado sua discussão na prática dos batuques na Bahia oitocentista discutindo as relações de poder numa sociedade escravista buscando perceber transformações e continuidades em relação ao perfil de seus participantes e atitudes de senhores e autoridades políticas e policiais diante da festa (REIS, 2000).

Os estudos de Robert Slenes, por sua vez, centram-se na comunicação codificada dos jongs cantados no decorrer do trabalho e nos momentos de lazer, procurando compreender o uso dos termos de origem bantu neles presente; nas suas relações com práticas culturais de povos africanos de língua bantu, assim como na função de liderança do jongueiro na formação de uma comunidade escrava. Ao assim ser analisado, o jongo emerge das mãos deste historiador revestido do papel de meio termo entre a submissão e a revolta, ou seja, de instrumento de resistência à escravidão (SLENES, 2007).

Os trabalhos de Martha Abreu e Hebe Mattos, por outro lado, têm combinado abordagens históricas do ponto de vista político e sociocultural com análises sobre as práticas e os praticantes de jongs, tanto os de antigamente quanto os de hoje. Neles estas historiadoras têm procurado analisar o jongo a partir de uma dimensão na qual a cultura é reinterpretada do ponto de vista de suas transformações, os grupos sociais são vistos como redes interligadas entre si e as identidades repensadas como construções historicamente determinadas (ABREU *et* MATOS, 2007).

Aos trabalhos aqui citados podemos somar outros de historiadores, de estudiosos das artes cênicas, antropólogos, etnólogos, linguistas e musicólogos que, recorrendo aos trabalhos de folcloristas; aos poucos indícios

¹¹ Marina de Mello e Souza observou que esta constatação não encobre a existência de muitas etnias, mas que ela aponta para uma preponderância de negros vindos das regiões da atual República Democrática do Congo (antigo Zaire) e de Angola. Tal região desde o século XV apresentava um intercâmbio político e cultural que seria fruto da expansão portuguesa na África. (SOUZA, 2002, p. 52).

fornecidos pelos relatos de viajantes; aos testemunhos de descendentes de escravos e aos testemunhos colhidos em processos criminais têm conseguido desvelar aspectos antes desconhecidos da vida nas senzalas e nas fazendas brasileiras oitocentistas; para entender como o jongo tem servido de sinal distintivo para os membros das comunidades jongueiras possibilitando-lhes negociações com as sociedades abrangentes; desvelando as imbricações entre sagrado e profano presentes no jongo ou priorizando os momentos de lazer como espaços de sociabilidades capazes de se revelarem como produtores de inclusão de negros libertos.¹² Neste processo, embora os estudos dos folcloristas e os relatos de viajantes continuem a ser referência para muitos autores, eles passaram a ser utilizados como fontes e como ponto de partida para a investigação de novas questões ou na busca de novas respostas para velhas questões anteriormente relegadas ou insatisfatoriamente respondidas.

Por fim, o espetáculo oferecido aos indivíduos de fora das comunidades que tradicionalmente dançaram e cantaram jongs, que tanto chamou a atenção da imprensa, romancistas, viajantes e folcloristas desde o século XIX, vem cada vez mais sendo utilizado nos estudos acadêmicos como porta de acesso a uma visão mais dinâmica das relações sociais entre os praticantes do jongo e as sociedades abrangentes no passado e na atualidade.

* * *

Em 1995, a escritora e pianista Edir Gandra observou que, desde fins dos anos 1960, o jongo da Serrinha começou a trilhar um caminho que o guindou dos terreiros aos palcos teatrais, levado pelas mãos do mestre Darcy Monteiro (o mestre Darcy do Jongo da Serrinha). O objetivo de mestre Darcy, segundo esta autora, foi tirar o jongo do “gueto” e dar visibilidade à comunidade que o praticava.

A novidade por ele implementada desencadeou debates entre intelectuais e membros das comunidades jongueiras, que começaram a denunciar o que viam como sinal de perda de autenticidade do jongo, como ocorreu

¹² Além dos trabalhos já citados, ver os de PENTEADO JR., Wilson Rogério. *Jongueiros do Tamandaré: um estudo antropológico da prática do jongo no vale do Paraíba paulista (Guaratinguetá – SP)*, UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2004; AGOSTINI, Camila. *Africanos no cativeiro e a construção de identidades no além mar (Vale do Paraíba, século XIX)*, UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2002; SILVA, Adailton, *Relatos do jongo: reflexões e episódios de um pesquisador negro*, UNB, Dissertação de Mestrado, 2006; ALMEIDA, Patrícia Lage de. *Elos de permanência: o lazer como preservação da memória coletiva dos libertos e seus descendentes*, UFJF, Dissertação de Mestrado, 2006; PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: os Arturos*, Juiz de Fora, Minc/Edufjf, 1988; LUCAS, Glaucia. *Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos em Jatobá*, Belo Horizonte, UFMG, 2002; CORACINI, Erika R. F. *Jongo e teatro: leituras performáticas da festa*, USP, Dissertação de Mestrado, 2008.

com Aniceto do Império que compôs um jongo anunciando o desaparecimento do jongo, cujos versos reproduzimos a seguir:

A Morte do Jongo

*Eu ta morrendo
Eu ta caluturai
Perengando to,, perengando tô
Rezem por mim quem me gosta
Pro Zambi nosso sinhô*

*Cheguei de terra distante
Radiquei-me no Brasil
Vivi mais de quatro séculos
Tô morrendo nesse instante.*

*Eu é o jongo já me chamam caxambu (bis)
Eu ta virando petisco de orubú (bis)
Quem me entendia morreu já não vive mais
Buru buru de ofidã vivem me roubando a paz
Não sou folclore eu é o Rei da magia (bis)
Sô arquivo de mistério, mestre de feitiçaria (bis)
Pedro de Sá Maria – Manoel Pelado – Elói –
Lindolfo da Barra – Vieira e Castorino (bis)
Hoje quem canta jongo é menino (bis)
Tia Luiza – Celina – Nascimento de Eulália
Tio Anjo – Antenor – Maria – Napoleão
Doze bambas então.¹³ (SILVA e MACIEL, 1991)*

Estes versos foram recolhidos por Mariza T. Barboza da Silva e Lygia dos Santos Maciel nos anos 1970, quando elas realizaram entrevistas com velhos praticantes do jongo para elaborar um trabalho sobre Silas de Oliveira. Neles, são lembrados os nomes de jongueiros antigos já mortos reputados por Aniceto do Império os verdadeiros “bambas” conhecedores do significado do jongo, assim com também são criticados o fato de que quem “hoje canta jongo é menino” e o uso do nome “caxambu” pelo qual o jongo estava sendo reconhecido.¹⁴ Desta maneira, Aniceto do Império

¹³ Aniceto do Império foi um dos fundadores da Escola de Samba Império Serrano e da Comunidade da Serrinha.

¹⁴ Hoje há consenso entre as comunidades jongueiras em considerar sinônimos os termos jongo e caxambu. Outrossim, é importante ressaltar que no passado o jongo era dançado apenas por adultos e as crianças não era permitido participar das rodas de jongo. Se antes as crianças estavam proibidas de participar as rodas de jongo hoje elas são vistas em algumas comunidades jongueiras, como a de Tamandaré, como uma saída para o futuro e a permanência do jongo: “A gente tem que ensinar para elas a cultura, o que nós estamos preservando que é dos nossos antepassados pra que as crianças possam trabalhar nisso levar futuramente o que nós estamos preservando”

demonstrava não reconhecer a legitimidade das novidades implementadas por mestre Darci e a forma como elas estavam, na sua visão, alterando as feições de uma manifestação de “mais de quatro séculos” que, em decorrência destas novidades, encontrava-se “perengando” (sofrendo) e “virando petisco de orubu”.

Vê-se assim que, naquele contexto, enquanto para alguns o mestre Darcy tornava-se o promotor da “modernização” e revitalização do jongo e de sua entrada no mercado de espetáculos, para os defensores da manutenção de uma certa autenticidade e tradição, ele seria responsável pela suposta decadência em que o jongo se encontrava. Estas posições antagônicas acabaram por gerar um debate persistente, tanto que ainda hoje existem os jongueiros que militam pela defesa da pureza e da tradição e os que apoiam um movimento de atualização do jongo.

A parte este debate, pode-se dizer que, na atualidade, o que caracteriza o jongo da Serrinha é sua integração a projetos educacionais, sociais e políticos, que apostam no reforço de aspectos culturais como agentes de fortalecimento de grupo sociais desfavorecidos. O jongo se transformou numa dança *cult*, que atrai estudantes universitários e músicos de diferentes tendências, podendo ser aprendido em oficinas que acontecem em espaços alternativos de cultura. Neste movimento, os tambores, cantos e danças do jongo ingressaram no mundo da música e dos espetáculos cariocas conquistando platéias que, na sua grande maioria, não tinham contato prévio com ele (GANDRA, 1995). Como se vê, é mais uma vez a faceta de espetáculo, presente no jongo, que emerge só que, neste contexto e diferentemente do que ocorreu nos anos 1880, revestido de novos sentidos. Coletar, registrar e divulgar jongos são ações agora vistas como uma forma de solidificação de laços internos de determinados grupos. Para a construção de identidades políticas e para a defesa da cidadania.

Mas não apenas o jongo da Serrinha vem vivenciando uma experiência diferente. Desde 2001, o jongo do Sudeste, assim denominado pela sua presença em diferentes estados desta região, entrou num novo estágio de sua história quando se candidatou ao título de Patrimônio Cultural do Brasil. Este processo mobilizou antropólogos, historiadores, músicos e agências governamentais que, por sua vez, tem incentivado muitas comunidades remanescentes de escravos a procurar mostrar suas características jongueiras, sobretudo porque elas têm servido para afirmar direitos, como o de reconhecimento legal da terra ocupada por remanescentes de quilombolas.¹⁵

(PENTEADO JR., 2004, p. 60).

¹⁵ O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988 estabeleceu aos

No processo de reconhecimento do jongo do Sudeste como Patrimônio Cultural, a participação ativa das comunidades e dos praticantes dos jongos foi decisiva para que o título solicitado fosse obtido quatro anos depois. No parecer final do IPHAN, o antropólogo Marcus Vinicius Carvalho Garcia reconheceu que a mobilização e organização destas comunidades pela Rede da Memória do Jongo e dos Encontros de Jongueiros, além de importante para o bom termo do processo, denotou da parte das comunidades jongueiras uma clara consciência de que possuem “um conjunto de saberes ancestrais, testemunhos do sofrimento, mas também da determinação, criatividade e alegria dos afrodescendentes” (ABREU *et* MATOS, 2007, p. 71).

Do que foi dito, é possível concluir que a trajetória histórica do jongo comportou momentos de rejeição, tolerância e incorporação. Neste processo, permeado por aproximações e afastamentos, os indivíduos que dançaram e cantaram jongos passaram de meros atores capazes de proporcionar espetáculos e momentos de divertimento a pessoas de fora de seu grupo, a agentes que pautaram suas ações pela liberdade. De uma liberdade por eles entendida como um produto de permanentes negociações diante de sistemas normativos que, mesmo limitadores, não eliminam escolhas, possibilidades e interpretações de mundo. Por outro lado, é também possível afirmar que, se o jongo ainda hoje é dançado e cantado em várias comunidades jongueiras e se ele tem servido para construir identidades políticas e afirmar direitos, isto se deve ao fato de que nele homens e mulheres podem reconhecer “tradições herdadas de seus avós, palavras combativas que expressam a amargura, a resignação irônica e a desforra dos tempos da escravidão – e que hoje podem instruir as lutas do presente”, contrariando os prognósticos sombrios que previam seu desaparecimento (LARA, 2007, p. 77).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M.; MATTOS, H. Jongo, registros de uma história. In: LARA, S. H.; PACHECO, G. (orgs.). *Memória o Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein (Vassouras, 1949)*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.

remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras o reconhecimento, a propriedade e a emissão de títulos definitivos das referidas terras.

- ALCÂNTARA, R. A tradição da narrativa no jongo: poética, memória e resistência negra. Disponível em www.filologia.org.br/cluerj_sg/anais/completos%5Cminicursos%5Renato%20de%20Alcantara.pdf.
- _____. *A tradição da narrativa no jongo*, Dissertação de Mestrado, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.
- ALENCAR, J. *TIL*. Disponível em <http://bibvirt.futuro.usp.br>.
- ASSUNÇÃO, M. R. From slave to popular culture: the formation of afro brazilian art forms in nineteenth-century Bahia and Rio de Janeiro. *Ibero Americana*, ano III, n. 12, 2003.
- AUGUSTO, A *A questão Cavalier: música e sociedade no Império e na República (1846-1914)*, Tese de Doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.
- AVÉ LALLEMANT, R. *Viagem pelo Norte do Brasil no ano de 1859*. Rio de Janeiro, INL, vol. 1. 1959.
- CUNHA, M. C. P. Folcloristas e historiadores: pontos para um debate. *Projeto Historia*, n. 16, 1998.
- CURTO, J.; LOVEJOY, P. *Enslaving Connections: changing cultures and Brazil and the era of slaving*. New York: Humanity Books, 2004.
- DIAS, P. A outra festa. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Edusp/Fapesp, vol. II. 2001.
- FERNANDES, F. *O folclore em questão*. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- FREYCINET, L. C. D. *Voyage au tour du monde...pendant les années 1817, 1818 e 1820*. Paris : Imprimeur Libraire, vol. 1, 1825.
- GANDRA, E. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: GGE, 1995.
- GARCIA, S. G. Folclore e Sociologia em Florestan Fernandes. *Tempo Social* Vol. 13, n.2, 2010.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GOMES, A. C. Questão social e historiografia no Brasil do pós 1980: notas sobre um debate. *Estudos Históricos*, n. 34, 2004.
- HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.
- HOLLOWAY, T. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- LARA, S. H. Blowing in the wind: E.P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. *Projeto História*, n. 12, 2005.
- _____. Vassouras e os sons do cativo no Brasil. In LARA, S. H.; PACHECO, G. (orgs.). *Memória o Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein (Vassouras, 1949)*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.
- LINDLEY, T. *Narrativas de uma viagem ao Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1996.
- MENCARELLI, F. *A voz e a partitura: teatro musical, indústria e diversidade cultural no Rio de Janeiro 1868-1908*, Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas, 2002.
- MORGAN, P. The cultural implications of the Atlantic slave trade: african regional origins, americans destinations and new world developments. *Slavery and Abolition*, vol. 18, 1997.
- PENTEADO JR., W. R. *Jongueiros do Tamandaré: um estudo antropológico da prática do jongo no Vale do Paraíba paulista (Guaratinguetá – SP)*, Dissertação de Mestrado, Unicamp, Campinas, 2004.
- PEREIRA, A. R. *Música, sociedade e política: Alberto Nepomuceno e a República Musical*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- REIS, J. J. Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: HUCITEC, 2001.
- _____. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, M. C. P. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- RIBEIRO, J. *A Carne*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1940.
- RIBEIRO, M. L. B. *O jongo*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1984.
- SCHWARCZ, L. M. Viajantes em meio ao império das festas. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- SILVA, A. C. África-Brazil-Africa during the era of the slave trade. In: CURTO, J.; LOVEJOY, P. *Enslaving Connections: changing cultures and Brazil and the era of slaving*. New York: Humanity Books, 2004.
- SILVA, M. T. B.; MACIEL, L. S. *Silas de Oliveira: do jongo ao samba enredo*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1981.
- SLENES, R. W. Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, S. H.; PACHECO, G.

- (orgs.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein (Vassouras, 1949)*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.
- _____. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil Sudeste, século XIX)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- _____. Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, 1992.
- SOUZA, M. M. *Reis negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- SOUZA, S. C. M. Que venham negros à cena com maracás e tambores: jongo, teatro e abolicionismo o Rio de Janeiro. *Revista AfroAsia*, n. 40, 2010.
- SILVA, E. Resistência negra, teatro e abolição da escravatura. Disponível em http://sbph.org/reuniao/26/mesas/Eduardo_Silva.pdf. 2007.
- STEIN, S. *Vassouras: um município brasileiro do café (1850-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- TINHORÃO, J. R. *A música popular no romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34, 2000.

Guerras no Sudão: uma reflexão sobre os conflitos na África contemporânea

Mauro Manzione*

RESUMO

O presente artigo procura entender os conflitos contemporâneos no continente africano através do estudo das guerras ocorridas na República do Sudão, desde sua independência até o presente. Para isso, utiliza como referência material teórico-conceitual sobre os conflitos mundiais pós-Guerra Fria, fundamenta-se no processo histórico, de longo tempo, da região do Sudão Oriental e constrói uma análise sobre os fatos recentes da história sudanesa. Para concluir, relaciona os processos sudanês e africano ao desenvolvimento do imperialismo em tempos de "globalização".

Palavras-chave: Independência, Globalização, Conflitos, Imperialismo.

* * *

ABSTRACT

This paper seeks to understand the contemporary conflicts in Africa through the study of wars occurred in the Republic of Sudan from its independence until the present. For this, theoretical material and conceptual world conflict post-Cold War era, conducted the survey history, long time, the eastern region of Sudan and analysis builds on recent events in the history of Sudan. In conclusion, related processes and Sudanese African development of imperialism in times of globalization.

Key-words: Independence, Globalization, Conflicts, Imperialism.

* * *

* Mestre em educação, Professor de História, especialista em História da África.

RESUMÉ

Cet article vise à comprendre les conflits contemporains sur le continent africain par l'étude des guerres qui se sont déroulées dans la République du Soudan, depuis son indépendance jusqu'aujourd'hui. Pour cela on a pris comme référence du matériel théorico-conceptuel sur les conflits mondiaux post-Guerre Froide, basé sur le processus historique, de longue durée, dans la région du Sud-Est Oriental et on a construit une analyse sur les événements récents de l'histoire soudanaise. Pour conclure, on compare les processus soudanais et africains au développement de l'impérialisme en temps de "globalisation".

Mots-clés: Indépendance, Mondialisation, Conflits, Impérialisme.



O Sudão em foco na mídia Ocidental

Recentemente, o ator e ativista político George Clooney foi preso em Washington ao protagonizar um midiático protesto em frente à embaixada do Sudão. Sua suposta preocupação é o acirramento dos conflitos militares na fronteira com o Sudão do Sul. Em conversa com o presidente Obama, solicitou que intercedesse junto à China para que fosse permitida uma intervenção humanitária na região. Na verdade, a atuação de Clooney e da artilharia de Hollywood se repetem. A máquina de guerra da indústria midiática norte-americana foi decisiva na independência do Sudão do Sul. O que Clooney geralmente não comenta são os interesses norte-americanos na região.

Em setembro de 2004 Hollywood lançava o filme "Hotel Ruanda". A película, estrelada por Don Cheadle, alcançou boa repercussão internacional. Lembrava os trágicos acontecimentos de 1994 como uma luta étnica, que levou a um morticínio generalizado no país africano. Sem dúvida, muitos só tomaram conhecimento daqueles acontecimentos através das lentes de Hollywood, mas, essa não era a razão prática. Os canhões da indústria cinematográfica americana tinham alvo mais estratégico. Alguns meses antes, em abril de 2004, às vésperas do aniversário de 20 anos do genocídio em Ruanda, a conhecida jornalista, Shamanta Power publicou em sua coluna de opinião no New York Times um artigo com o seguinte título: "Lembre-se de Ruanda, mas aja no Sudão". Seu interlocutor era o

Presidente Bush. Par e passo, em Genebra, o Secretário Geral da ONU, Kofi Anan, declarava que a situação de Ruanda poderia repetir-se em Darfur. Bingo! Acenderam-se as luzes da ribalta!

Iniciava-se uma grande campanha de massa que iria resultar em um milhão de cartões postais enviados ao presidente norte-americano clamando por uma intervenção na região sudanesa. O Museu do Holocausto dos EUA e o Serviço Mundial Judeu Americano lançaram a campanha “*Save Darfur*”, que logo reuniu vários ativistas, principalmente estudantes, grupos comunitários judaicos e igrejas evangélicas. A atenção da mídia de língua inglesa sobre Darfur aumentou de pouco mais de 50 artigos jornalísticos em março de 2004 para quase 1.300 em agosto, sendo que a tendência de quase todos os artigos era a necessidade de intervenção militar. O interesse popular sobre o assunto foi incrementado quando ocorreu o lançamento do longa metragem. O engajamento do ator Don Cheadle e outros como George Clooney, Mia Farrow, Angelina Jolie e Brad Pitt, garantiram a cobertura hollywoodiana e uma média de 500 artigos por mês na imprensa de 2005 em diante. Os EUA apontavam sua mais poderosa arma para o Sudão. O drama de décadas do país começava a ser “roteirizado” para o mundo. Quando o cinema americano aborda, o assunto é sério.

Vários “meetings” foram organizados por entidades representativas dos judeus norte-americanos e associações de igrejas evangélicas, com a participação de políticos, atores e ativistas. Autoridades como o Embaixador dos EUA nas Nações Unidas, John Bolter, os Secretários Colin Powell e Condoleezza Rice, o Primeiro Ministro Britânico Tony Blair e o então Senador Barack Obama alinharam-se ao “clamor público” e alguns chegaram a defender a intervenção em Darfur, como a embaixadora Susan Rice.

Durante o verão de 2004 iniciou-se um esforço parlamentar, bipartidário, no sentido do reconhecimento da gravidade da situação. Em junho, o Senado declarou que um genocídio estava ocorrendo na região e o Departamento de Estado norte-americano enviou uma equipe para investigar os acontecimentos. Após entrevistar refugiados no Chade, a equipe concluiu que havia realmente genocídio no Sudão. Em setembro, em carta escrita ao Comitê de Relações Exteriores do Senado, o Secretário Colin Power ratificou o diagnóstico e responsabilizou diretamente o Governo de Cartum. Na semana seguinte, a pedido do governo americano, o Conselho de Segurança da ONU estabeleceu o Comitê Internacional de Inquirição em Darfur, que trabalhou por 3 meses e classificou os acontecimentos como “crimes de guerra”, submetendo o assunto ao Tribunal Penal Internacio-

nal. Em 2008, a Corte processou o Presidente Bashir por crimes contra a humanidade e no ano seguinte foi expedido um mandado de prisão que vigora até o presente.

O Sudão era a “bola da vez” e Bashir, o “ditador da hora”. Organizou-se rapidamente desde os EUA uma forte campanha de *marketing* que propunha três premissas básicas para a leitura dos acontecimentos: (1) ocorria um genocídio no Sudão; (2) o Governo de Cartum era responsável pelos fatos; (3) era necessária uma intervenção na região para impedi-lo. Dessas premissas, surgiram análises que identificavam como opressores os “árabes” e vítimas as populações “africanas”, enfatizando-se a motivação étnico-religiosa. Essa interpretação dos fatos generalizou-se pelo mundo, tornando-se o mote explicativo para todo o processo de guerra e violência que se perpetuava no Sudão. Isto é, o Sudão passava a ser entendido pelos fatos ocorridos em Darfur e pela interpretação desses fatos feitos pela mídia internacional. A civilização ocidental “horrorizava-se” diante de mais um rincão africano onde as questões étnicas e religiosas traduziam-se em violência.

Sem dúvida, os acontecimentos ocorridos em Darfur apontavam para a prática da violência generalizada que atingiu, principalmente, a população civil indefesa.¹ Porém, a violência no país infelicitava grandes contingentes há décadas! Por que Darfur? Certamente a “campanha humanitária” sobre Darfur cumpria alguns objetivos caros à geopolítica norte-americana em começos do século, pós-11 de setembro: reforçava o discurso de “demonização” do povo árabe e a política antiterror; desviava a atenção mundial das campanhas desmoralizadas do Afeganistão e do Iraque; reforçava o entendimento da República do Sudão como “Estado bandido”, sustentáculo do terrorismo islâmico; abria pretexto para a intervenção num país com importantes reservas petrolíferas; compelia Cartum a assinar um termo de paz favorável aos rebeldes do sul e aceitar um futuro plebiscito sobre a separação da região. Para além da solidariedade internacional, esses são tempos de humanitarismo utilitário.

Duas questões preocupavam o Ocidente: o estabelecimento no Sudão de um Estado Islâmico radical e a concessão da exploração de suas potenciais reservas petrolíferas a empresas chinesas. Essas questões alimentavam, pelo menos desde o início da década de 80 (quando a Chevron retirou-se do país), uma cruenta guerra, da qual Darfur foi mais um capítulo.

¹ Várias foram as interpretações feitas sobre as conseqüências do conflito de Darfur. No geral, defendiam a tese norte-americana do “genocídio” ou a tese da ONU que classificou a situação como “crimes de guerra”. Mesmo as ONGs dividiram-se: enquanto algumas como a “Physicam for Human Rights” ou a “Justice Africa” afirmavam que a situação em Darfur poderia ser caracterizada como genocídio, outras, como a “Human Rights Watch” e o “International Crisis Group” classificavam os fatos como “crimes de guerra” ou “limpeza étnica”.

Sem dúvida alguma, está claro agora que a pressão internacional sobre o conflito de Darfur colocou o Governo Sudanês em cheque propiciando a assinatura de um acordo de paz com o Sul em 2005 e o reconhecimento da independência em julho de 2011. O presidente Bashir conseguiu sua reeleição e se mantém graças ao apoio chinês e sua capacidade de ceder, quando necessário, aos interesses ocidentais, sobrevivendo inclusive aos ventos da primavera árabe que andaram soprando em Cartum.² A guerra em Darfur continua, porém parece que o Cordofã do Sul será o novo alvo das atenções. A separação do Sul deixou às claras as reais motivações do conflito e os interesses internacionais em jogo.

Bilad al-Sudan, uma longa história

Até julho de 2011, quando as regiões ao sul tornaram-se oficialmente independentes, o Sudão era o maior país da África. O antigo Sudão possuía aproximadamente 2,5 milhões de km², sendo seu território formado por um imenso tabuleiro, atravessado pelo curso alto e médio do rio Nilo. Essa região é circundada por um relevo montanhoso que chega aos 3.187m de altitude e vai descendo lentamente para o norte, a caminho dos desertos da Líbia e da Núbia, onde o clima árido é predominante, enquanto no sul, irrigado pela bacia do Nilo, predominam as savanas e a floresta tropical. São 853 km de litoral junto ao mar Vermelho e mais de 7 mil km de fronteiras terrestres, com vários países das Áfricas Setentrional, Oriental e Central.

A própria situação do Sudão no contexto geográfico regional da África é fluida, aparecendo como parte da África Setentrional ou Oriental e parte integrante da África Saariana e Subsaariana. Para efeito de estudo podemos observar quatro macro-regiões: o norte-nilótico, compreendendo as terras vizinhas ao Egito e ribeirinhas ao Nilo, onde localizam-se as principais cidades, inclusive a capital Cartum; a região central do Cordofã; o atual Sudão do Sul, abaixo dos rios Bahr al-Arab e Bahr al-Ghazal, com capital em Juba; Darfur, região mais Ocidental fronteira ao Chade.

“Árabe” e “africana”, sua população ultrapassa os 40 milhões de habitantes em múltiplas etnias. Muçulmanos sunitas a maioria, e também cristãos e animistas. A população “árabe” concentra-se no norte nilótico e

² A nosso ver a estratégia do julgamento e ordem de prisão contra o presidente do Sudão só não foi bem sucedida por alguns fatores: Bashir expulsou e ameaçou impedir a permanência das ONGs no país, o que dividiu a posição dessas organizações; a China permaneceu em sua posição de “neutralidade” dificultando a intensificação das pressões internacionais; grande parte dos países do mundo árabe apoiou a posição de Cartum. Em janeiro de 2011, em pleno desabrochar da primavera árabe, grupos de jovens estudantes denominados “juventude pela Mudança” e “Afaisca” mobilizados por redes sociais na internet foram vigorosamente reprimidos pela polícia sudanesa e em junho Bashir foi recebido na China.

as diversas outras etnias na região sul, em Darfur e no Cordofã. Assim, espalham-se pela região os árabes sudaneses, dinkas, fur, núbios, bejas, nuers, azandes, dentre outros vários povos, etnias, tribos e clãs.

Figura 1: Mapa do Antigo Sudão: fronteiras, principais regiões, etnias, cidades



Fonte: Smith, D. Atlas dos Conflitos Mundiais

O árabe e o inglês são línguas correntes, mas existem vários outros troncos lingüísticos. Sem dúvida, essa característica regional e demográfica é marcante em sua história e inclusive nos fatos recentes, embora não seja absolutamente evidente a distinção étnica, nem ela determine a opção religiosa, nem foi capaz de levar a uma segregação racial. Nota-se o Sudão como uma região multirracial em que as diversas culturas relacionaram-se secularmente, constituindo-se seu território numa região de trânsito,

encontros, trocas civilizacionais ao longo de séculos de história. Caminho de ligação entre Ocidente e Oriente, norte e sul. Rota de circulação de mercadorias e idéias.

O Sudão Oriental é berço da civilização. Na região surgiram importantes reinos e cidades durante a antiguidade. Sua história remonta aos Reinos da Núbia e Cuxe, vizinhos e contemporâneos do Antigo Egito. O século IX foi o auge dos reinos cristãos na Núbia, que conviveram durante séculos com o norte muçulmano. Na região formaram-se poderosos sultanatos negros e lá ocorreu uma das mais significativas revoltas islâmicas contra o colonialismo: o mahdismo.

A nosso ver, a história da região apresenta dois traços significativos: uma linha de continuidade no longo tempo e um ângulo de ruptura, abrupto no século XIX. Vários autores referem-se a um longo e lento processo de encontro de civilizações na encruzilhada sudanesa que produziu trocas culturais. Esse processo, que se desenvolveu desde a Antiguidade numa linha de continuidade, resultou num país multicultural e de amplo matiz étnico.³

Por outro lado, observamos que, a partir da dominação colonial do século XIX, primeiro Turco-Egípcia e depois Anglo-Egípcia, produziu-se um corte profundo nessa tradição de amálgama cultural. Nesse período construíram-se o desenho territorial do antigo Sudão e o antagonismo entre as regiões periféricas e Cartum. Durante a predominância turca foram incorporadas as regiões do Cordofã e Darfur, e o Império Inglês estendeu seus domínios até o sul do rio Bahr-al Ghazal. Essa extensão territorial ao sul serviu para que os ingleses contivessem o avanço francês para leste, rumo ao mar Vermelho. Da mesma forma, o fortalecimento de uma elite autônoma em Cartum punha freios às pretensões de independência unificada entre Egito e Sudão. A par e passo, internamente, a dicotomia entre Cartum e o sul foi aprofundada pela "*close door policy*", no sentido de barrar o avanço do Islã.⁴ A Inglaterra, por interesses colonialistas, dese-

³ Em diversos estudos sobre a história Antiga e Medieval do Sudão Oriental, vários autores, em abordagens diferentes, como Costa e Silva, Vercouter, Kropáček, Brissaud, Fage, destacam a região sudanesa como ponto de encontro e inter-relação de civilizações diversas, o que provocou um processo de trocas culturais e contatos étnicos no longo tempo. Resultando no amálgama, mais do que na sobreposição de culturas.

⁴ Desde o início do Condomínio Anglo-Egípcio os britânicos procuraram introduzir tecnologia e idéias políticas ocidentais, principalmente na região norte do Sudão. As províncias ao sul foram marginalizadas nesse processo, sob o argumento de que não estavam preparadas para as relações capitalistas. A região ficou, por algum tempo, sob controle de comerciantes árabes e missões cristãs instrumentadas pelos ingleses. A "*close door policy*" estabeleceu, através de uma série de ordenanças, o isolamento do sul e seu antagonismo em relação ao norte: habitantes do norte não mais podiam trabalhar no sul; os mercadores árabes foram expulsos; foram desencorajados os costumes árabes, até mesmo o uso de trajes; os costumes africanos e a vida tribal foram estimulados; foi declarada oficialmente a distinção entre muçulmanos e negros no sul; foi estimulada a evangelização como forma de bloquear o avanço do islamismo; os funcionários do norte, retirados do serviço diplomático e consular.

nhou os contornos territoriais do Sudão, incorporando regiões de tradição autonomista, e plantou a semente de sua secessão, aprofundando ainda mais as diferenças, inclusive intensificando a cristianização das populações do sul. Desta forma, o acirramento das contradições identitárias no país foi consequência da administração britânica como tática de dominação colonial, não é um dado estrutural da sociedade sudanesa. Ao contrário, no longo tempo os povos da região procuraram estabelecer *modus vivendi* e as relações entre civilizações deram-se mais por circunstâncias de convivência do que por demandas militares. O Sudão é um exemplo claro da artificialidade das fronteiras coloniais na África, que se tornaram “camisas de força” após a independência.

Foram exatamente 38 anos de lutas se levarmos em conta a primeira (1956-1972) e segunda (1983-2005) guerras civis no Sudão. Incluindo-se o conflito de Darfur, que se iniciou em 2003, são mais de 40 anos de guerra fratricida no país, desde sua independência, em 1956. Levando-se em conta que, apesar dos acordos de paz e desarmamento, os confrontos bélicos continuam nas fronteiras, a guerra tornou-se uma característica permanente da região. Todos os números respectivos a esses conflitos são polêmicos. Afiguram-se em torno de 1,2 a 2 milhões de mortos e 4 milhões de pessoas desalojadas nas duas últimas décadas. Os números de Darfur oscilam de 10 a 400 mil mortos, dependendo da fonte!

As forças de oposição ao governo de Cartum, principalmente a guerrilha, atuante no sul do país e em Darfur, sempre ressaltaram que, desde a independência, a vida socioeconômica e política têm sido dominada e controlada por grupos clânicos do norte, de origem árabe. Produziu-se um acúmulo de poder e riqueza nas mãos de uma elite nilótica e a marginalização de amplos segmentos da população nas demais regiões do país, verificando-se nelas deficiências agudas no campo das políticas públicas. Além disso, grande parte da população encontra-se dispersa em inúmeros vilarejos vivendo das atividades básicas da agricultura e pecuária, sendo extremamente vulnerável a problemas ambientais que periodicamente provocam deslocamentos, fome e mortandade.

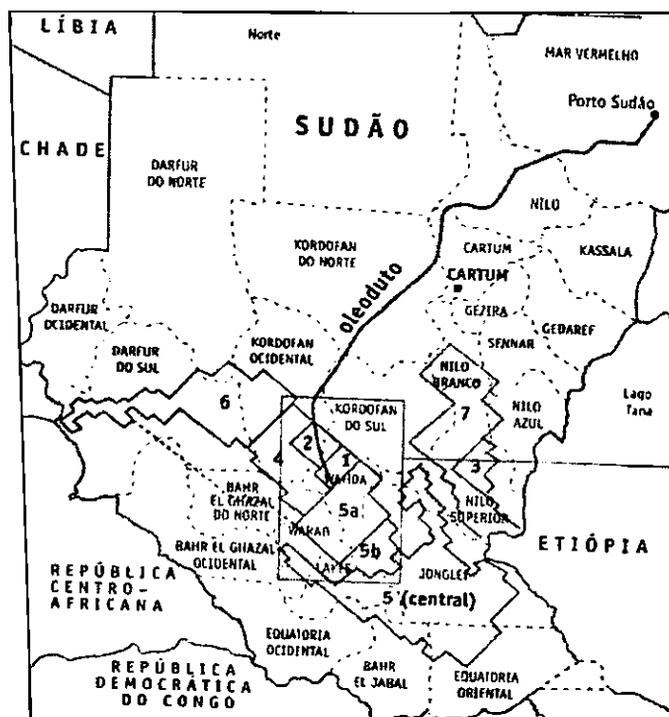
A realidade do Sudão é de tal modo complexa que qualquer ponto de vista sobre as razões da violência no país será justificado de forma plausível. Como vimos, o Sudão Oriental possui uma história milenar que fez

eram arabistas, enquanto no sul, os funcionários oriundos do exército eram compelidos a manter sua fidelidade a Inglaterra. Podemos considerar a “close door policy” como origem do antagonismo norte/sul no Sudão contemporâneo.

da região um cadinho de povos e culturas. Como em toda África, sofreu um processo de dominação colonial que se iniciou no século XIX e acabou por delinear suas fronteiras e acentuar a dicotomia entre o norte e o sul. A descolonização sob influência e administração britânica gerou um Estado Nacional que não conseguiu estender efetivamente sua soberania por todo território, que oscila entre um projeto islâmico ortodoxo e a moderação conveniente ao Ocidente, que produziu um processo político repleto de golpes, revisões constitucionais e embates regionais.

Tais embates relacionam-se objetivamente com a concentração de poder nas mãos de um segmento da sociedade e conseqüente manipulação da riqueza. O Aparelho de Estado, sempre distante das regiões periféricas do país, produziu uma realidade de enorme carência para grande parte da população. Como no antigo território nacional, espalharam-se povos de origens étnicas e culturais diversas e as carências políticas e sociais confundiram-se com esse recorte étnico e religioso. A diversidade transformou-se em problema para a unidade nacional. O próprio meio geográfico acarreta problemas ambientais e oportunidades de exploração de riquezas potenciais que atraem o interesse internacional e ações imperialistas. Todos esses fatores explicam a separação dos Estados do Sul. O novo Estado do Sudão do Sul, ocupando um quarto do antigo território nacional e concentrando o mesmo percentual de uma população extremamente pobre e castigada por décadas de guerras, nasce com problemas estruturais enormes, tendo a seu favor aquilo que também será um grande problema, a maior parte das reservas petrolíferas.

Figura 2: Mapa da localização das reservas petrolíferas e oleodutos



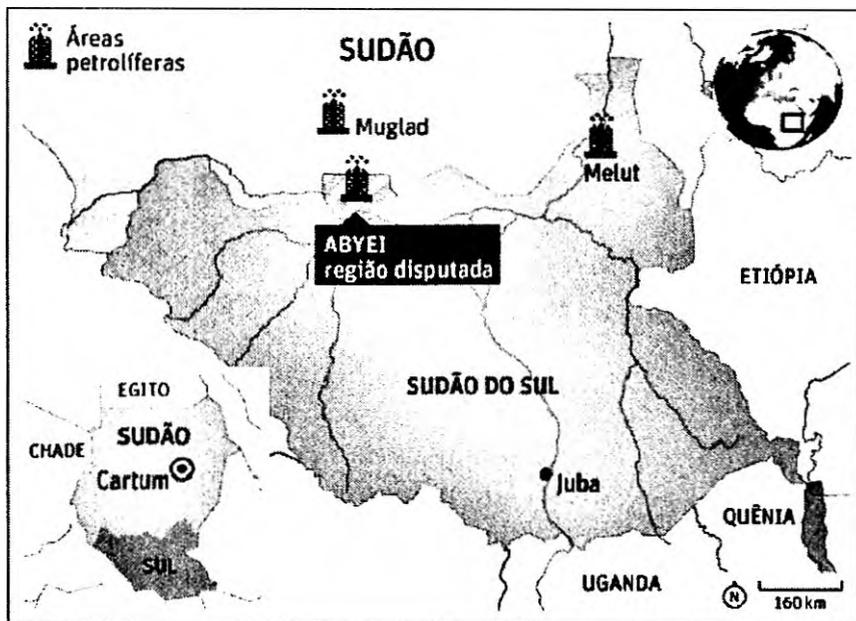
Fonte: Smith, D. Atlas dos Conflitos Mundiais

Segundo os índices do IDH de 2010, o Sudão ocupa a 154ª posição. O Sudão do Sul já surge no final da lista. A região apresenta diversidade de recursos naturais: reservas petrolíferas; presença de minério de ferro, cobre, cromo, zinco, tungstênio; forte potencial hidrelétrico; assim como a produção de algodão, goma arábica e sésamo. Tais riquezas poderiam alavancar a região, mas se tornaram alvo de contenda entre norte/sul já que as fronteiras não foram rigorosamente definidas. As reservas petrolíferas, começaram a ser exploradas na década de 1950 e tiveram grande expansão a partir dos anos 70 e 80 por concessão a empresas estrangeiras ocidentais, hoje de origem chinesa, canadense, indiana e malásia.⁵ Grande parte dessas reservas situa-se na região sul do país, inclusive no Cordofã e em Darfur. Já a infra-estrutura industrial é controlada pelo norte, inclusive o oleoduto que atravessa o país até Porto Sudão, no Mar Vermelho. De qualquer

⁵ As concessões para exploração do petróleo e gás no centro e sul do Sudão foram para as seguintes empresas: Great Nile Petroleum Operating Company (China, Malásia, Canadá, Sudão); Talisman Energy Inc. (Canadá); Gulf Petroleum Corporation (Catar); Petronas Carigall (Malásia); Sudaper (Sudão); China National Petroleum Corporation (China); Lundin Oil (Suécia); Total ElfFina (França). Sobre a questão do petróleo em África conferir Klare (2008) e Watts (2006).

forma o setor industrial é frágil e deixa o país ainda muito dependente de importações de manufaturados, e preso aos organismos financeiros internacionais. Hoje, o Sudão depende do aporte financeiro e tecnológico da China, assim como o Sudão do Sul somente conseguirá organizar-se se obtiver recursos ocidentais.

Figura 3: Mapa do Sudão do Sul e áreas petrolíferas em disputa



Fonte: ONU e Cia World Factbook

A semeadura do caos

Herança colonial, dependência econômica, fragilidade do Estado Nacional, diversidades regionais, sociais, religiosas, étnicas, culturais, políticas. Escassez e abundância de recursos, problemas regionais e internacionais, nada pode ser descartado e tornam o Sudão um campo de análise extremamente complexo para qualquer diagnóstico minimamente preocupado com a verdade.

Por tudo isso, devemos procurar explicações embasadas no conhecimento da história sudanesa. Cremos que a primeira guerra civil do Sudão é consequência direta da herança colonial inglesa e sua política do "dividir para reinar". Reflexo do fortalecimento de Cartum, do desenvolvimento de uma elite "arabista" e do "isolacionismo" do sul e sua "oci-

dentalização” estratégica. A segunda guerra civil do Sudão, o conflito de Darfur e a separação dos Estados do Sul já se enquadram num contexto de globalização imperialista, na disputa pelo controle de potenciais reservas petrolíferas na região. O fator petróleo projeta a segunda guerra civil num contexto regional e internacional. Os interesses dos EUA e da China tornam-se evidentes e as articulações geopolíticas para a ingerência sobre a guerra acabam envolvendo os vizinhos regionais: Eritreia, Etiópia, Uganda, Chade. Por intermédio deles que, principalmente EUA, Israel, França e Líbia deram suporte aos grupos envolvidos, SPLA no sul e SLA e JEM em Darfur. Já a China tem se mantido numa “neutralidade” favorável a Cartum.

A “campanha humanitária” que surge nos EUA, mais do que “solidariedade internacional”, deixa claro o quanto as reservas petrolíferas, o posicionamento do Sudão no mundo árabe e a aproximação com a China preocupam o Ocidente, que, sem dúvida, tem jogado pesado no gerenciamento do conflito e capitalizaria a “balcanização” do país.⁶ Para além, das interpretações que enfatizam as questões étnicas ou religiosas, fato é que a segunda guerra civil nasceu depois que o óleo começou a jorrar nos poços do sul. O nascimento de um Estado cristão ao sul é interessante à geopolítica ocidental na região,⁷ mesmo porque ele concentra a maior parte das reservas petrolíferas, embora toda a infraestrutura de transporte, beneficiamento e escoamento do óleo pertença ao norte, sendo essa uma questão de demanda entre as duas nações vizinhas que tem se refletido em disputas por regiões fronteiriças. Grupos de guerrilha têm atuado em ambos os lados da fronteira, gerando acusações mútuas dos Governos e a cidade de Abyei já foi alvo de movimentação de tropas. A possibilidade da continuidade dos confrontos localizados, e mesmo o retorno da guerra, é considerável.

⁶ “Assim, hoje, há um novo tipo de partilha da África que não confessa o seu nome, mas que se faz através da invasão capitalista (...) nas diversas zonas do continente(...)”

Isso mostra claramente que os povos não interessam em nada a essa gente. Há guerras que são apoiadas e sustentadas – o tráfico de armas aí incluído – por essas organizações e companhias mineradoras multinacionais. Por vezes, elas não hesitam em suscitar rebeliões para enfraquecer o país com o qual negociam, porque elas podem intervir quando há adversários – o que lhes permite fazer chantagem – mas, se não há rebeliões, elas ficam enfraquecidas para negociar.” Conf. In Ki-Zerbo (2006,46)

⁷ É considerável a influência de igrejas cristãs, católicas e protestantes no sul do Sudão. Os primeiros missionários cristãos eram os “Padres de Verona”, uma ordem religiosa católica que estabeleceu missões no sul antes do mahdismo. Outros grupos missionários incluíam presbiterianos dos EUA e a Sociedade Missionária d Igreja Anglicana. Não houve competição entre essas missões, pois, elas estabeleceram áreas de influência distintas. Durante a dominação inglesa muitas das escolas dessas missões eram subsidiadas, pois formavam quadros para o serviço provincial civil. Os poucos sulistas que receberam formação universitária estudaram na África Oriental Britânica (Quênia, Uganda, Tanzânia) e não em Cartum. Muitos nortistas consideravam essas missões como instrumentos do imperialismo britânico. Fato é que a semente foi plantada e o Sudão independente colhe seus frutos.

Vários analistas destacam a mudança na natureza dos conflitos armados no pós Guerra Fria.⁸ Os interesses materializaram-se e perderam seu caráter político-ideológico. As ações objetivam o controle de recursos e riquezas naturais. Tornou-se esdrúxulo e canhestro o discurso civilizatório. A retórica presente fala em “intervenção humanitária”. Antes dos exércitos, mobiliza-se a máquina midiática, inúmeras ONGs, Igrejas, Organismos Internacionais. No fundo, trata-se de petróleo, diamantes, cádmio, gás.

Os conflitos concentram-se no interior de Estados Nacionais fracos e repercutem regional e internacionalmente através de intervenções, no geral indiretas (guerras por procuração), pelo financiamento de grupos de oposição, milícias, mercenários, crime organizado e até movimentos sociais. Qualquer agente que possa concretizar uma situação de caos e justificar o clamor internacional para a intervenção direta. A propaganda política é fundamental, no sentido de desqualificar o governo do país perante a opinião pública internacional, geralmente pela eleição do “ditador da hora”, qualquer que represente um empecilho aos interesses globais.

A luta é desproporcional e assimétrica envolvendo exércitos, milícias, grupos mercenários bem armados e grupos de resistência de base civil com equipamentos leves e táticas irregulares.

A população civil é agente e alvo, algo e vítima, fonte de recrutamento, escudo e vanguarda, principal grupo envolvido no conflito, sobre o qual recaem todos os encargos da guerra, inclusive com uma enorme participação de jovens e até crianças como braço armado.⁹ Diferenças étnicas, religiosas, regionais, culturais são instrumentadas contra a frágil unidade e soberania dos Estados Nacionais. A fragmentação é sempre desejada, ela potencializa o botim.

⁸ Em linhas gerais, identificamos a 3 modelos de caracterização dos conflitos bélicos desde o século XVIII: aquelas que seriam as “guerras tradicionais” oito e novecentistas delineadas segundo o modelo de Clausewitz (1996); as “guerras totais” da primeira metade do século XX bem definidas por Hobsbawm no primeiro capítulo de “Era dos Extremos”; as “novas guerras” que são discutidas por diversos autores com diferentes denominações, de “quarta geração” (Hammes, 2004), de “debilitação nacional” (Gelb, 1994), “pós-modernas” (Ignatieff, 1998), “pós-heróicas” (Luttwak, 1995), “novas guerras” (Kaldor, 2001). O texto de Mary Kaldor, assim como de Collier e Hoeffler foram as recorrências mais proveitosas. Nesse sentido usaremos o termo “novas guerras”, cunhando-se inclusive o termo “guerras pragmáticas” para caracterizarmos mais especificamente nosso objeto.

⁹ Até 2006 mais de 30 mil jovens, abaixo de 18 anos, lutaram em guerras ao redor do mundo, a maioria na faixa entre os 15 e 18 anos, havendo ainda mais jovens. As armas leves, de fácil manuseio, possibilitaram os “small-soldiers.” As crianças são recrutadas pois, custam pouco, são descartáveis e rapidamente adestradas na prática da matança. Em geral o recrutamento é feito à força e o treinamento “de choque” obriga o recruta a ações bárbaras e sanguinárias, por vezes contra membros da própria família. Muitos permanecem no grupo presos as drogas, porém, diante do caos imposto pelo ambiente de guerra o prestígio de carregar uma arma e ser temido, encanta e dá confiança ao jovem na radicalização da crueldade. Esses meninos perdem o lar, a formação, educação e o senso de moral, sendo para eles extremamente difícil retornar para casa após o fim do conflito. Sem referências, com a saúde física e psicológica debilitadas não raro é que retornem ao crime e a violência. O Sudão, Argélia, Chade, Etiópia, Somália, Rep. Congo, Angola, Libéria, Serra Leoa, Uganda, Ruanda, Burundi, são países africanos onde se registram tropas ou milícias com menores de 15 anos. Na Maurítânia, Congo, Tanzânia, Quênia, Egito, Líbia, registram-se menores de 18 anos. Conferir in Smith e Braein (2007, 46-47)

Em eras de globalização imperialista não é mais possível um romantismo *à la lettre*. As diversidades são utilizadas como plataforma para viabilizar interesses econômicos globais. Ingenuidade acreditar que jovens saindo às ruas mobilizados por propaganda virtual provenientes das chamadas redes sociais significam o desabrochar de primavera em regiões desérticas. Tudo parece mais com climatizações artificialmente criadas em ambientes de estufa!

Esse quadro tem sido verificado no pós-Guerra Fria em regiões como os Bálcãs, o Cáucaso, o Oriente Médio, a região amazônica da América Latina, a África e, mais recentemente, o mundo árabe. Como consequência da globalização imperialista, que exporta o caos para regiões ricas em recursos naturais, objetivando o interesse dos grandes oligopólios transnacionais, “pipocam” conflitos que adquiriram características específicas. Guerra civil, guerrilha, criminalidade, manifestações sociais, intervenção militar são transformadas em conjunturas ideais para instabilizar governos e permitir o botim de riquezas naturais. A própria guerra transforma-se em mercado e oportunidade de lucro, gerando-se a indústria da guerra, com o contrabando de armas, drogas, víveres e desvio de financiamentos. E também a indústria da paz, com a presença de uma multidão de ONGs, igrejas, instituições assistencialistas, órgãos da ONU que internacionalizam territórios de frágil soberania nacional.¹⁰

Consideramos que o Sudão apresenta todas as características que nos possibilitam analisar seus conflitos segundo a ótica das “novas guerras” dentro de um processo de globalização imperialista assemelhando-se a outros conflitos que incendiaram a África nas últimas décadas. Obviamente, respeitando-se as conjunturas específicas, há muitos pontos em comum entre as guerras sudanesas e os conflitos que atingiram Serra Leoa, Libéria,

¹⁰ O capítulo sobre a funcionalidade dos campos de refugiado nas regiões fronteiriças às zonas de guerra é uma história a parte. Geralmente administrados pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) os campos cresceram muito com um forte aumento de fluxo de refugiados nos anos 80. A preocupação com os refugiados, de catástrofes ecológicas, epidemias e principalmente guerras faz parte das “políticas humanitárias” desencadeadas pela ONU ou Nações desenvolvidas como a outra face necessária ao caos gerado pela globalização imperialista em fronteiras de acumulação. No geral constituem-se em espaço isolado onde o exilado é mantido em território fantasma, como cidadão indesejado para qualquer país vizinho ou para os grandes centros imperialistas. Aquele se torna o seu lugar, terra de ninguém. Supostamente os campos teriam que ser áreas restritas onde o refugiado tivesse proteção e ajuda para sobrevivência. Em regra as contribuições de organismos internacionais evaporam-se em meio caminho até as regiões dos refugiados e o campo acaba constituindo um “modus faciendi” para sua sobrevivência que inclui mecanismos de economia informal como o mercado negro de produtos que normalmente a eles seriam destinados. Além disso, muitas das vezes os campos tornam-se perigosos, locais de marginalidade, onde há contrabando de armas e drogas e onde está presente o crime organizado. Os refugiados acabam sujeitos a abusos internos e intimidação física. Por vezes grupos armados tomam o controle dos campos ou usam-nos como bases. Tornam-se santuários para grupos armados, alvo de ataque para as forças inimigas. Muitos campos tem sido bombardeados, atacados para captura de reféns e acabam sendo encarados, pelos governos de acolhimento, que no mais das vezes também produzem refugiados, como ameaça a segurança nacional. Conferir in ACNUR (2000), Agier (2006).

Angola, Congo, Somália. Há muitos pontos em comum entre o delta do Niger, o Kivur, Cabinda, Cordofã e a Amazônia na atual conjuntura internacional de acúmulo por espoliação.¹¹

No Sudão se materializa, hoje, uma das principais contradições da contemporaneidade: ao norte um Estado Islâmico apoiado pela China; ao sul uma nova nação africana, de maioria cristã, chancelada pelo Ocidente; no subsolo consideráveis reservas petrolíferas; ocupando todo esse espaço uma população “miserabilizada” por décadas de guerras, desgoverno e ingerência externa.

O mundo “pós-moderno” não parece ser tão original assim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACNUR, *A Situação dos Refugiados no Mundo: cinquenta anos de ação humanitária*, 2000. Disponível in <http://www.cidadevirtual.pt/acnur/sowr2000/index.html>
- BEAH, I. *Muito longe de casa: memórias de um menino-soldado*, Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- BOAHEN, A. *História Geral da África VII : A África sob a dominação colonial, 1880-1935*, São Paulo: Ática/UNESCO, 1988
- CHOMSKY, N. *Estados Fracassados: o abuso do poder e o ataque a democracia*, Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2009.
- CLAUSEWITZ, C. von. *Da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- COLLIER, P. *Recursos Naturais e Conflitos em África*, out. 2004.
- _____. & HOEFFLER, A. *Causas da Guerra Civil na Ásia e na África Subsdaariana: uma comparação*, 2005. Disponível in <http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://www.accessmylibrary.com/article-1G1-130776881/causes-civil-war-asia>.

¹¹ Rosa Luxemburgo (1976) em seu clássico estudo sobre a acumulação capitalista observa que para além do mercado e da fábrica outro aspecto da acumulação se refere as relações entre o capitalismo e modos de produção não tipicamente capitalistas. Nesse âmbito, exibem-se abertamente a força, a fraude, a opressão, a pilhagem, a guerra, sem nenhum esforço para ocultá-las, sendo difícil discernir, nesse aparente caos de violência e luta pelo poder, as leis próprias ao processo econômico. Retomando as idéias de Luxemburgo, David Harvey propõe o conceito de “acumulação por espoliação” para esses casos. Ao estudar as relações entre capitalismo e modos de produção típicos às populações rurais de Moçambique, Nunes(2000) utilizou o termo sociedades de “marginalização relativa”. Julgamos poder observar as “novas guerras” como fronteiras permanentes de acumulação primitiva, onde a espoliação absoluta se dá não só pela rapinagem de bens naturais como também pelo investimento de excedentes de capital em mercadorias ilícitas de grande retorno como drogas e armas, assim como pela alocação e utilização de um vasto excedente de força de trabalho arregimentada como “soldadesca”, em posição ideal para o abate genocida.

- html&ei=rISOS5lViai4B-CRnLED&sa=X&oi=translate&ct=result&resnum=2&ved=0CAwQ7gEwATgK&prev=/search%3Fq%3DCollier%2Be%2BHoeffler%26start%3D10%26hl%3Dpt-BR%26sa%3DN%26rlz%3D1T4SUNA_enBR284BR285
- CONCEIÇÃO, J. M. N. P. *África um novo olhar*, Rio de Janeiro: CEAP, 2006
- EGGERS, D. *O que é o Quê? : autobiografia de Valentino Achak Deng*, São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- FERREIRA, P. M. Conflitos em África – Guerras do Esquecimento: Causas e Natureza dos Conflitos na África Subsahariana, Lisboa: *Estratégia-IEEI nº15*, 2º sem. 2001. Disponível in <http://www.ieei.pt/patricia_ferreira_conflitos_africa_africa_oriental.pdf>
- GALVÃO, D. L. C. *Conflitos armados e recursos naturais: as 'novas' guerras na África*, Instituto de Relações Internacionais, UnB, 2005.
- GARCIA, F. P. As Guerras do Terceiro Tipo e a Estratégia Militar, *Revista Militar*, 16 janeiro 2006. Disponível in <<http://www.revistamilitar.pt/modules/articles>>
- GEFFRAY, C. *A Causa das Armas. Antropologia da Guerra Contemporânea em Moçambique*, Porto: Edições Afrontamento, 1991.
- GOUREVITCH, P. *Gostariamos de informa-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias*, São Paulo: Cia de Letras, 2006
- HARVEY, D. *O Novo Imperialismo*, São Paulo: Edições Loyola, 2009, 3ª edição.
- HENSHAW, A.. Sudão tem 6000 crianças soldados, diz Unicef. *Folha Online*, BBC Brasil em Cartum, 23 dez. 2008. Disponível in <<http://www.folha.uol.com.br/folha/mundo>>
- HERDANDEZ, L. M. G. L. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*, São Paulo: Selo Negro Edições, 2008, 2ª edição
- HOBSBAWM, E. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-199*, São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- KALDOR, M. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Stanford: Stanford University Press, 1999. Disponível in http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://www.theglobalsite.ac.uk/press/010kaldor.htm&ei=joCOS8SQE8yPuAfDqeGwAw&sa=X&oi=translate&ct=result&resnum=1&ved=0CA0Q7gEwAA&prev=/search%3Fq%3Dmary%2Bkaldor%2Bnew%2Bwars%26hl%3Dpt-BR%26rlz%3D1T4SUNA_enBR284BR285
- KEEGAN, J. *Uma história da guerra*, São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- KI-ZERBO, J. *História da África Negra I*, Europa-América, s/d.

- _____. *História da África Negra II*, Europa-América, s/d.
- _____. *Para quando a África?: entrevista com René Holenstein*, Rio de Janeiro: Palas, 2006
- LESSA, C., COSTA, D. e EARP, F. S. *Depois do Atentado: Notícias da guerra assimétrica*, Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2002.
- LUXEMBURGO, R. *A Acumulação de Capital: estudo sobre a interpretação econômica do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2ª ed, 1976
- MORIN, E. *Cultura e barbárie européias*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- NIANE, D.T. (coord.) *História Geral da África IV: A África do século XII ao século XVI*, São Paulo: Ática/UNESCO, 1988.
- NUNES, C.. *A armadilha: incorporação e inclusão na sociedade do trabalho*, Rio de Janeiro: Educam/Clasco, 2000.
- POWER, S.. Lembre-se de Ruanda, mas aja no Sudão, *New York Times*, 06 abr. 2004. Disponível: <<http://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&langpair=en%7Cpt&u=http://www.uusc.org/archive/drumbeatfordarfur/Remember%2520Rwanda,%2520but%2520Take%2520Action%2520in%2520Sudan%2520-%2520New%2520York%2520Times.pdf>>
- RAMONET, I.. *Geopolítica do Caos*. Petrópolis, Editora Vozes, 1998.
- _____. *Guerras do século XXI: novos temores e novas ameaças*, Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- SMITH, D. BRAEIN, A.. *Atlas dos conflitos mundiais*, São Paulo: Cia Editora Nacional, 2007.
- _____. *Atlas da situação mundial*, São Paulo: Cia Editora Nacional, 2007
- SILVA, A. da C. e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª ed. 1996
- _____. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002
- SILVA, F. C. T. & ZHEBIT, A. (orgs). *Neoterrorismo: Reflexões e Glossário*, Gramma, 2009.
- UESSELER, R. *Guerra como prestação de serviços: a destruição da democracia pelas empresas militares privadas*, São Paulo, Estação Liberdade, 2008.
- WAAL, A. FLINT, J. *Darfur: uma nova história de uma longa guerra (audiobook)*, Curitiba: Nossa Cultura, 2009



O Saara Oriental: coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e religião

Hauley Silva Valim^{*}, Felipe Berocan Veiga^{**} e Neiva Vieira da Cunha^{***}

RESUMO

Este artigo visa analisar as relações entre processos migratórios, mercado e religião, por meio da inserção de um grupo de coreanos no espaço urbano carioca, tomando como campo empírico e cenário a Saara, mercado popular localizado no centro do Rio de Janeiro. A partir de trabalho de campo de caráter etnográfico realizado por Hauley da Silva Valim, sob orientação dos professores Neiva Vieira da Cunha e Felipe Berocan Veiga, buscamos descrever e analisar as rotas e estratégias de imigração, as relações dos coreanos residentes no Rio de Janeiro com a expressiva colônia localizada na região central da cidade de São Paulo, especialmente no bairro do Bom Retiro, assim como as redes de sociabilidade e solidariedade responsáveis pela introdução e adaptação dos coreanos a um segmento comercial específico no mercado popular da Saara: as lojas de confecção feminina. Nosso argumento central é que as relações entre mercado e religião foram fundamentais para a constituição da colônia coreana no Rio de Janeiro, que teve como consequência a criação de uma rede que não só serviu de apoio às primeiras gerações de coreanos, como também estabeleceu um contexto favorável para o deslocamento dos seus descendentes para outras áreas profissionais e econômicas, explicando, em parte, a gradativa diminuição da presença coreana no comércio da Saara.

^{*}Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, Bacharel em Ciências Sociais pelo IH-UCAM e em Teologia pelo STBSB. Pesquisador associado ao Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/Netmal/UMESP e ao Instituto Arthur Tupinambá de Arqueologia e Etnologia.

^{**}Doutor e Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFF, professor do Departamento de Sociologia da UFF, pesquisador do Laboratório de Etnografia Metropolitana - LeMetro/IFCS-UFRJ e do InEAC/ICHF-UFF.

^{***}Doutora e Mestre em Antropologia pelo PPGSA/IFCS-UFRJ, professora do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas/UERJ, pesquisadora do Laboratório de Etnografia Metropolitana - LeMetro/IFCS-UFRJ e do InEAC/ICHF-UFF.

Palavras-chave: Saara, Imigração Coreana, Mercado Popular, Religião e Etnicidade.

* * *

ABSTRACT

This article intends to analyze the relationship between the migration processes, the market and religion, through the inclusion of a group of koreans in the urban space of Rio de Janeiro, using the popular market Saara, located in downtown Rio, as the empirical field and scenario. Using the field research of an ethnographic character which was conducted by Hauley Valim da Silva, under the guidance of professors Neiva Vieira da Cunha and Felipe Berocan Veiga, we try to describe and analyze the routes and strategies of immigration, the relationships between the korean residents of Rio de Janeiro and the significant korean colony located in the downtown area of São Paulo, especially in the neighborhood of Bom Retiro, as well as the sociability and solidarity networks responsible for the koreans' introduction and adaptation in a specific commercial segment in the popular market Saara: female clothing stores. Our main argument is that the relationship between the market and religion was fundamental in establishing the korean colony in Rio de Janeiro, which resulted in the creation of a network that not only served to support the first generations of koreans, but also established a favorable context for the displacement of their descendants to other professional and economical areas, partly explaining the gradual decrease of the korean presence in the Saara's trade.

Key-Words: Saara, Korean Immigration, Popular Market, Religion and Ethnicity.

* * *

RESUMÉ

Cet article a pour objectif d'analyser les relations entre processus migratoires, marché et religion, en accompagnant l'insertion d'un groupe de coréens dans l'espace urbain *carioca*, en prenant comme champ empirique e scénario le SAA-RA, marché populaire localisé au centre de Rio de Janeiro. À partir d'un travail de terrain à caractère ethnographique réalisé par Hauley da Silva Valim, sous l'orientation des professeurs Neiva Vieira da Cunha et Felipe Berocan Veiga, nous avons cherché à décrire et analyser les routes et stratégies d'immigration, les liens des coréens résidents à Rio de Janeiro avec l'expressive colonie située dans la région centrale de la ville de São Paulo, spécialement dans le quartier du Bom

Retiro, et aussi les réseaux de sociabilité et solidarité responsables de l'introduction et l'adaptation des coréens à um segment spécifique du marché populaire du SAARA: les boutiques de confection féminine. Notre argument central est que les relations entre marché et religion ont été fondamentales pour la constitution de la colonie coréenne de Rio de Janeiro. Cela a eu pour conséquences la création d'um réseau qui a servi d'appui aux premières générations de coréens, et l'établissement d'un contexte favorable au déplacement de leurs descendants vers d'autres branches professionnelles et économiques. Cela explique, em partie, la diminution graduelle de la présence coréenne au commerce du SAARA.

Mots-clés: Saara, Immigration Coréenne, Marché Populaire, Religion et Ethnie.



*"A fronteira étnica canaliza a vida social."
(Fredrik Barth)*

Introdução

O tema deste artigo é, de algum modo, consequência do que podemos definir como um "acaso frutífero" da pesquisa. Definido por Robert Merton como "padrão de serendiptidade" ou *serendipity* (MERTON, 1968, p. 173-174), esses acasos ocorrem sempre que fatos inesperados ganham importância e significado, e acabam por reorientar o sentido da investigação, dando origem a novas questões sociológicas. No caso aqui analisado, isso aconteceu a partir do desenvolvimento de um projeto de pesquisa¹ que tomava como campo empírico o mercado popular da Saara,² uma das mais tradicionais e dinâmicas áreas de comércio popular da cidade do Rio de Janeiro. Originalmente ocupada por imigrantes portugueses e espanhóis

¹ O projeto "Saara: reinventando ambiências urbanas e etnicidades num mercado popular do Rio de Janeiro" foi desenvolvido no Laboratório de Pesquisa do Instituto de Humanidades/IH-UCAM entre 2005 a 2008, sob a coordenação dos professores Neiva Vieira da Cunha e Felipe Berocan Veiga, contando com a participação de Hauley da Silva Valim, Edilaine Quintanilha, Carolina Ana Magalhães, Cristiano Cardoso, Elisa dos Anjos e Karina Arroyo como alunos do curso de Ciências Sociais em iniciação científica. Como resultado do projeto e dos exercícios etnográficos, foi produzida uma série de trabalhos de curso e de monografias sobre o Saara.

² O termo Saara refere-se tanto a um lugar, uma área de mercado, quanto à *Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega*, a associação local. No primeiro caso, e distintamente do uso empregado pela sociedade de comerciantes em seus meios de comunicação (rádio, televisão, boletins informativos etc.), preferimos utilizar o gênero masculino, tal como a população carioca pratica para referir-se ao lugar.

na virada do século XIX para o XX, essa região caracterizou-se pelo acolhimento de várias levas de estrangeiros como sírios, libaneses, armênios, além de judeus de diversas origens, e, mais recentemente, dos chamados “asiáticos”.³

Nesse projeto buscávamos, inicialmente, analisar as formas de representação social dessa área de comércio e sua relação com os distintos grupos étnicos que haviam, historicamente, constituído esse lugar na cidade. Com o desenvolvimento da pesquisa, começamos a perceber que a presença dos coreanos no comércio da Saara se dava de uma forma particular. Identificados como a última leva de imigrantes que chegaram a Saara, sua presença era pequena, quase discreta, e seus negócios se concentravam no setor de confecções femininas (Figura 1). Dentre as questões que a pesquisa etnográfica colocava, foram as relações étnico-religiosas articuladas às atividades do mercado que nos levaram a perguntar sobre o lugar que os coreanos ocupavam naquele espaço comercial.⁴ Além disso, entre os grupos étnicos que compunham presentes naquela praça de mercado, os coreanos eram aqueles que ainda não haviam sido tomados como objeto pelas pesquisas até aquele momento, em decorrência, sobretudo, de sua reserva no que diz respeito às relações sociais e às suas formas de sociabilidade local, além das barreiras linguísticas. Curiosos pelo processo de inserção desse grupo étnico desde nossa primeira visita a campo, fomos percebendo que a grande maioria dos coreanos proprietários de lojas de roupas femininas ali estabelecidos eram filiados à Igreja Missionária Oriental do Rio de Janeiro (IMORJ).⁵

³ Categoria geral usada pelos comerciantes locais para se referirem tanto aos chineses quanto aos coreanos.

⁴ Para pensarmos na relação entre economia e religião em contexto urbano, uma referência importante são os trabalhos etnográficos produzidos por Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros sobre o Mercado de Madureira. (VOGEL, MELLO et BARROS, 1987 e 1998).

⁵ Grupo religioso sediado inicialmente na Tijuca e, hoje, em Jacarepaguá, na cidade do Rio de Janeiro, com o qual Hauley Valim mantém relações de proximidade desde o ano de 2003, atuando como estagiário do curso de Graduação em Teologia. A relação viabilizou o contato direto com distintas gerações que participavam da vida religiosa e permitiu adentrar o universo de memórias dramáticas vivenciadas na imigração e na adaptação coreana no Brasil, e de maneira especial, ter acesso às narrativas sobre o estabelecimento da etnia em uma modalidade específica no mercado popular.

Figura 1: Comerciante coreana trabalhando no balcão de sua loja no Saara



F. B. Veiga, 18/fev/2006

Durante a pesquisa, através do contato direto e da realização das primeiras entrevistas com os coreanos da Saara, fomos observando que a memória compartilhada pelo grupo sobre a experiência da imigração, da constituição das redes de sociabilidade e das relações de parentesco pareciam estar imbricadas à experiência de pertencimento à IMORJ. Todos esses aspectos remetiam a um só fenômeno, cujas dimensões se sobrepunham, constituindo uma espécie de *fato social total* (MAUSS, 2003, p. 187). A partir dessa percepção, passamos a investigar a relação entre a religião e o processo de inserção dessa população de imigrantes à realidade metropolitana do Rio de Janeiro, particularmente sua presença no comércio da Saara.

A IMORJ, desde então, foi-se constituindo como um ponto de partida metodológico para compreender e analisar a presença dos imigrantes coreanos na cidade do Rio de Janeiro, e, mais especificamente, para interpretar o processo que fez do mercado popular da Saara um lugar de acolhimento importante para adaptação do grupo étnico à cidade, atuando em uma modalidade comercial específica. Para compreender essa dinâmica social, faz-se necessário descrever e analisar brevemente as rotas

migratórias, a organização da Igreja Missionária e a rede sócio-religiosa nela desenvolvida. Essas são algumas das questões que procuraremos discutir ao longo deste artigo.

A rota da imigração coreana no Brasil

A cidade de São Paulo tem sido o ponto estratégico para a distribuição dos imigrantes coreanos pelo território brasileiro, inclusive daqueles que utilizaram o Paraguai e a Argentina como rotas alternativas, a depender das políticas internas de imigração e das redes de solidariedade das quais faziam parte (SHOJI, 2004). Como todo ponto de partida, a vivência na capital paulista marcou profundamente aqueles imigrantes coreanos que a deixaram, buscando fixar-se em outras cidades. Nesse sentido, é importante compreender, mesmo que brevemente, a experiência histórica da colônia coreana na cidade de São Paulo, porque ali a grande maioria dos coreanos que posteriormente veio para o Rio de Janeiro experimentou, inicialmente, a realidade na qual precisavam inserir-se e adaptar-se. Foi na metrópole paulistana que muitos deles conseguiram seus primeiros empregos, filiaram-se a grupos religiosos e redes de solidariedade étnica, além de aprenderem os princípios necessários da língua portuguesa para as transações comerciais.⁶

Desde o final do século XIX, a cidade de São Paulo já demonstrava sua vocação industrial e moldava suas múltiplas feições étnicas, através de sucessivas levas de imigração italiana, portuguesa, judaica, sírio-libanesa, japonesa, chinesa, entre outras. Mas foi a partir da década de 1960 que a paisagem urbana do bairro Bom Retiro foi sendo marcada por uma segunda feição oriental. Paulatinamente, a cultura coreana foi deixando seus sinais entre os transeuntes nas conversas cotidianas, nas fachadas comerciais, nos restaurantes e, em especial, associando-se a um setor específico: a indústria têxtil (TRUZZI, 2001, p. 3-4).

Antes de se estabelecerem no Bom Retiro, os imigrantes tiveram um lugar de referência étnica identificada como “Vila Coreana”, curiosamente localizada no bairro da Liberdade, reduto japonês na cidade de São Paulo. Localizada na zona central da cidade, os preços dos aluguéis ainda eram relativamente baixos naquela região. Além disso, a similaridade fenotípica e o fato de muitos coreanos falarem a língua japonesa permitiu que os imigrantes experimentassem os “benefícios de se passar por anônimo, pe-

⁶ Sobre a imigração coreana para o Brasil e aspectos de sua vida religiosa, ver Choi, 1991; Truzzi, 2001; Shoji, 2007; e Silva & Park, 2007.

rante a sociedade nativa, misturando-se a uma comunidade mais antiga e já adaptada” (*Idem*, p. 150).

Em vez de estabelecerem relações comerciais com os japoneses, com quem, a princípio, desenvolveram algum tipo de identificação, Truzzi aponta a interação com os judeus como a responsável pela fixação coreana na indústria têxtil e na escolha do Bom Retiro como local de investimento comercial e cultural.

(...) Os judeus, implantados há mais tempo no Bom Retiro em atividades ligadas ao ramo de confecções e à indústria têxtil, passaram também a se interessar pelo emprego de coreanos como costureiros, seja em oficinas, seja em trabalhos domiciliares realizados por encomenda, ou ainda como vendedores de roupas. Aos poucos, à medida que alguns coreanos prosperavam, acabavam transitando para um negócio próprio. (*Idem*, p. 151)

Efetivamente, a produção de confecção feminina para o consumo popular tornou-se a principal ocupação laboral da colônia coreana na passagem para a década de 1970, desta vez não só como operários, mas também como proprietários de suas próprias lojas e pequenas fábricas e confecções. Esse foi um dos importantes fatores que contribuíram para a adaptação e o estabelecimento das levas posteriores de imigrantes, além de fazer com que os já estabelecidos passassem a deslocar seus meios de reprodução econômica para esse setor.

Analisando a realidade coreana no bairro do Bom Retiro, Oswaldo Truzzi percebeu um importante padrão de comportamento que auxiliou, de forma efetiva, a mobilidade social necessária para a adaptação desses imigrantes à realidade brasileira e a uma modalidade industrial e comercial específica. Segundo Truzzi, “a colaboração de todos os membros do grupo familiar no trabalho, organizados ao redor do chefe da família, permitiu certa acumulação rápida, incentivada por uma meta precisa a ser perseguida: a instalação de um negócio próprio” (*Idem*). O modelo acirrou a competição dentro das próprias colônias, forçando as famílias a se dedicarem a longas jornadas de trabalho, reforçando a motivação subjetiva em torno de uma meta comum (SIMMEL, 1983, p. 136-137). Assim, cada família buscava ampliar o pequeno capital de que dispunha inicialmente, visando atingir a prosperidade no menor prazo possível.

Logo os reflexos desse fenômeno de ascensão econômica e de concentração em um setor de atuação, agonisticamente experimentado pelos coreanos na capital paulista, chegaram à cidade do Rio de Janeiro, já que as duas colônias têm vínculos estabelecidos por importantes relações econômicas, religiosas e de parentesco. Entrevistado em sua casa, Sr. Woo, um dos pioneiros coreanos no varejo de confecções na metrópole carioca (Figura 2), relata como foram sendo transmitidas as oportunidades de negócios na colônia:

Em São Paulo, [de] 1968, 69 para cá, [o comerciante coreano] já está começando a confeccionar roupa. Então os coreanos de São Paulo são o grupo principal. Começam a crescer na fabricação de roupas femininas, então os coreanos daqui do Rio de Janeiro visitam São Paulo, reconhecem [o] produto coreano barato e bom e com aceitação. Então, o coreano de Rio de Janeiro passou a comprar mercadoria de São Paulo. Muita, de fábrica de coreano, e chegou começou a vender aqui no Rio. Mas não era no centro da Saara não, era na Rua da Conceição. Era um pouquinho na calçada da rua. Depois começaram a ganhar dinheiro e conseguiram entrar lá na Rua da Alfândega, na Rua Senhor dos Passos e assim os coreanos começaram entrar nas ruas principais da Saara. Umas doze famílias, mais ou menos, começaram a trabalhar lá. (Entrevista com Sr. Woo, 2006)

Isso significa dizer que os *coreanos do Rio* se inseriram sem demora no setor de confecções femininas já que, segundo as narrativas, Kanie To Kim abriu a primeira loja de artigos do setor na Saara no ano de 1974. Segundo Sr. Woo, o sucesso do empreendimento no mercado popular se deve, sobretudo, às qualidades “bom” e “barato” encontradas no produto fabricado pelos coreanos, consideradas indispensáveis à “boa aceitação”, principalmente em se tratando de um mercado popular. Mas somente no início da década de 1980 se intensificou a entrada de famílias coreanas na Saara, pela constituição de redes familiares. Nesse contexto, as doze famílias referidas na entrevista chegaram a controlar mais de 30 lojas espalhadas dentro desses limites.

Com a convivência cotidiana no mercado, foi possível distinguir uma típica *ghagué*, ou seja, uma loja de confecção feminina coreana, de outras lojas do mesmo gênero presentes na Saara. Caracteriza-se pela estrutura aparentemente provisória, com roupas expostas em cabideiros móveis ou ainda suspensas nas paredes. Uma *ghagué* pode ser observada na esquina da Rua Regente Feijó com a Rua da Alfândega, a *Dekim Modas*. Sr. Kim, proprietário

O Saara Oriental: coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e religião

da loja, é apontado nas narrativas dos entrevistados como pioneiro do ramo no Rio de Janeiro e já chegou a ter, simultaneamente, várias outras dentro dos limites da Saara, embora atualmente possua apenas uma. Segundo ele

Figura 2: Interior da Dekim Modas, a mais antiga loja coreana da Saara



F. B. Veiga, 7/dez/2005

A maior parte dos coreanos trabalha com confecção. E, no Saara, era tudo confecção, então meu objetivo em ir pra lá é lucrar mais. Naquele tempo, a loja era muito cara. Agora, o preço abaixou um pouco. Então trabalhei para juntar dinheiro. Comprei uma barraca e depois vendi. Depois ainda vendi o carro e comprei a entrada no Saara. Trabalhamos, economizamos muito, aí começou... Comprar uma loja e fazer duas lojas é difícil, muito difícil, duas lojas para fazer três é um pouquinho mais fácil, três para fazer quatro é mais fácil ainda, e assim vai... (Entrevista com Sr. Kim, 15/12/2005)

Assim, como também evidencia a entrevista com o comerciante In To Cho, possuir a primeira e a segunda loja era mais difícil, de certa forma, do que abrir as outras subsequentes. E a densidade da rede de relações da qual os coreanos faziam parte facilitava a sua inserção no mercado em um país distante. Segundo o lojista, uma série de fatores ligados à rede de

solidariedade étnico-religiosa teria auxiliado o estabelecimento de seu empreendimento comercial na cidade:

Empréstimo, amigos no banco, alugar [imóveis] de amigos... Porque, lá em São Paulo, o pessoal trabalha com roupa, não precisa de muito dinheiro. [É] só consignação, primeiro compra e depois vende, aí paga para eles, é só arrumar o lugar e só isso. Arara, cabide, tudo isso foram os amigos do Rio e de São Paulo que me deram. Assim, gastei muito pouco. (Entrevista com Sr. In To Choo, 24/1/2006)

Por meio desse tipo de ajuda e de outros dispositivos, conforme veremos adiante, as lojas coreanas foram se moldando aos mesmos padrões, em termos de sua estrutura, organização e disposição estética das araras, dos cabides, das vitrines, dos manequins, da localização do balcão, etc. (Figura 3). As mercadorias comercializadas nessas confecções femininas incluem calças capri e outros tipos de roupas em viscose, malha, helanca e, segundo os comerciantes coreanos, “blusas fresquinhas”, “para usar e bater no trabalho”, “roupas baratinhas, que não precisa passar”, vestidos que “secam rápido”.

Figura 3: Disposição estética das roupas femininas na *ghagué* e seus atraentes preços promocionais



F. B. Veiga, 7/dez/2005

Em uma *ghagué*, ficam expostas numerosas peças de confecção feminina em permanente promoção nas araras e bancas de madeira dispostas sobre

o passeio público, não apresentando, à primeira vista, diferença das demais lojas no mercado da Saara. O dispositivo de ocupação das calçadas, entretanto, é criticado pelos comerciantes tradicionais, considerando essa uma inovação desleal dos comércios chinês e coreano (CUNHA *et* MELLO, 2006). Em dia de movimento, o passante poderá ser abordado por uma sorridente vendedora de dentro da loja, observado por um segurança logo ao adentrar. Não se notará facilmente que se trata de uma *ghagué*, a não ser que se preste atenção no fundo da loja, atrás do balcão, à presença coreana no manejo do dinheiro e às imagens decoradas com caracteres em *Hangul*⁷ impressos nos calendários religiosos cristãos, afixados próximos ao caixa.

Nas vitrines, dentro da loja, ficam exibidos os “vestidos de festa”, que geralmente são as mercadorias mais caras, e seus detalhes em lantejoulas, *strass*, miçangas ou canutilhos, contrastando com as peças em liquidação expostas fora da loja, cujos preços variam entre R\$ 5,00 e R\$ 10,00. Conforme um rígido código de educação corporal (MAUSS, 2003, p. 404-405), em uma *ghagué* não é permitido às vendedoras ficarem sentadas esperando, e menos ainda debruçadas sobre o balcão, ao menos enquanto os proprietários coreanos estiverem na loja (Figura 4). Assim, as funcionárias devem permanecer em silêncio e em movimento constante, já que, sem conversar, devem empenhar-se continuamente em arrumar as roupas nas araras, mesmo se elas já estiverem organizadas. O silêncio e a atenção redobrada faz com que as vendedoras brasileiras necessitem adotar uma atitude quase devocional em relação ao comércio, motivo de tensão e de discordâncias recíprocas por trás dos balcões da *ghaghé*.

Ética protestante e solidariedade

Ao trilhar os caminhos abertos pelas redes de sociabilidade e solidariedade coreana no Rio de Janeiro, percebemos a importância da comunidade cristã sintetizada pela sigla IMORJ. A partir dela, procuramos observar como eram estabelecidas as relações entre os imigrantes, articulando religiosidade e o mercado popular, elementos que sobressaíam nas conversas com os interlocutores em campo. Fomos levados a questionar, consequentemente, o significado da presença predominante dos membros da IMORJ como proprietários nas lojas de confecção feminina no Saara, conforme observado desde o início da investigação.

⁷ *Hangul* é o nome que se dá ao alfabeto silábico utilizado desde o século XV na Coreia, em substituição aos ideogramas chineses.



Figura 4: Vendedora sorridente da Dekim Modas, conhecida como Elba Ramalho do Saara

F. B. Veiga, 7/dez/2005

A religiosidade coreana de orientação cristã encontrou uma base comum que, de certa forma, ajuda a compreender a habilidade desenvolvida por esses imigrantes em acumular capital e em buscarem formas de mobilidade social, associando os fundamentos da ética protestante ao desenvolvimento e à ascensão econômica (WEBER, 2004: 29-39). Segundo Oswaldo Truzzi, as igrejas coreanas foram se constituindo como importantes ambientes de interação social, onde a identidade étnica foi se moldando às demandas do país hospedeiro, funcionando como “ponto de condensação de toda uma rede intracomunitária de sociabilidade e solidariedade” (TRUZZI, 2001:152).

Do mesmo modo, as relações observadas na IMORJ não a diferenciavam, em sua função, daquelas observadas na capital paulista. A Igreja constituía-se, naquele momento, como uma poderosa rede intra-étnica, sem fortes pretensões evangelísticas, mas voltada, sobretudo, para as necessidades internas da colônia coreana. Uma entrevista com um jovem interlocutor membro do grupo reforçaria essa percepção. Segundo Sung Hoon Cho:

O que a igreja mais precisa, cada vez mais, é oferecer um lar para os coreanos se sentirem à vontade, um lugar para fazer amizade, estabelecer relações, trocar informações. Procurar um companheiro para viver em seu próprio grupo étnico. Acho que é um lugar para se unir todos os coreanos. Isso não é o papel da Igreja, na verdade. Mas, na prática, está sendo assim e espero que continue... Acho que isso é positivo, tanto para a Igreja, quanto para a comunidade coreana.

Então espero que ela trabalhe cada vez mais no desempenho desse papel de reunir os coreanos que vem para o Rio. Espero que esses coreanos permaneçam unidos... Não quero que isso acabe. Depois, a Igreja precisa cumprir o papel de evangelizar também os brasileiros, de fazer trabalhos sociais. Porque é dessa forma que a igreja terá força, que dentro da limitação ele pode fazer. Trabalhar com os brasileiros, ter mais interação com a sociedade. (Entrevista com Sung Hoon Cho, 1/2/2006)

A narrativa enfática de Hoon Cho indica que a Igreja desempenha um importante papel no processo de socialização dos imigrantes recém-chegados, funcionando como lugar primeiro de encontro e referência, para além da função propriamente religiosa, como preconiza o líder religioso com seus ideais da teologia reformada. Um lugar para sentir-se “à vontade” e “estabelecer amizade”, indicando assim a importância estratégica da adesão imediata às redes já constituídas de sociabilidade e solidariedade (Figura 5). Desse ponto de vista, a Igreja Missionária Oriental do Rio de Janeiro apresentou-se, durante a investigação, como um *locus* privilegiado para observação do processo de inserção desses imigrantes e do desenvolvimento de relações étnicas que se baseavam, sobretudo, no estabelecimento da confiança, esse poderoso mecanismo redutor da complexidade social (LUHMANN, 2006), viabilizando a entrada de outros imigrantes no mercado popular do Saara.

Figura 5: Ritual de ordenação celebrado de modo solene na Igreja Missionária Oriental do Rio de Janeiro



H. S. Valim, 15/jul/2007

Desde o início do trabalho de campo, observamos que todo o material impresso distribuído e utilizado pelos coreanos filiados à IMORJ, como jornais e informativos, chegavam da colônia em São Paulo, indicando que aquela congregação era oriunda do protestantismo histórico, mais especificamente de tradição presbiteriana.⁸ No entanto, a pesquisa empírica revelou uma realidade mais rica e complexa, do ponto de vista sócio-antropológico. A entrevista com Hoon Cho reforçou essa percepção, quando o mesmo afirmou que, “nesse momento, acho que (a igreja) só está tendo o papel de um lugar de reunião dos coreanos, porque metade é cristão e metade não é” (Entrevista com Sung Hoon Cho, 1/2/2006). Ao assumir que a metade dos membros da igreja não era “cristã”, se referia àqueles que, apesar de arrolados nas funções rituais, professavam a fé católica, sem seguidores do Budismo.

As diferenças religiosas podem se apresentar como aceitáveis no interior das fronteiras étnicas (BARTH, 2000, p. 26), já que o mais importante, nesse contexto, é a reprodução das relações entre imigrantes, e não propriamente de suas concepções religiosas. A multiplicidade de expressões e elementos da etnicidade nos permite considerar os estudos de Fredrik Barth, para quem “as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais” (BARTH, 2000, p. 33). No jogo entre unidade e discordância, contudo, isso, não exime totalmente o grupo de tensões e conflitos provocados pelas divergências dogmáticas internas (SIMMEL, 1983). Assim, evidencia-se que o principal elemento agregador do grupo não é a especificidade da confissão religiosa, mas a identidade étnica e nacional, a partir do “sentimento de comunidade” produzido pela “crença na afinidade de origem” (WEBER, 1999, p. 270).

A orientação religiosa do Kye

O *Kye* é outro dispositivo importante, de caráter mais autônomo, utilizado pelas redes intra-étnicas para viabilizar o capital inicial indispensável para o imigrante coreano começar seu próprio negócio. O *Kye* é uma espécie de:

Consórcio destinado a reunir capitais que serão convertidos para um determinado objetivo perseguido por seus membros.

⁸ A Igreja Presbiteriana é uma das vertentes confessionais mais antigas do Protestantismo, surgida na Escócia a partir da teologia reformada proposta por Calvino no século XVI. Em termos organizacionais, se caracteriza pelo governo de um *presbitério*, ou seja, uma assembléia de *presbíteros* ou anciãos. No caso da IMORJ, a hierarquia é formada pelos *fibsanim* (membros casados), *An Su fibsanim* (corpo administrativo da igreja), *Jang Ro Nim* (presidente da igreja) e *Macanin* (lder espiritual).

Típico expediente utilizado na terra natal e em qualquer país que abrigue coreanos, os *kyes* podem envolver a captação de recursos para a colheita agrícola, para a educação ou o casamento dos filhos, para a realização de futuros funerais, ou (...) para a montagem de um negócio. Aqui importa ressaltar a relevância desta forma de cooperação financeira praticada pelos coreanos, capaz de oferecer grandes oportunidades de se levantar capital sem que a comunidade tenha que recorrer aos serviços de intermediação bancária, fora de seu controle e aos quais ela teria menos acesso. (TRUZZI, 2001, p. 152)

Os fundamentos do *Kye* são as relações de reciprocidade e confiança. A validade e a garantia do contrato é moral. Ele se organiza quando uma pessoa necessita de capital e uma densa rede de relações toma a iniciativa de reunir interessados em fazer parte do consórcio. Em sua forma tradicional, o organizador será o primeiro a ser contemplado, enquanto os outros serão premiados em sorteios mensais. O rito de premiação é comensal e solene e acontece geralmente em restaurantes caros, financiados pelo beneficiado do mês. Com liberalidade, diante da mesa se compartilha a dádiva, uma forma de conferir um caráter coletivo ao benefício naquele momento alcançado (Figura 6).

Figura 6: As refeições morais, compartilhadas em grande estilo, marcam as mais importantes festas religiosas da colônia coreana



H. S. Valim, 15/jul/2007

A importância dessa espécie de “sistema de prestações totais” (MAUSS, 2003:191) equivale à coercitividade que decorre da quebra da reciprocidade. Nesse sentido, quando algum membro do grupo penhora sua palavra e não honra seu compromisso, o *Kye* fica ameaçado. Porventura, se as várias tentativas de negociar a pendência de pagamento forem frustradas, esse membro será excluído das redes de relações e não conseguirá participar de outro *Kye*. Qualquer tipo de contato com esse indivíduo será evitado na colônia, muitas vezes ferindo profundamente até mesmo suas relações de parentesco.

Figura 7: O consórcio de ajuda mútua entre imigrantes é um dos temas preferidos de conversa à mesa dos homens, reunidos no salão da igreja



H. S. Valim, 15/jul/2007

As redes de solidariedade econômica aparentam ser, de tal modo, eficientes, que foram relatados casos, em que o “infrator” ou “mal pagador”, mesmo depois de ter se mudado de país, se viu despido de auxílios em outras colônias coreanas por conta de informações sobre sua “moralidade”, divulgadas através das redes. Da perspectiva do grupo, não importa o motivo pelo qual o compromisso deixou de ser honrado, pois muito mais relevante é proteger o dispositivo fundamental para a reprodução econômica das famílias. Nesses casos, recai não só sobre os familiares, mas sobre o próprio organizador do *Kye* a responsabilidade pelo “calote”, pois é atribuído a ele o compromisso de reunir e fiar pessoas que tenham condições de garantir seus acordos. Em outros casos, mesmo que um dos pretendentes

ao *Kye* tenha acabado de chegar ao Brasil, esse poderá ter a primazia de ser favorecido pelo consórcio, desde que alguém de suas relações parentais ou de confiança, que seja uma pessoa considerada idônea pelo grupo, dê garantias de sua condição de honrar os compromissos assumidos (Figura 7).

Como nos ensina Marcel Mauss, a lógica nesses sistemas de dons e contradons implica, sobretudo numa forma de “fiança moral”, permitindo tecer relações de interdependência entre as pessoas: “a coisa recebida como dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário” (MAUSS, 2001, p. 365). Tais sistemas de prestações totais, segundo o autor, constituem-se a partir de múltiplos planos da vida social, por meio dos quais “os clãs, as famílias e indivíduos ligam-se por meio de prestações e de contraprestações perpétuas e de todos os tipos, comumente empenhadas sob a forma de dons e de serviços, religiosos ou outros” (MAUSS, 2001, p. 364).

Na capital carioca, constatamos uma íntima relação entre o sistema de prestações e a comunidade religiosa coreana. Nesse caso, o primeiro requisito necessário para fazer parte do *Kye* é “ser crente”, pois “é sempre melhor negociar com um irmão de fé”. Desse modo, a responsabilidade se desloca do organizador para a instituição. Se “ser crente” é a garantia moral para fazer parte do consórcio e se esse é um *status* conferido pela adesão à comunidade religiosa, então a responsabilidade moral sobre a pessoa é da instituição que o acolheu. A ordem para receber o benefício no consórcio passa ser orientada pela lógica da necessidade; isto é, será contemplado primeiramente o “irmão” que mais precisar do benefício na ocasião.

Outra forma de atender às necessidades dos “irmãos” é por meio do empréstimo familiar, comumente chamado de “ajuda”. Acompanhamos a dinâmica dessa forma de prestação e percebemos a força coercitiva que a comunidade exerce sobre seus membros, visando garantir a continuidade das redes de auxílio. Um de nossos principais interlocutores, um jovem de 23 anos se preparava há tempos para fazer um intercâmbio estudantil. No entanto, os recursos para sua viagem não se consumavam devido à “obrigação” que seu pai possuía com um “irmão” da comunidade religiosa, que necessitava de “ajuda” financeira para resolver um determinado problema. Uma situação como essa era vivida pela colônia coreana como um verdadeiro dilema que poderia traduzir-se da seguinte maneira: como as pessoas da comunidade religiosa interpretariam o fato de seu pai tê-lo enviado para a Coreia do Sul, o que iria lhe exigir um grande esforço financeiro, se o mesmo alegasse não poder fazer parte de um empréstimo em caráter de

urgência? A obrigação de “ajudar” fazia o pai se sentir prevaricando diante do desejo do filho.

De acordo com as narrativas, durante a chamada “crise financeira”, nos finais da década de 1990, surgiram muitos conflitos quando algumas pessoas não puderam garantir os compromissos com o *Kye* em sua modalidade religiosa. E como o ato de “ser irmão” era um status conferido a partir da filiação à IMORJ, o conflito gerado pelo não-cumprimento dos acordos recaiu sobre a instituição, resultando no afastamento de muitas famílias das reuniões dominicais da comunidade religiosa.

Figura 8: Mãe e filho em pequena loja na galeria “Feira Mix Saara”



F. B. Veiga, 7/dez/2005

Tradição e transições

Para alguns comerciantes do Saara, a continuidade dos negócios no mercado é percebida como uma “tradição” que deve ser perpetuada pela linhagem familiar. Trata-se de um aspecto delineado pela etnicidade, em alguns casos observados ao longo da pesquisa envolvendo sírios e libaneses, por exemplo. A transmissão do patrimônio pode se configurar, nesse contexto, como um conflito geracional, consequência da recusa dos filhos em dar continuidade ao negócio da família (CUNHA *et* MELLO, 2006). Não é o que acontece no caso dos coreanos. As narrativas sobre a transmissão do patrimônio deixam claro que atuar no comércio varejista

de confecção feminina não foi uma escolha, mas apenas a oportunidade mais viável de inserção econômica como imigrante em um país estrangeiro (Figura 8).

Segundo Fredrik Barth, “as fronteiras étnicas são mantidas em cada caso por um conjunto limitado de características culturais” (BARTH, 2000, p. 66). Se não existe a preocupação em transmitir às novas gerações a modalidade comercial, tal atividade parece não se apresentar como uma das características culturais importantes para a manutenção da identidade étnica do grupo, embora tenha sido fundamental em um determinado momento de sua chegada e adaptação. Essa concepção ficou mais clara a partir de algumas narrativas, especialmente na do senhor In To Cho, que, na ocasião, possuía um casal de filhos e seis lojas na cidade do Rio de Janeiro. Segundo ele:

Figura 9: Jovem estudante na entrada do comércio de sua família, situado na Rua Senhor dos Passos



F. B. Veiga, 7/dez/2005

Loja de roupa ou qualquer tipo de loja cresce muito pouco, cresce muito devagar. Estudar é bom, é melhor. É sobre tecnologia que tem que estudar mais. Estudar, estudar... Isso sim dá dinheiro: informática, construção civil, trabalhar em avião... Assim, crescer é fácil. Loja tem limite, cresce muito devagar. Estudante tem que estudar mais, pensar mais, pensar maior, pensar mais fundo. Se eu falasse bem Português, eu já teria fechado a loja e feito outra coisa. Para mim, o problema é a língua, é difícil. Quem sabe melhor a língua,

pode escolher outra coisa, para trabalho em loja não precisa falar muito bem. Se falar bem o Português, tem que fazer outra coisa. (Entrevista com In To Cho, 24/1/2006)

Ao invés de herdarem as lojas de confecção, o importante patrimônio a ser transmitido entre as gerações de imigrantes coreanos é a educação (Figura 9). As famílias não medem esforços em investir no ensino, matriculando seus filhos nas escolas particulares de ensinamentos fundamental e médio mais conceituadas, especialmente nas americanas. O estímulo e o esforço familiar concentram-se no preparo para os vestibulares das melhores universidades públicas do país, e, para isso, os filhos devem se dedicar integralmente aos estudos. Outra meta estabelecida pelas famílias aos jovens estudantes é compreender a cultura brasileira da melhor forma possível e buscar capacitação técnica para concorrer no mercado de trabalho de igual para igual com os brasileiros, o que não foi possível para os filhos que aqui chegaram já na adolescência ou no início da juventude, dadas às barreiras linguísticas, conforme justifica In To Cho. Por isso, não é uma preocupação das famílias coreanas dar continuidade às lojas de confecção, o que nos faz compreender mesmo a estética e o caráter provisório das *ghagué*.

A Medicina, a Engenharia Civil, a Administração, o Direito e a Engenharia da Computação são as principais carreiras almeçadas pelos jovens coreanos, o que não difere muito do que parte considerável dos vestibulandos anseia. Em decorrência da formação acadêmica e de suas competências linguísticas, pretendem atuar como executivos, sobretudo, em multinacionais coreanas que operam em território brasileiro, como a Samsung, a LG, a Posco, a Hyundai, etc. Uma vez que o *ghagué*, tão importante na chegada ao Brasil, não se configura em uma perspectiva de manutenção em longo prazo, antigos proprietários de lojas de confecção feminina têm migrado para outros nichos de ocupação econômica. Ao vincular o conhecimento tácito adquirido sobre a cidade e a língua materna que possuem, perceberam no setor turístico uma boa oportunidade de negócios, voltando-se para o acolhimento de turistas coreanos no Rio de Janeiro. Embora esse seja um fenômeno recente, cerca de seis famílias que atuavam no ramo de confecção feminina da Saara passaram a receber turistas agenciados na Coreia do Sul e nas colônias estabelecidas nos Estados Unidos, Paraguai, Argentina, além daqueles residentes na cidade de São Paulo.

Considerações finais

Segundo os comerciantes tradicionais da Saara, da mesma forma que os comerciantes coreanos rapidamente chegaram no Saara, também desapareceram “do dia para a noite”. Nos últimos anos, foi possível observar a gradativa diminuição do número de lojas de confecção feminina coreana no mercado popular, assim como houve a redução de membros da comunidade religiosa. No ano de 1989, somavam-se 12 famílias atuando na Rua da Alfândega e em seus arredores. No contexto etnográfico, porém, quinze anos depois, restavam apenas três famílias. Algumas narrativas buscavam explicar a redução das lojas no mercado relacionando esse fato a momentos de “crise na economia brasileira”. Entretanto, podemos listar dois outros fatores que contribuíram fortemente para essa condição. Primeiramente, não existia mais nas famílias coreanas o interesse em transmitir às novas gerações as lojas de confecção, sendo a *ghagué* vista apenas como uma forma encontrada para se inserirem, em um primeiro momento, na economia local. Em segundo lugar, há um processo vigente de mudança para outras atividades econômicas consideradas mais nobres, como o agenciamento de turismo, por exemplo.

A relação direta entre a instituição religiosa e o sistema de empréstimo entre imigrantes foi uma das principais responsáveis pela inserção de boa parte dos coreanos no mercado popular da Saara. Porém, as consequências das tensões e dos conflitos da constituição religiosa do *Kye* provocaram também uma gradativa diminuição na quantidade de membros da instituição religiosa, decréscimo justificado nas narrativas do grupo pelo regresso de muitas famílias para a Coreia do Sul, para São Paulo ou mesmo a utilização do Brasil como uma escala imigratória para os Estados Unidos. No esforço de compreender as dinâmicas sociológicas da colônia coreana no Rio de Janeiro, podemos afirmar que, em maior ou menor grau, a Igreja Missionária Oriental e as lojas de confecção feminina na Saara – assim como o *Kye*, as “ajudas” familiares, o uso do *Hangul* na decoração ou como contabilidade cifrada no comércio, as redes de sociabilidade e de solidariedade – constituem importantes e significativas formas de expressão, no espaço público, da identidade coreana na cidade do Rio de Janeiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, F. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- CHOI, K. J. *Além do Arco-Íris: a imigração coreana no Brasil*. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: FFLCH-USP. Mimeo, 1991.
- CUNHA, N. V.; DE MELLO, T. P. P. Libaneses & Chineses: sucessão, conflito e disputa numa rua de comércio do Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, vol. 1, 2006.
- LUHMANN, N. *La Confiance; un mécanisme de réduction de la complexité sociale*. Paris: Economica, 2006.
- MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. 2. ed., São Paulo: Perspectiva. (Estudos; 47), 2001.
- _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MERTON, R. K. *Sociologia: Teoria e estrutura*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.
- SHOJI, R. Reinterpretação do Budismo chinês e coreano no Brasil. In: *Rever - Revista de Estudos da Religião*, n. 3. 2004: 74-87. São Paulo: PUC-SP. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/p_shoji.pdf. Acessado em 7/9/2007.
- SILVA, S. M. P.; PARK, E. Y. O papel das igrejas protestantes na formação das redes sociais da comunidade coreana no Brasil. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docspdf/ABEP2008_1318.pdf. Acessado em 7/9/2007.
- SIMMEL, G. A competição. In: MORAES FILHO, E. (org.). *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983: 135-149. (Col. Grandes Cientistas Sociais; 34)
- _____. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, E. (org.). *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983: 122-134. (Col. Grandes Cientistas Sociais; 34)
- TRUZZI, O. Etnias em convívio: o bairro do Bom Retiro em São Paulo. In: *Revista Estudos Históricos*, n. 27, 2001: 143-166. Rio de Janeiro: Ed. FGV. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2144/1283>. Acessado em 7/9/2007.
- VOGEL, A.; MELLO, M. A. S.; BARROS, J. F. P. *A Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 2. ed., Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- _____. A moeda dos orixás. *Religião & Sociedade*, v. 14, n. 2, 1987: 4-17.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. 4. e., Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



Um *Speculum* Muçulmano? Notas sobre a construção do muçulmano perfeito na obra de Ibn Khaldun (1332-1406)

Paulo Vinicius Figueiredo dos Santos*

RESUMO

Khaldun foi um estudioso de linguística e jurisprudência. O seu trabalho possuía como principal característica a análise de sistemas sociais. Começou sua vida como uma espécie de escrivão, chegando a chefe religioso e vizir no fim de sua vida. Teve contato com grandes figuras do século XIV, como Muhammad V (emir de Granada), Pedro, o Grande (rei de Castela). Teve um brevíssimo contato com Tamerlão (imperador mongol), quando este invadiu a cidade do Cairo. Seu estudo sobre a sociedade do período fornece contribuições para o entendimento do contexto da época. Este trabalho busca analisar as imagens construídas pelo autor magrebino Ibn Khaldun, em sua obra *Prolegômenos*, acerca daquilo que ele considera como o muçulmano perfeito. Isso foi realizado através de críticas feitas aos andaluzes e uma construção a partir da forma como o berbere incluía a religião em sua existência social.

Palavras-chave: Islã, Medievalismo, Identidade, Religião, Ibn Khaldun.

* * *

ABSTRACT

Khaldun was a linguistics and jurisprudence scholar and his work possessed as a main characteristic the analysis of social systems. He began his life as a sort of

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social pela Unirio, na linha de Instituições, Poder e Ciências. Professor de História vinculado ao Estado do Rio de Janeiro com pesquisas voltadas para a discussão da relação entre cristãos e muçulmanos e suas noções acerca do que é uma guerra justa. Nos próximos meses estará defendendo a tese "A idéia de guerra justa na obra Contra Fausto, o Maniqueu de Santo Agostinho". E-mail para contato: cronopolis10@gmail.com

clerk, becoming a religious chief and vizier by the end of his life. He was in contact with important personalities of the fourteenth century, such as Muhammad V (Emir of Granada), Peter the Great (king of Castile) and he had a very brief contact with Tamerlane (Mughal emperor), when the latter invaded the city of Cairo. His study about the society of the period contributes to the understanding of the context of the time. This paper tries to analyze the images constructed by the Maghreb author Ibn Khaldun in his *Prolegomena* regarding what he views as the perfect Muslim. This was done through his criticism of the Andalusian people and a construction of how the Berber included religion in his social existence.

Key-words: Islam, Medievalism, Identity, Religion, Ibn Khaldun.

* * *

RESUMÉ

Khaldun a étudié la linguistique, les jurisprudences et son travail était caractérisé par l'analyse des systèmes sociaux. Il a commencé par un travail d'écrivain publique et est arrivé à chef religieux et « vizir » à la fin de sa vie. Il a été en contact avec des grands noms du XIV siècle, tels Mohammed V (émir de Grenade), Pierre le Grand (roi de Castille) et a eu un rapide contact avec Tamerlan (empereur mongol), quand celui ci a envahi la ville du Caire. Son étude sur la société de cette période nous fournit des éléments pour comprendre le contexte de l'époque. Ce travail vise à analyser les images construites par l'auteur magrébin Ibn Khaldun, dans son œuvre *Prolegômenos*, à propos de ce qu'il considère comme le musulman parfait. Ce fut fait à travers des critiques adressées aux andalous et une construction à partir de la forme dont le berbère incluait la religion dans son rôle social.

Mots-clés : Islam, Moyen-âge, Identité, Religion, Ibn Khaldun.



Introdução

O norte da África sempre foi um espaço de muitas interações entre diferentes povos. Isso foi verdadeiro em vários períodos da história universal. Durante a Antiguidade, Cartago era uma poderosa área de trocas comerciais. O Egito nos legou diversas contribuições importantes além de seus contatos com os gregos que chegou a influenciar o seu desenvolvimento cultural no período helenístico. Atualmente, Marrocos e Argélia estão a

poucos passos da Europa. Entretanto, este trabalho vai se debruçar sobre um momento específico, o medieval, quando poderosas dinastias estiveram na região do Magreb.

Comunidades nômades berberes dividiam espaço com árabes que tinham vindo do Oriente Médio muitos séculos antes. Estes últimos ocuparam não só a região do Magreb (que constitui os atuais países do Marrocos, da Argélia, da Líbia e da Tunísia) como também a península Ibérica até serem expulsos pelos cristãos durante os séculos XI a XIV em um movimento denominado Reconquista Cristã.

Os árabes contribuíram de forma decisiva no desenvolvimento e união das tribos berberes. Uma delas foi a de que os árabes registravam sua história de forma a legar para seus descendentes a sua memória. Bem diferente do modo berbere que era a contação de histórias passada de geração a geração. Muitos cronistas nascidos no Magreb surgirão na Idade Média e não apenas contarão histórias de seu povo como registrarão viagens a lugares distantes e suas experiências, como verdadeiros "Heródotos" de outra época.

Um desses cronistas é Ibn Khaldun, nascido em Túnis, na atual Tunísia, mas que teve seu nome conhecido na corte de Granada, na Espanha. Veremos como sua vida foi turbulenta e dedicada aos seus objetivos de aquisição de conhecimentos e aplicação de suas teorias. Este autor escreverá uma obra impressionante em tamanho, ambição e riqueza de detalhes: trata-se dos Prolegômenos (ou *Muqadimmah*, no original árabe), uma obra a qual ele levou metade de sua vida para escrever. Sua obra é até hoje reverenciada como um dos primeiros estudos sobre sociedade humana e todas as suas complexidades formativas.

A fonte primária desta obra é meramente o primeiro volume de três escritos. Este volume se encontra em português e foi traduzido por José Khoury em 1958. Um bom trabalho que conta com traduções de palavras árabes ausentes de nosso vocabulário e com comentários nas notas de rodapé. O terceiro volume também possui uma tradução, mas apenas na língua francesa, e aborda a história dos povos de origem berbere. Já o segundo volume ainda em árabe, fala da história dos povos desde a sua origem.

O que irei estudar aqui é apenas um fragmento de sua obra onde ele se dedicará aos estudos de seu próprio povo e as comunidades árabes que viviam na península Ibérica, do outro lado do Mar Mediterrâneo. Muçulmano devoto, Khaldun verá com desgosto árabes sendo expulsos da Espanha ou tendo que se sujeitar às leis cristãs. Alguns deles sendo até obrigados a

renunciar sua religião e seus costumes de forma a não serem mortos pelas autoridades cristãs. Ele considera, partindo de suas reflexões, que o que vai ocorrer na Espanha é fruto das próprias ações permissivas dos árabes que ali viviam (as quais denominarei de andaluzes, de forma a diferenciá-los e facilitar a compreensão) quando estavam no poder.

Em seu livro, ele buscará compreender os motivos que levaram a situação atual (no século XIV) dos árabes andaluzes. Partindo dessa compreensão, ele apontará os erros cometidos por eles, em alguns momentos chegando até a demonstrar certo rancor diante da "incompetência dos andaluzes". Pouco a pouco ele vai apontando esses erros e tecendo alguns comentários.

Ibn Khaldun nos apresenta ainda, a sua visão do muçulmano perfeito. Através das características do credo muçulmano berbere e do que ele considera errado no comportamento andaluz, seremos capazes de reproduzir o que ele entende como tal. Não chega a ser um trecho da obra voltada especificamente para normas de conduta, mas ele vai construindo progressivamente, ao longo de toda a sua obra, um espelho daquilo que considera como o muçulmano devoto ideal. Adiante, trataremos melhor dessa ideia usando autores da área.

Este estudo será composto por três partes construídas de forma objetiva e a aparelhar da melhor maneira o leitor na compreensão do assunto. De uma forma sintética, buscarei apresentar as idéias de Ibn Khaldun, colocando-o como um guia para entender o contexto da época. O contexto histórico e intelectual que será apresentado nos mostrará um caminho iniciado no contexto geral do século XIV até chegar ao autor e suas idéias, que é o ponto final.

Na primeira parte, apresentaremos o norte da África e a península Ibérica: dois espaços em conflito separados por uma das menores extensões do Mar Mediterrâneo. O conflito entre cristãos e muçulmanos ainda está presente, apesar de caminhar em uma progressão bem menor do que nos séculos anteriores. A sociedade guerreira ibérica e berbere já não tem mais o mesmo fôlego por causa do ritmo prolongado do conflito.

A vida e obra de Khaldun será objeto de estudo a seguir. A origem de sua família, sua infância e seus primeiros estudos fazem parte de um interesse especial. Isto nos fará refletir sobre os motivos que levaram nosso autor a se tornar quem ele foi: conselheiro, juiz, estrategista, historiador. Que engrenagens o moviam e qual era seu objetivo final são perguntas fundamentais na construção de uma imagem das características de Khaldun.

O núcleo de nosso estudo se encontra no trecho final. Seu conteúdo será um pouco mais denso porque nos apresentará o modelo que Khaldun faz do muçulmano perfeito. Como este deve se portar, o que ele deve ser, que valores deve possuir e como deve tratar os membros de outras religiões são respostas as quais o autor nos oferecerá ao longo dos três tomos que constituem o seu estudo. Em certos momentos, Khaldun apresenta estas respostas de uma forma direta, mas também pode construir analogias a partir de histórias. Desse modo, ele procura construir sua argumentação, chegando algumas vezes a fazê-la por oposição, citando os fracassos dos andaluzes.

A identidade e o espelho de príncipes

O trabalho conceitual é extremamente importante neste artigo e definirei a maneira como olhamos as relações sociais. Tal fato é verdadeiro porque um dos conceitos usados aqui é o de identidade, entendido como “a forma que um indivíduo se imagina na sociedade”. Este conceito traz afirmações sobre aquilo que ele é. É uma visão de si a partir de uma afirmação positiva. Como afirma Tomaz Tadeu da Silva:

(...) A identidade é simplesmente aquilo que se é. (...) A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Numa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é auto-contida e auto-suficiente. (SILVA, 2004, p. 74)

Isso significa que a identidade constrói suas próprias características, seus símbolos, seus métodos de distinção. Agindo dessa forma a identidade traz consigo a diferença. Se um indivíduo gosta de rock, veste camisa preta e calça xadrez e em seu grupo isso é uma marca distintiva, aquele que é sambista e veste bermuda certamente destoarà do grupo. Estes poderão execrá-lo, ostracizá-lo. Dessa forma, o grupo estabelece quem faz ou não parte de seus rituais ou de seu agregado.

É preciso compreender que este sistema de identificação e diferenciação é o que mantém a comunidade coesa. Evita que haja um número muito grande de conflitos sociais, pois:

O processo de classificação é central na vida social. Ele pode ser entendido como um ato de significação pelo qual

dividimos e ordenamos o mundo social em grupos, em classes. (...) Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar (...) (*Idem*, p. 82)

Teremos, portanto, povos berberes e árabes coexistindo em um mesmo espaço. Porém, os atributos identificadores dessas sociedades não serão os mesmos. Por mais que ambos compartilhem de uma mesma religião e que esta fale de uma união de todos os povos muçulmanos, choques ocorrerão a partir de formas diferenciadas de se entender como indivíduos dentro de uma coletividade. Tais choques podem estar presentes em um campo de batalha ou em um âmbito discursivo.

Nesse estudo de identidade e diferença, não podemos estudar um sem sua relação com o outro. É a forma como definimos e vemos o outro, como o diferenciamos. Porque ele não faz parte de nossa comunidade. A diferença pode ser definida a partir de uma cadeia de declarações negativas sobre outras identidades.

A isso definimos como alteridade. Esta visão vem carregada de estereótipos, simbolismos ou superstições. É interessante perceber também que nunca imaginamos o outro em um patamar de igualdade: há sempre um desequilíbrio na balança. Todorov define essa relação em poucas palavras: "(...) a diferença se degrada em desigualdade; a igualdade em identidade; são essas as duas grandes figuras de relação com o outro, que delimitam seu espaço inevitável" (TODOROV, 2003, p. 212).

Khaldun, em seu discurso, se utiliza de uma argumentação forte de forma a reforçar a própria visão do berbere sobre si e descaracterizar o outro. Para isso, recorre a exemplos de emires anteriores que abandonaram os valores tradicionais ou do sucesso cristão em vista a retomar aquilo que, segundo ele, era de direito muçulmano. Mas seu discurso conterà um elemento a mais: uma visão de um muçulmano perfeito, cujas atitudes seguem perfeitamente o que Allah disse ao Profeta.

Este recurso discursivo não visa criar um livro de regras ou uma norma a ser fielmente seguida. Funciona como uma série de sugestões bem argumentadas que serve ao leitor. Dessa forma, ele consegue compreender quais atitudes são corretas diante de Allah e quais são desviantes. Os exemplos apresentados servem como uma alegoria que mostra as consequências de suas ações para a coletividade.

Temos aí uma semelhança com os escritos polítics conhecidos como "Espelhos de Príncipes". Uma literatura que existia de forma a apresentar ao rei quais as boas e más atitudes que um rei deve ter com seu reino, sua

corte e seus discípulos. Luís IX da França escreveu um a seu filho onde se utilizava do mesmo princípio argumentativo que Khaldun. Só que o rei francês buscou seus exemplos no texto bíblico enquanto que Khaldun traçou sua argumentação a partir do Corão e das *sunnah*. Jacques Le Goff nos ajuda a compreender esta idéia:

O sistema cultura da Idade Média utilizou muito a imagem do “espelho” (*speculum*). (...) Todo espelho é instrumento de verdade e nos conduz então ao mais profundo do imaginário medieval. Mas, na maioria das vezes, o espelho renuncia à sua função metafísica, teológica, para tornar-se um gênero normativo ligado ao processo de moralização, de ilustração ética, que se desenvolve no século XII e se generaliza durante a Idade Média tardia, a partir do século XIII. Todo espelho se torna exemplar. (LE GOFF, 2002, p. 360)

O objetivo de Khaldun é apresentar uma postura ética religiosa. A grande diferença aqui é que a religião islâmica está intimamente ligada à vida política e ao funcionamento da sociedade. Ou seja, ela interfere diretamente no cotidiano.

Magreb no século XIV: Sociedade e Organização Política

A região do norte da África é um caldeirão efervescente em todos os momentos de sua história. Ao longo da Idade Média, isso se dá de uma forma mais clara. As relações sociais entre os diferentes povos que formam a região determinarão os rumos a serem tomados concernentes à política interna e à externa.

Geograficamente, é a faixa territorial onde são situadas hoje a Líbia, Argélia, Marrocos e Tunísia. Manteve contatos com a Europa por toda a sua história. Desde a época de Cartago - quando chegou a dominar os mares impondo sua habilidade comercial sobre a nascente Roma - a África do Norte representou um elemento definidor na forma como as relações Europa-África e vice-versa deveriam acontecer. Não é à toa que um dos maiores inimigos da Roma republicana foi Cartago. A última batalha que derrotou definitivamente os púnicos (povos que habitavam Cartago) ocorreu na África.

O Magreb é uma região tipicamente desértica, com apenas pequenos espaços costeiros em que há locais de clima mais ameno (tropical mediterrânico) nas proximidades do Mar Mediterrâneo. A parte do Magreb que

toca o Sahel, possui clima tropical ao sul do deserto do Saara. Isso acaba tornando a sobrevivência muito complicada e os portos do Mediterrâneo formam a entrada e saída de produtos, cultura e religião na África do Norte. As atividades comerciais adotadas são o pastoreio e o comércio. Entretanto, o camelo, meio de transporte mais conhecido por nós quando se é dito algo sobre a região, só passou a ser adotado como meio de locomoção a partir da expansão árabe, entre os séculos VII e X.

A maior parte da população do Magreb era formada por berberes de hábitos nômades. Conheciam os caminhos e como funcionava a vida no deserto, e com isso formavam imensas caravanas que atravessavam longas faixas do Saara. Por este estilo de vida, acabaram por formar sociedades de caráter segmentário. Isso ocorre a partir do momento em que a identidade social é definida a partir do grupo. A chefia dessas comunidades cabia aos chefes de comunidade: homens poderosos, responsáveis pela sobrevivência, defesa e organização destes grupos.

A sociedade segmentária é um produto típico de sociedades nômades. Segundo Raymond Boudon é

(...) um tipo de organização social sem governo estável, recortado em segmentos e subsegmentos que se ressoldam segundo certas normas sociais para fazer face temporariamente a conflitos, porque um princípio de solidariedade une esses segmentos graças à existência de uma moral e rituais comuns". (BOUDON, 1990, p. 220)

Como podemos ver, o islamismo se enquadra perfeitamente em um tipo de sociedade que valoriza determinadas regras morais e valores éticos.

O cristianismo tentou se instalar nessa região durante a invasão visigótica do século IV, mas não teve o mesmo sucesso e rápida adesão do que o islamismo. Isso ocorre, porque o islamismo valoriza determinados códigos éticos aos quais a sociedade berbere já era familiarizada. Além disso, o ideal de *ummah* serviu como um catalisador para integrar melhor as caravanas nômades de berberes. O cristianismo, em sua pregação na África, mostrou-se pouco tolerante em relação às práticas religiosas das sociedades locais. Por outro lado, o islamismo soube trabalhar esse aspecto a seu favor: tolerou as práticas norte-africanas chegando até a agregar algumas características à sua doutrina. Isso em muito facilitou a conversão dos berberes, mas acabou por tornar o islamismo africano algo extremamente único.

Algumas comunidades de origem norte-africana possuem uma característica distinta: se desenvolveram afastadas dos grandes centros urbanos, devido a natureza nômade dos berberes. Algumas cidades se desenvolveram a partir de sua antiga herança como grandes mercados (algumas delas vindas dos tempos de Cartago): Fez, Túnis¹, Marrakech, Trípoli, Kairuan. Seus contatos com a Europa ocorriam a todo o momento por causa do circuito comercial formado pelas cidades italianas, do sul da Península Ibérica e as rotas transaarianas. Estas últimas ligavam o norte da África até sua região central em uma extremidade, e na outra se ligava à Ásia. Existem relatos de mercadorias vindas de regiões como China e Índia que chegavam até Fez e Trípoli.

Há certa valorização destes hábitos nômades dos berberes, como se percebe nas palavras de Ibn Khaldun:

A população da Ifríkya e do Magreb é composta por inteiro de nômades, gente que vive sob tendas e que viaja no lombo de camelos, ou então se instala no alto das montanhas. Em todos os outros países estrangeiros, toda a população, ou pelo menos a sua maior parte, habita em cidades, vilarejos e aldeias. (...) (KHALDUN, 1958, p. 233)

É possível perceber até certa estranheza nas palavras do autor de tão arraigada que essa tradição assim o era.

Uma característica interessante do poder no Magreb é que ele não emana da cidade para o campo e sim de maneira inversa. É uma maneira diferente das relações de poder na Europa onde papa e rei eram as autoridades máximas em seus respectivos campos. No Magreb, não havia ainda uma distinção tão grande entre o poder do sultão e o dos chefes locais. Cada uma das caravanas de povos berberes constituía uma comunidade por si só com uma administração feita pelo chefe de linhagem e até mesmo uma hierarquia propriamente dita, criada a partir da distribuição de tarefas. Estes chefes representavam os interesses de sua comunidade e, dependendo do tamanho da mesma, podia representar uma força a ser temida. Na Idade Média havia alguns líderes no Magreb sendo derrubados por estas comunidades, ou até mesmo assumindo o poder e formando uma nova dinastia. Yusuf I, primeiro líder da dinastia almorávida era um desses chefes.

O período entre os séculos XI e XIV é marcado pela presença constante da Reconquista. Apesar de ter sido um movimento ocorrido na Península

¹ Local de origem de Ibn Khaldun.

Ibérica, de retomada do espaço perdido para os muçulmanos e de que em nenhum momento o território norte-africano foi ameaçado, era um conflito no qual as dinastias do Magreb participaram. É preciso analisar, em primeiro lugar, que a Reconquista não é um conflito pontual, mas um longo processo de combates, alianças, vitórias e derrotas. Este vai se estender por séculos a fio e ao longo do século XIV veremos o último fôlego da dinastia merínida (reinante naquele contexto) contra a moribunda Granada.

No início do século XIV, os merínidas tomam algumas cidades importantes na costa da Espanha, como Gibraltar e Algeciras. Trata-se de importantes centros comerciais além do controle sobre a saída do Mediterrâneo, com a conquista de Gibraltar.

Para o reino cristão de Castela era interessante a presença de Granada entre as ambições merínidas. Granada representava um obstáculo que tomava tempo e homens para desaparecer e era também uma espécie de reino vassalo. Frequentemente será possível observar a dinastia násrida, soberana em Granada, pagando pesados tributos anuais ao reino de Castela (as parias). Granada também mediava a aquisição de ouro proveniente das regiões sub-saarianas. Devemos apontar que o ouro que chegava na Europa era de origem africana e transportado através das rotas transaarianas. Castela oferecia gênero alimentícios, em troca desse ouro, pois Granada ocupava um espaço pouco propício à agricultura na Península Ibérica. Relata-nos Ibn Khaldun:

(...) Os habitantes deste país [Castela], depois de terem deixado tirar suas boas terras e suas províncias férteis pelos cristãos, se viram rechaçados para o litoral e confinados em regiões muito acidentadas, impróprias para a agricultura e pouco favoráveis à vegetação. (...) (*Idem*, p. 245)

Assim como várias dinastias berberes, os merínidas são provenientes da região ao sul das montanhas Atlas (no Marrocos), e sobem ao poder após uma longa guerra civil que tomou conta do final do século XIII. Como os almóadas (dinastia dominante neste contexto) eles não eram tolerantes acerca da presença dos andaluzes em Granada. Além de terem ambições expansionistas, os merínidas chegaram a negociar uma trégua, mas esta não perdurou por muito tempo.

Com suas conquistas, os merínidas se tornaram um problema comum para Castela e Granada. Por conta dos constantes ataques às suas fronteiras, feitas pelos exércitos castelhanos, a força militar násrida era muito frá-

gil. Negociando uma trégua por algumas décadas e um aumento no valor da paria, uma tripla aliança se formou entre Castela, Granada e Portugal. Uma derrota avassaladora esperava os merínidas na Batalha do Rio Salado. A partir daí, eles não procuraram mais empreender conquistas na costa hispânica.

Outro acontecimento deste século é a Peste Negra, que irrompe pela Europa a partir de 1348. Durante os conflitos entre a aliança násrída e os merínidas, o rei Afonso XI de Castela morreu de peste bubônica. No Magreb, os pais de Ibn Khaldun também são vitimizados pela doença. Mas o número de mortos é muito menor do que em outras regiões.

A amarga derrota imposta aos cristãos causou uma séria crise no Magreb. A administração governamental é altamente personalista, baseada no carisma pessoal. Esses governantes estavam no poder, porque eram poderosos guerreiros ou líderes natos. Quando os merínidas sobem ao poder, significa que seu poderio era maior do que o dos almóadas no século XIII:

(...) Os merínidas, de origem zanatina, atacavam o governo almohada, fizeram-lhe guerra durante trinta anos antes de lhes arrebatarem Fez e muitas províncias do império. Combateram ainda durante trinta anos, antes de tomarem a cidade de Marrocos, a capital, como se acha contado nas crônicas destas dinastias. (...) (*Idem*, p. 30)

Ao longo do século XIV outros problemas se encarregaram de complicar ainda mais o governo merínida. As cidades da Itália começam a se tornar grandes produtoras têxteis. Até aquele momento, as cidades da costa africana eram os únicos fornecedores para a Península Ibérica, mas no espaço de uma década isso foi modificado. Veneza e Florença assumiram este mercado e as compras de tecidos do Magreb decaíram sensivelmente.

O início do projeto das Grandes Navegações² também mudou a dinâmica econômica. Já não tão dependentes dos mercados próximos, as nações europeias em ascensão, como Portugal e Espanha, buscaram seu ouro diretamente na costa africana. O contato de portugueses e espanhóis com os navegadores italianos causou um forte desenvolvimento das técnicas de navegação. Além disso, as mudanças na arte da guerra como o uso da pólvora, deixou os merínidas na contra-mão da modernidade.

² Movimento de expansão marítima iniciada a partir do século XV cujo objetivo foi o de descobrir novos espaços econômicos para os países europeus. Com esse movimento houve a expansão para a costa africana e para as Américas.

Por causa da Reconquista Cristã houve também um intenso fluxo de árabes andaluzes para o Magreb. Tensões internas surgiram, o que acabou ocasionando conflitos nos centros urbanos. O governante merínida perdeu ainda o apoio dos chefes religiosos. Todos estes fatores levaram a uma nova guerra civil no final do século XIV, que causou a derrocada da dinastia vigente. Mas Ibn Khaldun não chegou a viver tanto para ver tamanho caos.

Uma breve biografia sobre Ibn Khaldun

Ibn Khaldun nasceu na cidade de Túnis, em 1332. Mas sua família viveu muitos anos na cidade de Sevilha, na Espanha. Alguns biógrafos do autor alegam que ele não seja de família berbere, mas um árabe cuja família seria proveniente da região onde hoje fica o Iêmen. Sua família teria migrado para a Espanha, por toda a pompa que o califado omíada tinha.

Estes teriam forjado uma documentação de que teriam vindo de Bagdá, foragidos dos conflitos na cidade. Tal prática era bem comum, usada por famílias que desejavam obter vantagens diante do governante. Porém, não temos muitas informações a esse respeito e mesmo Clifford Geertz - que fez uma extensa pesquisa sobre o Islã no Marrocos - não obteve uma informação precisa. Contamos aqui apenas com a autobiografia de Khaldun:

Vi a luz em Túnis no primeiro dia do mês de Ramadan do ano 372 (27 de maio de 1332) e fui criado e educado sob as vistas do meu pai até a época de minha adolescência. Aprendi a ler o santo livro, tendo por mestre de escola Abu Allah Muhammad Ibn Nazal Al-Ansari, oriundo de Jalla, localidade da província de Valência, na Andaluzia, que fizera seus estudos com os primeiros mestres desta cidade e dos arredores, e sobrepujava a todos seus contemporâneos no conhecimento das diversas leituras corânicas. (...) (*Idem*, p. 491-492)

Khaldun teve uma educação privilegiada, mesmo para os padrões da época, pois o autor conseguiu viajar e estudar com professores de maior fama. Inicialmente, a educação tradicional era feita em casa: a criança aprendia determinados valores como respeito, ética e justiça com os próprios pais. Chegada certa idade (por volta dos 12 ou 13 anos), os pais buscavam um professor para continuar a educação ou enviava a criança para uma *madrasah*, uma escola muçulmana dedicada ao estudo das letras e do

Corão. As famílias mais abastadas preferiam mensageiros a um professor famoso, ou a enviar o próprio adolescente atrás do professor.

Ibn Khaldun aprendeu a interpretar o Corão e as *hadith*, jurisprudência, a língua árabe, matemática, lógica e filosofia. Em suma, uma educação completa para sua época. Seu professor, Al-Ansari, era muito famoso e chegou a ser responsável por ensinar diversos *cádis* (juízes) importantes do Magreb. O Islã valoriza muito essa formação acadêmica e mais eclética, haja vista intelectuais como Ibn Battutah e Al-Qalanissi, além do próprio Ibn Khaldun. Diferentemente da educação europeia, baseada no *trivium* e no *quadrivium* que valorizavam o estudo maior da aritmética, lógica e razão, a educação árabe abre o espectro de possibilidades de forma a preparar o aluno para um conhecimento mais global. Logicamente que a mera interpretação do Corão deixa a educação mais limitada no âmbito teológico, mas é preciso compreender que o estudo teológico europeu era ainda mais limitado, pois nem todos tinham acesso ao livro sagrado.

Conforme vimos anteriormente, os pais do autor morreram de peste bubônica assim como vários professores, incluindo Al-Ansari. Khaldun nos fornece um depoimento sobre o impacto da Peste Negra:

Desde minha mocidade, sempre me mostrei ávido de conhecimentos e me empenhei com grande zelo a freqüentar as escolas e os cursos das diversas disciplinas. Após a grande epidemia que arrebatou os nossos homens mais notáveis, nossos sábios, nossos professores e que me privou de meu pai e de minha mãe, assistia regularmente ao curso do professor Abu Abd Allah Al-Abelli, e depois de três anos de estudos sob sua direção, achei enfim que eu sabia alguma coisa. (Idem, p. 500)

Era uma sociedade que vivia um momento complicado de mudanças. E será nesse ambiente que Khaldun galgará seu caminho em direção a seus objetivos. Inicia sua carreira como uma espécie de escritor de documentos oficiais para o sultão Abu Ishaq. Sua função era a de autenticá-los, constituindo um início modesto, porém em uma carreira governamental. Entretanto, Ibn Khaldun se destacará em toda a sua carreira por ser um eterno insatisfeito. Ele cresceu nas funções que desempenhou ao longo de sua vida, mas frequentemente abandonará seu posto. Neste começo passará por cidades como Túnis, Biscra e Bijaia sendo que nestas duas últimas permanecerá muito pouco tempo. As três cidades representavam centros urbanos de pequeno e médio porte e o autor buscava um posto

em uma cidade grande, como as cosmopolitas cidades de Fez ou Marrakech; objetivo que irá conseguir em Fez, pouco tempo depois de sua estadia em Bijaia.

Khaldun foi admitido admitido na corte do merinida Abu Inan, na mesma função em que iniciara sua carreira. Ele era um jovem de 23 anos com uma carreira promissora e sua reputação o precedia.

Quando o sultão Abu Inan o chamou para perto de si, Ibn Tafraguin, que então era todo poderoso em Túnis, mandou me convidar para desempenhar o papel de escrivão da alma de seu soberano Abu Ischac. (...) Terminava de pagar o soldo da tropa e de organizar os diversos serviços da administração, quando me escolheu para substituir Ibn Omar, escrivão do parafo real, que acabava de destituir por ter exigido aumento de apontamentos. Desde então, escrevi o parafo em nome do sultão, isto é, traçava em grossas letras, sobre os decretos e cartas imperiais, as palavras: Louvado a Deus, gratidão a Deus, que se colocavam entre a basmala e o resto do texto! (*Idem*, p. 500)

Inconformado com sua posição na corte de Fez, o autor foi parte de uma conspiração contra o sultão no ano de 1357. Os motivos que o levaram a isto são obscuros, mas acredita-se que ele tenha se envolvido em uma grande conspiração planejada por uma facção rival de Abu Inan e que desejava colocar outro sultão no poder. A conspiração não foi bem sucedida e Khaldun pára na prisão em Fez durante dois anos. Ironicamente, Abu Inan morre um ano antes e o novo vizir solta Ibn Khaldun, pois desejava usá-lo como seu embaixador do outro lado do Mediterrâneo.

A corte de Granada retém Khaldun por um curto espaço de tempo, onde este age como consultor do emir Muhammad V. Khaldun é enviado para Castela para uma missão diplomática junto a Pedro, o Cruel, rei durante aquele período. Ele negocia um tratado de paz e a devolução de algumas fortalezas na costa do Mediterrâneo que haviam sido tomadas por Castela algumas décadas antes, e consegue negociar os termos com o rei de Castela e este se impressiona com a capacidade do tunisiano. O rei de Castela ressalta as capacidades e conhecimentos de Khaldun e o convida para assumir uma posição semelhante ao de um vizir em sua corte, mas Khaldun recusa, gentilmente, a oferta.

O motivo de sua recusa era simples: Al-Khatib. Este personagem é um importante vizir que fazia parte da corte de Muhammad V. Ibn Khaldun desejava ocupar justamente a posição de seu rival. Khaldun armou diversas

alianças e pactos de forma a retirar Al-Khatib do poder, mas nunca virá a realizar tal feito. O ferrenho rival legará uma importante obra, na qual escreverá uma história do reino de Granada, trabalho este que ainda hoje não foi traduzido do árabe.

Após passar alguns meses na corte de Granada, buscando alcançar seus objetivos e vendo seus esforços sendo em vão, Khaldun decide retornar para o Magreb. Por ter uma origem tunisiana e conhecer bem os povos do deserto, ele é convocado a atuar como mediador entre os chefes tribais das estepes e o sultão da cidade de Tlemcen, importante centro administrativo da região próxima às montanhas Atlas.

Esta função lhe fornece bons resultados e consegue alguns contatos que serão importantes mais tarde, quando ele decidir se isolar para escrever sua obra. À frente de um contingente considerável de homens, Khaldun consegue impor a ordem em Tlemcen, deixando o sultão satisfeito por seus préstimos. Mas, os seus planos sofrem um revés inesperado quando um sultão rival toma a cidade. Talvez a transição tivesse passado despercebida, se o autor não tivesse tido um choque de interesses com o novo sultão.

Neste momento, o autor descobre que seu antigo rival, Al-Khatib foi morto estrangulado na cidade de Fez. Khaldun vivia um momento turbulento onde passou por várias cidades, nunca permanecendo em uma por mais de um ano. O contato com os povos do deserto da comunidade dos Zauawida lhe rendeu uma oportunidade de se fixar em um local para terminar a sua obra. Buscou refúgio no castelo de Ibn Salama, na região da atual Argélia. Será lá que ele terminará o corpo da sua obra, a *Muqadimmah*.

(...) Comecei então a dar aulas públicas; mas o sultão, julgando necessário ganhar para sua causa os árabes Zauawida, escolheu-me para ser seu agente no meio deles. (...) Estabeleci-me em Calat Ibn Salama, castelo fortificado no país de Banu Toujin e que os Zauawida desfrutavam como icta, doado pelo sultão. Fiquei ali durante quatro anos, completamente livre de qualquer preocupação, longe das agitações da política, e foi ali que comecei a composição do meu trabalho (sobre História Universal). Neste retiro acabei os *Prolegômenos*, obra cujo plano é completamente original, e para cuja execução tinha tomado o melhor de uma massa enorme de material e informações. (*Idem*, p. 532)

Khaldun retorna a Túnis, por volta de 1378, e passa a atuar como um professor em uma *madrasah*. Em um determinado momento, o sultão o

convoca para atuar como *cádi* e voltam os seus problemas: Khaldun se choca com as famílias locais, e decide, então, realizar o *haji*, a peregrinação a *Meca* que todo muçulmano deve fazer uma vez na vida, em 1380.

Ao retornar de *Meca*, Khaldun é apresentado ao sultão da cidade do Cairo, e se mostra Khaldun se mostra maravilhado com a beleza da cidade egípcia, a qual ele chama de “a jóia do Islã”. Cairo representava o poderio máximo do povo muçulmano. O Egito vivia um raro momento de estabilidade, sob o regime de uma dinastia de origem mameluca. O sultão do Cairo fez de Khaldun um poderoso *cádi* na famosa escola de jurisprudência do Cairo. Para o autor, foi uma agradável surpresa e ele logo tratou de trazer sua família para junto de si. Infelizmente, uma fatalidade atrapalha seus planos: toda a sua família morre em um naufrágio no navio que os levava pela costa de Alexandria. Seu depoimento mostra o quanto isso o abalou.

Na mesma época um golpe cruel se abateu sobre mim: toda a minha família tinha se embarcado no porto do Magreb para se juntar a mim; mas o navio sossobrou numa tempestade e todos que iam nele pereceram. Assim, num só golpe, perdi para sempre riqueza, felicidade e filhos. Prostrado pelo infortúnio e pela desgraça, procurei consolação na oração, e houve um momento em que pensei demitir-me de meu cargo; mas, receoso de descontentar o sultão ouvi os conselhos da prudência, e continuei no posto. (...) (*Idem*, p. 543)

Khaldun ficou visivelmente afetado pela morte de sua família e pediu licença ao sultão para realizar uma segunda *haji*. Em luto por sua família, visitou *Meca* e também outros lugares sagrados como Hebron e Jerusalém. O autor saiu de seu cargo de *cádi* por algum tempo.

Quando retornou ao Cairo se viu envolvido na invasão mongol, comandada por Tamerlão. O sultão pediu o seu apoio para a defesa da cidade. Ibn Khaldun chegou a participar diretamente dos combates e foi em uma dessas oportunidades em que conheceu o próprio Tamerlão. O autor faz um breve comentário sobre as conversas que teve com o líder militar: para ele, Tamerlão tinha uma fantástica aura carismática que era capaz de envolver todos os homens sob sua liderança. Antes de morrer, ele foi testemunha da ascensão de uma dinastia mongol no Egito.

Passado o momento turbulento, Khaldun se muda para o Fayyum (ao sul do Cairo) onde busca um pouco de tranquilidade. Porém, é convocado novamente para assumir o cargo de *cádi*, em 1399. Apesar de sua grande experiência no cargo, viu-se às voltas em conflitos com chefes religiosos locais que questionavam sua autoridade. Estes chefes religiosos fizeram vá-

rias campanhas contra o tunisiano, que chegou a sofrer três tentativas de assassinato até a sua morte. Ele é eleito *cádi* por cinco vezes por conta desses conflitos: era destituído e restituído pouco tempo depois e assim sucessivamente. Khaldun falece de morte natural, em 1406, logo após ter sido eleito *cádi* pela sexta vez. Seu corpo está sepultado na cidade do Cairo, onde existe até uma estátua do autor em uma praça local.

O “modelo” de muçulmano perfeito

Até aqui pudemos ver um pouco da sociedade berbere e da sociedade andaluza. Existem diversas diferenças (mais do que semelhanças) no momento em que Khaldun escrevia sua obra. A partir de posturas religiosas e/ou políticas distintas percorreram caminhos diferentes.

A afirmação da identidade nessas duas regiões é muito forte. No caso do Magreb, isto se dá a partir de um forte vínculo entre os membros da sociedade. Em se tratando de uma sociedade nômade e segmentária era necessário comprovar a existência social dos membros daquela comunidade. Isso ocorria de tal maneira que estas comunidades é que eram reconhecidas como os verdadeiros administradores da região.

Já na Andaluzia, a disputa por uma identidade própria se deu, provavelmente, pelo fato de três religiões de caráter monoteísta terem existido simultaneamente na mesma região. Todas elas de ambições universalistas e com um baixo índice de tolerância entre elas (a exceção foi a vertente sunita islâmica, que surgiu na Andaluzia).

Existe, portanto, uma clara diferença entre o modelo religioso adotado na Andaluzia e o que foi adotado no Magreb. No islamismo, a religião é intimamente ligada à política. O núcleo do conflito entre berberes e andaluzes se situa nesta diferença.

Para facilitar nossa análise, vamos separar as idéias de Khaldun em blocos temáticos, de forma a elucidar melhor o *speculum* muçulmano: o líder ideal, a ética religiosa, a visão tida acerca dos cristãos e a *asabiya*.

O líder ideal

Um líder dentro de uma sociedade berbere possui funções específicas. Ele não é apenas aquele que chefia a comunidade, é aquele que leva o seu povo a um caminho de glórias. Sob o comando do líder, rivais podem ser vencidos, a sobrevivência das pessoas é garantida e as leis são obedecidas. Não existe dúvida a esse respeito sobre as populações do norte da África.

Em sua obra, Khaldun vai ressaltar algumas qualidades que ele julga fundamentais em um líder, como no trecho a seguir:

(...) Mahdi, na sua empresa, perdeu um grande número de combatentes que se tinham comprometido a morrer por sua causa, a merecer o favor de Deus e a sacrificar a vida ao triunfo e manutenção da doutrina almohada. Por isso, este sistema religioso levou os outros de vencida e subsistiu na Andaluzia e no Magreb às crenças das dinastias anteriores. (...) (*Idem*, p. 64)

Aí podemos ver a presença de um líder que defende os seus súditos. Possui uma figura austera e justa, além de defender os princípios da religião. Khaldun compara com os andaluzes e com os cristãos aos quais ele alega serem fracos e corruptos. Essa posição ficará ainda mais clara quando nos referirmos à Reconquista em si.

Em um plano geral, as comunidades berberes seguiam uma única tendência que era aquela tida como absoluta e seguida pela dinastia vigente. No entanto, em razão da distância entre os grandes centros e as comunidades (que ainda eram nômades, para agravar mais o quadro), a prática das determinações não era vista como via de regra. E, mais ainda: cada comunidade buscava sua própria identidade, pois é “(...) por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade. (...)” (SILVA, 2004, p. 91).

A Ética Muçulmana

A religião muçulmana é uma religião normativa. Interfere, diretamente, no cotidiano do homem comum, entra em suas casas, determinando dias e horários de oração, muito mais do que o cristianismo ou o judaísmo, o islamismo adentra no universo social (no *ethos*). O islamismo já tem isso como pré-requisito, mas ao chegar ao Magreb essa conotação ganhou uma complicação em seu papel. Dissemos anteriormente que era preciso uma religião forte para unir comunidades tão distantes entre si. Foi uma consciência de que havia a necessidade de uma religião que impusesse sanções a quem não obedecesse as suas normas.

Logicamente, não bastava que a religião se impusesse sobre os fiéis, era preciso que ela alcançasse seus corações. O cristianismo se manteve muito

alienado dos reais anseios dessas populações. Já o islamismo buscou assimilar e ser assimilado. As sanções impostas àqueles que não obedecessem eram as mesmas, mas o discurso era diferente. De acordo com Geertz:

(...) os símbolos religiosos funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável, porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (...) (GEERTZ, 1989, p. 66-67)

No Magreb, o Corão mexeu no modo como o indivíduo compreendia seu mundo, oferecia uma proposta de salvação em troca do cumprimento de regras. Não houve conversão forçada na maior parte das regiões ou proibições de práticas antigas. Ao indivíduo comum ofereciam-se duas coisas: a possibilidade de fazer parte de uma imensa rede de trocas comerciais, que ia do Magreb até a China e a oportunidade do sentimento de pertencimento a um grande grupo de fiéis espalhados por toda a parte do Islã. Através da mensagem da *ummah*, o berbere sabia que mesmo com suas próprias tradições, tinha que realizar rituais que faziam parte de uma grande comunidade de devotos.

A questão da representação também é bem recorrente. Entendendo representação como uma forma de construção simbólica que se vincula a determinados fatores religiosos ou valores morais, o islamismo é ligeiramente diferente do cristianismo. Os símbolos cristãos são figuras de santos, símbolos representativos como a cruz. Já o islamismo constitui uma religião de caráter iconoclasta; seus aspectos figurativos são as escrituras sagradas. Todos estes componentes escritos são símbolos religiosos. Portanto, o devoto perfeito não deve jamais acreditar em qualquer imagem, mas naquilo que o Profeta disse. Sua palavra é sagrada, assim como sua escrita. “(...) Para os árabes, a religião constituía a única lei; o Profeta era de sua raça; as opiniões e ordenações do Profeta serviram para fixar-lhes as crenças, moderar-lhes a conduta e distingui-los dos outros povos. (...)” (KHALDUN, 1958, p. 405).

A religião era uma linha fiadora da realidade. Havia a necessidade de algo que unisse a comunidade e é por isso que isso irá se refletir na própria maneira de Khaldun expressar suas opiniões. Será recorrente o uso de palavras como “lei”, “raça”, “ordenações”, “conduta”. Esse é o *speculum* que Khaldun enxerga no berbere, o seguidor ideal do Islã. Entretanto, os governantes magrebinos jamais usaram o título de *califa*, preferindo o termo emir. Dessa forma, respeitavam as ordenações dos primeiros *califas*. É o que demonstra:

(...) Abd ul-Mumin, a quem legou o poder, tomou o título de Amir ul-Mumin e transmitiu-o aos descendentes. Conformavam-se neste modo de proceder, com o que o Mahdi, fundador da sua seita, tinha prescrito, e com sua própria convicção de que este personagem e seus sucessores eram os únicos que possuíam o direito ao exercício da autoridade suprema, desde que desaparecera o partido dos Coraix, sustentáculo do antigo califado. (*Idem*, p. 420-421)

Um credo mais estrito se desenvolveu o na região do Magreb. O que se buscou entre as populações berberes foi uma ortodoxia moral. Essa busca foi mais presente entre os almóadas e os merínidas. Almohad, fundador da dinastia almóada, alegava que apesar de todo o direcionamento moral dado por Yusuf I e seus sucessores ainda existia uma corrupção moral presente no meio social. Era preciso adotar uma postura mais rígida. Ibn Khaldun, tendo sido formado em uma escola de jurisprudência, acreditava piamente na aplicação da *sharia*. Mais do que isso: ele acreditava que a *sharia* apareceu no princípio dos tempos e que ela era inerente à história humana.

Claro que essa visão nem sempre gerou bons resultados. Os conflitos apareciam em alguns momentos, principalmente durante as guerras civis. Uma vida regrada gerava esse tipo de reação popular que via nos momentos de conflito interno um meio de transgredir as regras, mas, no geral, o governo era muito atuante.

(...) o islamismo marroquino veio ao longo dos séculos a incorporar uma marcada pressão rumo ao perfeccionismo religioso e moral, uma determinação persistente para estabelecer um credo purificado, canônico e completamente unificado numa situação superficialmente muito pouco promissora. (GEERTZ, 1989, p. 29)

A aplicação da *sharia* corretamente era um dever do governante. Este deveria fazê-la ser cumprida, seja pelo uso da devoção religiosa ou pela força de armas. Khaldun ressaltava as qualidades dos *emires* que se faziam obedecer e levavam sua população à correção e a um estado mais puro e ético. A população também tinha seu papel: ela deveria seguir as leis à risca, e cabia ao chefe policiar as ações de seu governante e fazer valer a *sharia* diretamente em suas comunidades. Essa era a retidão do costume berbere.

Os cristãos dentro do mundo muçulmano: tolerância ou rivalidade?

A diferença também nos leva a compreender a imagem que Khaldun formava do que ele considerava o *speculum* muçulmano. O respeito dado pelos berberes aos árabes sempre foi muito grande. Através de sua influência, o islamismo se difundiu no continente africano, as cidades do norte da África floresceram e o Magreb passava a fazer parte do imenso circuito de trocas que cobria o mundo muçulmano.

Contudo, é preciso salientar que o governo árabe que estava no poder na Península Ibérica era diferente daquele em Bagdá. Mediante conflitos internos em Damasco, antiga capital do mundo islâmico, o partido omíada que estava no poder, perde espaço para seus rivais abássidas. A partir desse golpe de Estado todos que apoiassem os omíadas deveriam ser perseguidos e mortos. Apenas o filho do *califa* Mansur II, Abd al-Rahman, conseguiu fugir com uma pequena parte da corte. Sua família foi completamente destruída.

Quando os omíadas se estabelecem em Toledo trazem consigo sua vertente do islamismo, que era sunita.³ A vertente sunita busca se aprimorar a partir do contato com outras culturas e até mesmo assimilar algumas de suas características. Até aí, a linha que prevaleceu no Magreb também o fez. O problema foi o fato de que as culturas que existiam na Península Ibérica eram a cristã e a judaica, as outras religiões do Livro. Isso não era aceito pelos berberes.

Os omíadas negavam também o poder de Bagdá. Abd al-Rahman III que vai governar em meados do século IX e se imbuirá do título de califa, criando assim dois califas no mundo islâmico, algo sem precedentes⁴. A partir desse momento, os povos berberes perderão o respeito que tinham

³ Os sunitas são os muçulmanos que seguem a *sunna* e negam o direito de poder aos descendentes de Ali, sobrinho de Maomé. Desenvolvem seu próprio método de escolha de um sucessor, a partir de um consenso entre as grandes famílias. Já os xiitas são seguidores de Ali. Este reivindica seu direito sucessório porque Maomé, ao morrer, não indicou nenhum sucessor e nem nenhuma maneira de escolher este sucessor.

⁴ No Egito, a dinastia fatimida só fará isso um século e meio depois.

por seus dirigentes. Apesar de ter ocorrido cinco séculos antes e os omíadas terem perdido o poder um século depois, o ressentimento permaneceu. Para Khaldun, os andaluzes eram arrogantes e prepotentes como ele mostra no trecho a seguir:

(...) De outro lado, nas regiões e países de Além-Mar, os Omaiyas andaluzes lançavam anátemas contra os abássidas e declaravam-lhes guerra. É de se perguntar agora, como sucessos tamanhos teriam sido obtidos por homens que se atribuíssem falsamente uma origem nobre e empregassem a mentira para subir ao poder. (...) (KHALDUN, 1958, p. 50)

Vemos aqui uma ligeira tendência para a linha xiita do pensamento islâmico, tido pelo autor. Essa atribuição falsa a qual ele se refere é uma acusação feita pelos partidários de Ali. O primeiro governante omíada do império islâmico, Muawiyyah, era filho do velho inimigo de Maomé, Abu Sufyan. Este perseguiu durante várias décadas Maomé e seus discípulos. Mas, quando o Profeta obtém o apoio da cidade de Medina, Sufyan fica sem respaldo para manter sua perseguição. Mesmo assim, a família de Sufyan continuava a ter grande influência em Medina. Isto se dava porque se constituíam de mercadores poderosos, cujo alcance era vasto. Entretanto, Uthman (o sexto califa) sentia que seu poder era ameaçado pelas elites locais e isso poderia acarretar em uma disputa pelo poder ocasionando uma desagregação de tudo o que havia sido conquistado. Dessa forma, Uthman buscou o apoio da família de Sufyan nomeando seu filho, Muawiyyah, ao poder, em 644. A decisão, porém, não agradou a todos, já que até aquele momento o trono islâmico havia permanecido na família de Maomé. Muitos foram procurar Ali Ibn Abi Talib, primo do Profeta, para que buscassem uma solução para o governo e seu problema sucessório. Se naquele momento os *alidas* ou *xiitas* (partidários de Ali) perderam, os conflitos permaneceram ao longo da história muçulmana. No Magreb prevalecia uma tendência xiita que pregava a manutenção das tradições.

O islamismo andaluz foi se tornando cada vez mais filosófico, e sofreu influências do pensamento aristotélico e passou a questionar a própria existência de Allah. Quando isso ocorreu, juntamente com a crise teológica que se deu em todo o mundo muçulmano no século X, os sunitas buscaram a solução no sufismo, movimento ascético islâmico.

O califado omíada durou até o século XI, quando foi vítima de seus próprios problemas. Desagregou-se internamente e seu território foi divi-

dido em pequenos reinos administrados por chefes locais, alguns deles árabes e outros cristãos. Esses pequenos reinos eram conhecidos como *taifas* e buscavam a todo o momento englobar o território vizinho.

Essa descentralização acabou por facilitar a Reconquista Cristã. Tendo uma série de pequenos reinos ocupados em se enfrentar, os cristãos empreenderam campanhas vitoriosas que lhes renderam metade da Península Ibérica entre os anos de 1090 e 1130. Afonso VI, futuro soberano do reino de Castela, será o que melhor usará as rusgas das *taifas* contra eles mesmos. Será um especialista até em usar tropas muçulmanas contra os chefes árabes. Dessa forma, é que ele vai conquistar a importante cidade de Toledo, em 1089. Khaldun é um crítico em relação as *taifas*:

Na Andaluzia, a dinastia dos Omaiya sucumbiu logo que lhe faltou o apoio dos árabes, cujo devotamento tinha obtido à força. Os chefes das cidades e governadores de províncias se revoltaram, lançando por terra o espírito de obediência, e, acometendo contra o império, dividiram entre si seus membros esparsos. Cada um, na sua província, arrogou-se à autoridade suprema, tomando ares de soberano. Sabedores de como os chefes estrangeiros, que serviam os governos abássidas, se comportavam com os califas, usurparam os títulos e os emblemas da soberania, na certeza de que ninguém ousaria opor-se a suas pretensões ou repreendê-los por ambições tão desmedidas. (...) (KHALDUN, 1958, p. 274)

O autor entende que a Reconquista é culpa das falhas estruturais do governo omíada. A sua incapacidade de conter os conflitos internos foi a principal causa de sua queda. Em nenhum momento de sua obra, Khaldun fala dos sucessos nos combates que os cristãos tiveram. Em seu pensamento, os cristãos são bárbaros e ignorantes, incapazes de compreender a beleza do pensamento islâmico. Permitir que os cristãos habitassem terras pertencessem aos seguidores de Maomé era um pecado ainda maior.

Entretanto, o que mais despertou a ira berbere foi quando, após a tomada das cidades omíadas, os árabes andaluzes que permaneceram se tornaram submissos aos cristãos. Aceitaram tacitamente o domínio pagando tributos anuais a seus governantes. Não puderam mais construir mesquitas, tendo que se contentar em orar naquelas que restaram. E mesmo estas eram alvos de depredações e infâmias por parte de alguns grupos de cristãos mais radicais. Alguns muçulmanos chegaram a se converter ao cristianismo, para escapar das perseguições.

Ibn Khaldun fala em sua obra que isso é o que os andaluzes plantaram. O muçulmano perfeito é aquele que se mantém firme em suas convicções. Caso sua religião fosse blasfemada deveria defendê-la, mesmo que com o seu sangue. Abandonar a religião era um pecado ainda maior. O islamismo era a vida do berbere; sem ela, sua existência era vazia e sem sentido. A morte era mais adequada a alguém que abandonasse sua fé.

A importância da família e da vida em comunidade

Ao trabalharmos com Khaldun, é fundamental entender o conceito de *asabiya*. Esta é uma idéia que vai permear os três volumes de seus *Prolegômenos*, e certamente é a maior crítica que o autor faz à cultura andaluza. Segundo ele, os laços de fidelidade e parentesco são o que dão homogeneidade e unicidade a uma sociedade. Aquele que tivesse uma relação frágil estava destinado a cair no caos interno. Tal caso ocorreu nas *taifas* da Andaluzia: "(...) Porque, a Andaluzia de então não possuía mais o espírito de grupo e não era mais um país onde se pudesse acalentar esse espírito. (...)" (*Idem*, p. 274).

Portanto, o *speculum* muçulmano é alguém que valoriza a sua família e a sua comunidade. Ambas as instituições vem antes de todas as relações sociais. Sua importância é tão grande no Magreb que ela fornece a existência social a um indivíduo.

Dados os devidos cuidados de forma a não causar anacronismos, a *asabiya* é o equivalente de um espírito nacional, que representava a essência de um povo, materializada dentro de uma comunidade, e ligava-se, intrinsecamente, à *ummah*, ou seja, à idéia de um povo unido sob um ideal. A *ummah* e a *asabiya* mostravam que aquela sociedade não estava ali por acaso. Havia uma língua, costumes e uma religião que os ligavam.

A *asabiya* determinava a força de caráter do povo berbere. Esse povo manteve uma sociedade que se unia através de laços comunitários, justificados por uma idéia de *ummah* proveniente da própria pregação do Profeta. A idéia de sociedade unitária almóada e almorávida entrava em choque com a visão assimilacionista andaluza. Esse conjunto de condutas e normas formavam o *speculum* muçulmano. A perda dos laços da *asabiya* é outra causa da Reconquista Cristã, na visão de Khaldun. A partir do momento em que os andaluzes deram as costas para a família, deram as costas para o Profeta.

(...) Desde então, os laços de família afrouxaram entre eles, a ponto de deixarem perder o espírito nacional, única van-

ragem que existe nos laços de parentesco. As próprias tribos se extinguíram em seguida, e, com seu aniquilamento, desapareceu todo o espírito tribal. No entanto, ao contrário, as coisas ficaram como eram. (...) (*Idem*, p. 223)

Enfim, o que podemos dizer é que a crítica feita aos andaluzes ressalta as qualidades do povo berbere. As “transgressões” dos andaluzes inflamaram uma defesa de sua própria identidade. Isso se levamos em conta que esse *speculum* muçulmano pode ser um pouco exagerado. O autor toma como base uma postura igual de todos os membros da sociedade berbere. O detalhe é que, em se tratando de relações sociais, tudo é relativo.

Considerações Finais

Em algumas oportunidades um determinado tema de história nos parece alienígena e longe de nossa realidade. Ao nos referirmos a temporalidades muito distanciadas, isso se torna cada vez mais verdadeiro. Essa sensação de que estamos fugindo do mundo em que vivemos.

Árabes, berberes e cristãos na Idade Média representam um espaço de tempo de quase 1.000 anos. Mas o que vimos aqui neste trabalho é que isso não é tão verdadeiro como pensamos. Hoje, com a ascensão do fundamentalismo islâmico, o que vemos é um pouco desse ressentimento que permanece nos corações. O número de islâmicos de tendência xiita é muito grande e a crítica feita aos sunitas é certamente expressiva. As acusações permanecem as mesmas tendo mudado apenas a temporalidade.

Ressentimento é algo muito difícil de ser apagado. Quem, no século XI, imaginaria que um companheiro de religião atacaria outro no momento em que a religião rival procurava dominar a região? Não fazia nenhum sentido.

Na origem do ressentimento, tanto no indivíduo como no grupo social, encontramos sempre uma ferida, uma violência sofrida, uma afronta, um trauma. Aquele que se sente vítima não pode reagir, por impotência. Rumina sua vingança, que não pode executar e o atormenta sem trégua, até explodir. Mas essa expectativa pode igualmente ser acompanhada de uma desqualificação dos valores do opressor e de uma revalorização dos seus próprios e dos de sua comunidade, que até então não os defendera conscientemente. (...) (FERRO, 2009, p. 14)

O detalhe é que aqui não temos uma clara diferença entre opressor e oprimido. O que existe é uma relação de atrito, uma impossibilidade de existência próxima entre duas comunidades que iniciaram seu caminho de maneira próxima, mas que divergiram em algum lugar no tempo.

Nesta nova retomada de estudos sobre a península Ibérica é necessário tomar cuidado com o que se coloca a esse respeito: muitos historiadores não valorizam o papel do continente africano na Reconquista, analisando apenas o lado dos cristãos. Talvez seja fruto do colonialismo que foi muito forte nessa região que foi parte do império colonial francês. Coincidências à parte os maiores estudiosos da Reconquista são franceses. Até onde vai a pesquisa histórica e até onde vai o ressentimento? Na velha discussão sobre a função e parcialidade do historiador, somos assim tão ingênuos e inocentes?

Ibn Khaldun gerou uma série de bons estudos que mantive durante alguns anos, mas, ao fazer essa pesquisa, senti que o tema necessitava de novos ares. Como prognóstico para o futuro, almejo debruçar-me sobre contemporâneos do autor. É preciso comparar o estudo dele com algo. Ainda na questão da ingenuidade, certamente Ibn Khaldun não o foi. Como um homem de letras e viajante ele certamente deve ter se deparado com um trabalho de um Ibn Battuta ou de um Ibn Jobair estudiosos que eram também viajantes. Esse é o próximo passo.

Resta-me apenas dizer neste espaço que foi um trabalho que abriu meus olhos. A fixação pelo estudo da Europa atrai os medievalistas: maior número de fontes impressas, mais bibliografia sobre o tema, muitas pontas soltas. Sobre o continente africano existem ainda muitas dificuldades. Mas o historiador precisa ser também um desbravador: afinal não é por intermédio da história que recuperamos a memória? Acredito que este meu trabalho possa ter dado uma contribuição mesmo que pequena a esta vasta seara de estudos para quem sabe em um futuro próximo possamos ter mais historiadores pesquisando sobre o tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCH, M. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.
BOUDON, R. *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

- BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Filipe II*, 2 vols. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- FERRO, M. *O Ressentimento na História*. Rio de Janeiro: Agi, 2009r.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GEERTZ, C.. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: TLC, 1989.
- GEERTZ, C. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004.
- HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2007.
- KHALDUN, Ibn. (1958). *Os Prolegômenos ou Filosofia Social vol. 1*. Traduzido por José Khoury. Rio de Janeiro, Comercial Safady.
- LE GOFF, J. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- SILVA, T. T. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- TODOROV, T. *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

When the Nigerian video film industry became “Nollywood”: naming, branding and the videos’ transnational mobility

Alessandro Jedlowski*

ABSTRACT

While conducting my research on the Nigerian video industry over the past few years, I often had the impression to find myself in front of an object of study that implicitly resisted definition. While, on the one hand, one could say that all research object challenges and resists the researcher's attempt to classify and encapsulate it in theoretically coherent discourses, in the case of the Nigerian video industry I had the feeling that discursive practices were playing a particular role. Throughout my research I in fact observed a particular tension between the way the video industry was discussed and represented, both locally and internationally, and the way the industry itself was evolving and transforming over time.

In this article, I analyze this dynamic by looking at the genealogy of the name “Nollywood” and by analyzing the role that this term has played in articulating the tension between discourses and practices within the industry's context. My intention is to understand how the discourse about the video industry that developed around the use of the term “Nollywood” has progressively polarized diverging tendencies already existing within the industry and within the Nigerian public sphere. On one side, we can observe a tendency toward internationalization and globalization, which responded positively to the introduction of the word “Nollywood” and which participated in transforming it into a self-sufficient commercial brand. On the other, we can observe a tendency which points its attention toward the internal differentiation of the video industry and toward the specificity of the Nigerian media environment. As I will argue in this

*PhD. Università di Napoli “l’Orientale”

article, these two opposite poles have created a specific field of tension within which most “Nollywood” practitioners had to position (explicitly or implicitly) their work. These two opposite discursive constructions have thus importantly influenced the evolution of the video industry by providing both criticism of the status quo of the industry, and new models for future transformations.

Key-words: Video Industry, Globalization, Nigerian Culture, Nollywood.



Introduction

While conducting my research on the Nigerian video industry over the past few years, I often had the impression to find myself in front of an object of study that implicitly resisted definition. While, on the one hand, one could say that all research object challenges and resists the researcher’s attempt to classify and encapsulate it in theoretically coherent discourses, in the case of the Nigerian video industry I had the feeling that discursive practices were playing a particular role. Throughout my research I in fact observed a particular tension between the way the video industry was discussed and represented, both locally and internationally, and the way the industry itself was evolving and transforming over time. While the discursive constructions that I observed (academic and newspaper articles, international documentaries, fanzine magazines and internet platforms dedicated to the video industry) tended to produce a rather static and rigid definition of the industry, the reactions to them that I witnessed seemed to emphasize the strong fluidity of the video industry and its implicit resistance to definition. During my research, the tension existing between these two poles (the fluidity of the industry’s reality and the rigidity of the discourse about it) appeared to have an interesting role in propelling and shaping the transformations that the industry itself was facing, as I observed elsewhere (see Jedlowski forthcoming) were progressively pushing the video industry from the informal to the formal sector of the local economy and from local to transnational and global networks of circulation.

As Greg Urban (2001) has pointed out, it is possible to identify numerous ways in which cultural production interacts with the discursive

practices formulated in relation to it. In his words, "metaculture", that is, the discourse about a specific cultural object, is particularly significant "because it imparts an accelerative force to culture. It aids culture in motion through space and time. It gives a boost to the culture that it is about, helping to propel it on its journey" (2001:3). The discourse about a cultural object, in fact, often precedes the object itself and opens for it new paths of circulation. But while doing this, it also defines the direction and the horizon that these paths will have to follow. For this reason, metaculture has both accelerative and restraining effects on cultural objects' motion: while on the one hand it pushes the object toward new frontiers, on the other it creates the structures of knowledge that will guide (and limit) the reception of the given cultural object within a new environment. As Urbans underlines,

the culture of the object moves into the response, which in turns determines [...] what new objects will be produced. Culture here travels from the original object to the new one via the response. In other words, the pathway of the motion is: cultural object > metacultural response > new cultural object. (2001, p. 240)

In this perspective, metaculture becomes the bridge that connects a cultural object to its successive manifestations. It is in fact by responding to metaculture that the cultural object transforms itself and acquires new forms and cultural meanings.

The theoretical framework that Urban offers is useful to analyze the dynamics that traverse the Nigerian video industry's environment and that define the relationship between discourses and practices within this context. In this article, I analyze this dynamic by looking at the genealogy of the name "Nollywood" and by analyzing the role that this term has played in articulating the tension between discourses and practices within the industry's context. My intention is to understand how the discourse about the video industry that developed around the use of the term "Nollywood" has progressively polarized diverging tendencies already existing within the industry and within the Nigerian public sphere. On one side, we can observe a tendency toward internationalization and globalization, which responded positively to the introduction of the word "Nollywood" and which participated in transforming it into a self-sufficient commercial brand. On the other, we can observe a tendency which points its atten-

tion toward the internal differentiation of the video industry and toward the specificity of the Nigerian media environment. As I will argue in this chapter, these two opposite poles have created a specific field of tension within which most Nollywood practitioners had to position (explicitly or implicitly) their work. These two opposite discursive constructions have thus importantly influenced the evolution of the video industry by providing both criticism of the status quo of the industry, and new models for future transformations.

The “Nollywoodization” of the Nigerian video industry

The name “Nollywood” appeared in Nigeria for the first time in a *New York Times* article by Norimitsu Onishi in September 2002 and was republished by the Nigerian newspaper *The Guardian* few days later. As Jonathan Haynes (2007) has underlined, it quickly became irresistible for the local press and fans who started using it ubiquitously. By the beginning of 2003 the Nigerian newspaper *Daily Times* already had a week-end column called “Inside Nollywood” and around the same period the term started appearing consistently on numerous internet sites and forums. While suggesting this name, Onishi’s article explicitly made reference to Bollywood and Hollywood (“Step aside, Los Angeles and Bombay, for Nollywood”, is the title of the article), giving a voice to those that in Nigeria and elsewhere were asserting the global influence of the video phenomenon. By doing that, the article also created a brand that quickly became a tool to commercialize the video industry transnationally.

It is important to note, however, that the formulation of the term “Nollywood” does not represent the first time in which the Nigerian video film industry was compared to other film industries in the world. And it does not represent the first attempt of giving it a “-hood” attribute either. Already in 1996 a diasporic Nigerian cultural entrepreneur created in London an award ceremony to celebrate the achievements of what he called “Afro-Hollywood” (ODJEGBA, 1996). And in 1999 a Hausa newspaper proposed to define the northern Nigerian branch of the industry “Kannywood” (see ADAMU, 2007). In fact, the local discourse around the video production was, almost since the production of *Living in bondage* (1992), considering the video phenomenon in terms of “film industry”, something that would have soon been able to rival its Indian or American counterparts.

Compared to these early discursive constructions, the word “Nollywood” was able to better capture and amplify the wide popular success

that Nigerian videos were encountering both within and outside the African continent. Hence, it was able to give an expression to the sense of achievement and enthusiasm this success had generated. The term "Nollywood" could easily resume in one word all the claims emerging within the video environment: the fact that the video phenomenon should be considered "a film industry"; that this industry had a transnational, if not global, impact (resumed in its acquired "-hoodness"); and that, because of the combination of these attributes, it deserved to be compared to the two most successful film industries in the world, Hollywood and Bollywood.

While many rapidly embraced the new name, a number of people within the industry opposed its introduction. As postcolonial criticism has emphasized, the act of naming is in itself an act of symbolic control. Some of the people that rejected the name thus did it to refuse the imposition of a foreign label on a local phenomenon, a semiotic violence that the history of colonialism had made intolerable to many. As Olushola Oladele Adenugba underlined in a blog article on this topic, "many are opposed to the appellation because, according to them, it is a form of neo-colonization, another Western propaganda. They wonder why a film culture that has built itself by itself must be labeled after Hollywood" (ADENUGBA, 2007, quoted in SHAKA, 2011).

In one of the few academic interventions in this debate, however, Jonathan Haynes has evidenced how "some of the objections one hears to the term 'Nollywood' are less important than they may seem" (2007:106). Even if the term has a foreign origin, it is "here to stay" (*ibid*), and the people who today use it the most are Nigerians themselves. Furthermore, its direct reference to Hollywood and Bollywood does not position it inevitably on an inferior rank, "it points rather to the fact that we live in a multipolar world where the old patterns of cultural imperialism have changed and viewers have a much greater choice in the media they consume" (*ibid*). As I mentioned above, this is a term that managed to situate itself at the height of the Nigerian video industry' aspirations, and probably for this reason it was very successful as a commercial brand. In fact, in the years that followed its appearance, the name "Nollywood" progressively began to live an autonomous life and became the sign for a large number of profoundly different signifiers.

I will explore in more details the history of the circulation of "Nollywood" as a brand in the following sections of this article. Before that, however, even while

accepting and embracing Haynes' skepticism about "name" controversies, it might be useful to further discuss the theoretical debate existing around the power implicit in the act of naming. In Jacques Derrida's words:

to name, to give names, [...] such is the originary violence of language which consists in inscribing within a difference, in classifying, in suspending the vocative absolute. To think the unique *within* the system, to inscribe it there, such is the gesture of the arche-writing: arche-violence, loss of the proper, of absolute proximity, of self-presence, in truth the loss of what has never been given but only dreamed of and always split, repeated, incapable of appearing to itself except in its own disappearance. (1976, p. 112)

As this excerpt evidences, the act of naming hides a complex and dense process of intervention on and transformation of the object itself. The object is "inscribed within a difference", it is classified and thus put in relation with other names, other objects. This is an inevitable process of abstraction and generalization that relates to the implicit impossibility of a total correspondence between the word and the object the word is supposed to signify. To speak is to pronounce names, and each name is inevitably the result of an act of reduction and generalization. However, when the name has a social, cultural and political provenance different from the one of the object, the act of naming can be charged with specific hegemonic connotations. This is true particularly in colonial and neo/post-colonial contexts. As Ernesto Laclau and Chantal Mouffe have suggested, "hegemony" should be understood as a process rather than as a fixed social reality. It is a political type of relationship that has to be traced following its articulation through "a variety of hegemonic nodal points" (1985: 137). The act of naming, as well as the act of canonizing, are both nodal points in the articulation of hegemonic processes. They establish the system of relations and the horizon of meaning that frame the interpretation and the transmission of a specific cultural enunciation.

At the same time, as Derrida also points out, the act of naming generates a sense of loss, a sense of distance from the "original", from the "true reality" of the object. But this reality is in itself an illusion, something "incapable of appearing to itself except in its own disappearance". Thus, the act of naming, in Derrida's analysis, rather than hiding the "vocative absolute" (the essence of the object), creates the illusion of its existence.

The introduction of the term "Nollywood" operated a generalization, an essentialization of the video phenomenon. It reified the basic features of the video production, creating a "catchy" brand. At the same time it produced an illusion, the illusion that something different, something original and "pure" existed behind and despite the label.

This is in my view an important point, because it highlights the ambiguity of the process this article is looking at. The "nollywoodization" of the Nigerian video industry operated on two diverging and partially contradicting levels, which will be analyzed in the following pages. On one side, it operated an abstraction, whose result ended up becoming an autonomous object, the brand "Nollywood". On the other side, it generated a sense of loss related to the obliteration of different instances of Nigerian filmmaking into a single homogenous definition. The existence and peculiarity of these instances however are defined precisely in relation to "Nollywood" itself. To be more precise, the second level of effects the act of naming provokes can be observed, within the context of this research, by looking at the way a number of Nigerian directors, as well as the branches of the industry producing films in local languages, claimed their distance and difference from "Nollywood" (see below for precise examples). The act of differentiation produced in these cases is operated precisely in relation to the name whose legitimacy is negated. To summarize, we can say that the act of naming has, then, a double productivity. It produces both reification and its opposite, that is, fragmentation and differentiation. The process of "nollywoodization" of the Nigerian video industry thus evidenced two diverging dynamics within the industry itself: a tendency toward the general, the global, the transnational; and an opposite one, pointing toward identification, singularization, differentiation.

Nollywood as a brand: commoditization and discursive mobility

For many years the Nigerian government barely dedicated any interest to the video phenomenon, but throughout Olusegun Obasanjo's two terms presidency (1999 – 2007) the idea that Nollywood could become an instrument to rebrand Nigeria internationally became common within the Nigerian political establishment. It is during Obasanjo's presidency that the name "Nollywood" was first introduced by the foreign press and that a first report classifying Nigeria as the third largest film producing nation in the world appeared (VASAGAR, 2006). It was as well during the early 2000s that the international interest on the video industry started to grow consistently.

The academic production about the phenomenon started to develop, numerous international film festivals dedicated a retrospective to Nigerian videos, and some documentary films about the video phenomenon were shot.

And, again around this period, a campaign titled “Nigeria Image” (later renamed “Heart of Africa”) was launched by the Minister of Information and National Orientation (NWORAH, 2006). One of the main axes of this campaign was to promote a new image of Nigeria and to attract international investments and tourism using the video industry as a tool to achieve these goals.

As Melissa Aronczyk has emphasized, processes of local and national branding have become particularly influent in global politics.

As national leaders try to re-assert their jurisdictional boundaries they have drawn heavily on their countries’ cultural identities to promote their constituencies as exemplars of both domestic distinction and international fitness. [In this context] a country’s intangible wealth — its “good reputation” — is increasingly evoked as a means to gain the most prominent seat at the appropriately high-stakes table. (Aronczyk 2009, p. 291)

Unfortunately for the video practitioners, the Nigerian government’s interest in the phenomenon quickly manifested itself as superficial and instrumental. Obasanjo underlined in several occasions that the industry “was too important to be ignored” (AKPOVI-ESADE *et* ONYEDIKA, 2006). He often paternalistically repeated to the video community: “You have done well as number three in the world, but I want you to do me a favor, move up to the number two position so that we know it is only America that we have to contend with” (AYORINDE, 2005 – for more details on the ranking of Nigerian video industry’s productivity see below). But behind these statements, only a small number of episodic and highly mediatic initiatives to support the industry economically and logistically were taken. Most of them appeared to be tools of political propaganda rather than sincere attempts to sanitize the industry’s economic environment.

The government’s attempt to use the video industry’s as a strategic instrument of propaganda was the result of the acknowledgment of Nollywood’s international success. The story of a video film industry born out of an economically ravaged post-Structural-Adjustment society and, only a few years later, worth hundreds of millions of dollars had by then made the round of the world. In the international discourse, the video

industry was mostly considered as an interesting phenomenon (or worse, a curiosity), whose important aspect was its trajectory of success within a continent humiliated by poverty and corruption. Rarely would the interest go beyond this line, and deep enough to observe the internal differentiation of the video industry, the trajectories of its development and the challenges of its everyday survival. The Nigerian government mostly aligned itself with this position. As I will better highlight below, this orientation participated in creating a discrepancy between the idea represented by the word "Nollywood" (a symbol of Nigerian potentialities, a successful brand to export the country's image and to attract investors) and the complex "reality" of the video phenomenon (a fluid, highly transformative and hardly controllable expression of popular culture).

This discursive disjunction, and the conflicting "metacultures" (Urban 2001) of Nollywood existing behind it, have interacted in multiple ways with the transformations that the video industry have undertaken over the past few years (see Jedlowski forthcoming). It is in fact in the hiatus existing between these two opposite discursive representations of the video phenomenon that the industry's practitioners had to operate.

The "Nollywood" discursive construction that I just outlined had a widespread circulation both in Nigeria and amongst Nigerians in the diaspora, where the term was quickly, and often proudly, embraced as a symbol of belonging and as a highly valuable commercial brand. As Anandam Kavoori and Aswin Punathanbekar emphasized introducing Madhava Prasad's article on the genealogy of the name "Bollywood", the term "carries the weight it does because of its pivotal role in articulating definitions of national identity to the figure of the Non-resident Indian" (2008: 7). It is possible to suggest that a similar dynamic surrounds the extensive reproduction and commoditization of the word "Nollywood" in the diaspora, as well as in Nigeria itself. The term "Nollywood" stands, in fact, as one of the few positive things a Nigerian can identify with to represent his national identity, both in the diaspora and back home. A few examples might be useful to support this argument.

Some time ago, while I was in Germany for a conference, I found myself in front of a Nigerian restaurant, in the neighborhood of Frankfurt's main train station. Beside the door there was a shining green sign: "Nollywood restaurant, Westafrikanische Spezialitäten" ("Nollywood restaurant, West African food" - see image 1). At first this image made me smile, but later I could not avoid thinking at the way it perfectly represented

the transformation of “Nollywood” into a self-sufficient brand. The restaurant had in fact no specific reasons to be named after the video industry. The owners had never shot a film, nor acted in any video. But they had other good reasons to appropriate the brand. Firstly, they identified themselves with what the term “Nollywood” represented, a truly Nigerian and globally recognized story of success. Secondly, they sought in the term one of the few Nigerian cultural exports that a passing-by customer could recognize, and eventually patronize.



Image I: Frankfurt:
Nollywood restaurant

Aguele Renatus Imhafidon, one of the owners, confirms this point in a recent interview for a Nigerian internet site. In the interview he explains that he choose to name the restaurant after the video industry because “it’s something to identify us with Nigeria. Once a Nigerian or African visiting Germany or Frankfurt sees it, he would know that this is home. And we’ve also had customers who, on passing by, identified us as a Nigerian restaurant because of it” (AKAEZE, 2011). But, as the Nigerian journalist that made the interview disappointedly underlines, the restaurant, which is popular amongst both people of African and European descent, does not even show Nigerian videos or music clips.

This experience helped me in interpreting a few other episodes I experienced during my fieldwork. In the previous months I had bumped into a series of products and trademarks that were explicitly referring to “Nollywood” to commercialize objects that had little or nothing to do with the Nigerian video industry itself. In Lagos, while walking around in the Silverbird Galleria’s bookshop in Victoria Island, I found a comic book whose title was *Nollywood’s finest* (image II). I bought it, expecting to find in it some form of fictional reinterpretation of what is normally the content of fanzine magazines: stars’ private life spiced up with some gossip. To my surprise the comic was nothing like that. It told instead an original story, that of a young Nigerian girl, Sessi George, who works as ghostwriter

for a Nigerian newspaper and struggles to make her living in Lagos. The story was well written and the drawings beautiful. However, apart from a distant inspiration it drew from Nollywood melodramatic narratives, the comic had little connection with the video industry. A similar thing can be said about the South-African publishing house *Nollybooks* (image III) I found out about a few days later. In this case probably the “nolly” attribute directly referred to the idea of “African melodrama”, the series being a sort of South African version of “Harmony”. In both cases, however, I could see a mixture of the two feelings I outlined above, the aspiration to belong to the story of success represented by the Nigerian video industry, and an explicit and conscious use of its commercial success.



Image II: the cover of Nollywood's finest n°.1



Image III: the cover of the Nollybooks novel

Beside these examples of disconnected use of the “Nollywood” brand, we can observe a number of more coherent uses. For instance several Nigerian production companies in the diaspora used the term “Nollywood” to gain legitimization, in some cases putting it also in their official name. This happened even if many of these production companies can hardly be considered to belong fully to the Nigerian video industry. Similarly, the

brand invaded the internet, where one can find countless sites that contain the name “Nollywood” in their title.¹ Most of them are fan forums and file sharing platforms which gain reasonable (in some cases remarkable) amounts of money by selling advertising space on their pages. As one can easily imagine, the advertising space’s price is directly connected to the daily number of accesses to the site, which partially depends on the site’s name itself. In fact, while some people may decide explicitly to enter the site, many do it by accident while searching for information on Nollywood or while trying to access other Nollywood platforms.

As these examples show, “Nollywood” has thus become a partially autonomous sign that signifies different things in response to variable cultural and commercial motivations. As Paul Manning has emphasized, “because brand is [...] everywhere, and yet nowhere, the phenomenon comes to be represented as an essentially immaterial form of mediation, a kind of globalized interdiscursivity, an indexical icon of the virtual nature of the global capitalist economy itself” (2010: 35). “Nollywood” as a brand has become an element of mediation between different instances of modernity and globalization. It exemplifies the gap existing between two distinct and diverging orientations within the Nigerian public sphere. On the one hand, a position that sadly looks at the reality of the Nigerian society, the depth of Nigerian population’s disillusionment and the violence of Nigerian politicians’ voracious patrimonialism. On the other hand, a position that proudly nourishes the ambition of transforming Nigeria into the leading African country for the achievement of a non-Eurocentric project of modernity and globalization. For those who support and embrace the brand, it comes to represent specific expectations of success and international recognition. While, as I will better show below, for those who reject it and take a distance from it, it is a symbol of mystification, a kind of opium for the masses, something that give the illusion that Nigeria and its popular culture have gained a place in the world’s encyclopedia of cinema culture while, on the contrary, the video industry continues to deal with profound economic instability and widespread lack of professionalism. The fact that “Nollywood” is a brand that does not belong to anybody (the term is in fact not registered as a trademark), leaves the brand open to constant processes of re-signification. The debates that in Nigeria have surrounded the definition of what “Nollywood” actually is, can offer meaningful examples to understand this dynamic.

¹ Just to name few of them: www.nollywood.com; www.nollywood.net; www.nollywoodmovies.com; nollywoodlove.com; nollywoodforever.com; nollywooduncut.com; www.nollywoodwatch.com.

Behind the brand: the controversies that surround the Nigerian video industry’s success

The international circulation of the “Nollywood” brand and the use people have made of it progressively created and reinforced the discrepancy existing between the idea of what “Nollywood” could represent and the “reality” of the video phenomenon. While on one side, as I showed above, the idea of “Nollywood” as a highly successful enterprise became reason of pride for many Nigerians, the actual representation of Nigeria that films were offering and the international reactions this representation often provoked generated a complex debate within the Nigerian political and intellectual environment (see also OKOME, 2010). As several examples from fieldwork researches in other African countries showed (DIPIO, 2008; ONDEGO, 2005; PYPE, forthcoming), Nollywood videos’ representation of Nigeria reinforced already existing widespread stereotypes about the violence, the corruption, the moral and political disorder of Nigerian society as well as about the influence played on it by witchcraft and occult rituals. While Nigerian videos became extremely popular in many places exactly for their “transgressive” contents, they also came to represent Nigeria as the “hell” on earth. As Katrien Pype (forthcoming) has emphasized in relation to the consumption of Nigerian videos in Kinshasa, for instance, in Congolese Pentecostal audiences’ eyes Nigeria became a land of intense “spiritual battle” between God and the Devil, a nation where the presence of magic and evil is “overwhelming” and thus requires the constant intervention of God. Similar interpretations of Nigerian videos’ contents became common above all amongst religious audiences, and they provoked a growing concern amongst Nigerian intellectuals and politicians, fueling the emergence of numerous debates within the Nigerian public sphere. Some examples can be useful to understand the arguments these debates were and are built upon.

The first example refers to the diverging positions assumed in relation to the video industry by two prominent Nigerian intellectuals, Femi Osofisan and Odia Ofeimun. The position kept by Osofisan over the past few years is clearly expressed in a keynote address he wrote on the occasion of the 6th Independent Television Producers Association of Nigeria (ITPAN)’s meeting held in Lagos in 2006. In this text he recognizes the popular success of the video industry, acknowledging the influence videos play on people’s imagination and, more generally, on the representation of Nigeria at both local and global levels.

Precisely because they have deservedly won ovation everywhere the Nollywood films have come to assume an authority over our values and our lives, such that what people see in them comes to be taken not as just a fictional projection by one imaginative consciousness, but as the true, authentic mirror of what we really are, as a veritable marker of what our society represents, and much worse, of the ideal that we aspire, or must aspire, towards (OSOFISAN, 2006, p. 2).

If this is the case then, Osofisan suggests that Nigerians should pay careful attention to the contents these films circulate, because from them partly depends the future of the nation, of its international reputation and of its people's dreams and moral aspirations. Here, he underlines, lies a dilemma of great concern for all those who care about the future of Nigeria, because, as he underlines,

we cannot but remark that [...] the picture that the majority of them [the videos] present of our world is one that we must not only interrogate, but indeed reject very strongly. [...] They show us scenarios where the brutish African cults and priests are overpowered and devastated by the agents of Christianity! Thus one mythology replaces another – this time the one imported from abroad simply replaces the barbaric local variant. Tarzan is reborn, only this time in black skin, and wearing a cassock! And it is a sign of the deep damage done to our psyche and our consciousness by decades of European proselytizing that the filmmakers themselves are blissfully unaware of the racist and cultural implications of this fare they offer to the public. (*Ibid*)

According to Osofisan, Nollywood videos have internalized the worst stereotypes and exotic interpretation about African cultures produced by centuries of Christian and colonial propaganda. This uncritical acceptance of a Western perspective on Africa and its progressive internalization are, in Osofisan's eyes, extremely dangerous processes, which Nigerian intellectuals should feel compelled to fight. A way to correct this alarming situation is, in Osofisan's opinion, the implementation of the collaboration between Nigerian writers and filmmakers. Hence the quality of the stories the videos tell and their moral value, as well as the representation of Nigerian culture and society they circulate, would become acceptable. In this way, Osofisan implicitly suggests, the successful story that Nollywood represents would be matched by an equally commendable representation of

Nigeria. The “reality” of the videos could thus coincide with their idealized image, the globally successful brand “Nollywood”.

In relation to these issues, Odi Ofeimun’s position is profoundly different. He has expressed his feelings about the Nigerian video industry on numerous occasions. The keynote he presented at the 2nd National Film Festival in 2003 is probably the clearest amongst them. In this text, after tracing the history of cinema in Nigeria, Ofeimun underlines that, what-ever one may think about the videos’ contents, “it is sometimes better to tell your story even incompetently and badly than for it to be mis-told by others” (2003: 9). Furthermore, he argues that Nollywood videos, even if often in imprecise or unrefined ways, do express a profound truth about the Nigerian society:

love it or hate it, there is a super-logical rendering of the way we are, the way we live, the messiness and high tension of our dream-seduced realities in the rhetoric of the home video. [It does] represent a deep psychological implant pressed into place by so many untold and even unspeakable events in our history. It looks like an underdeveloped prong of the collective mind of a whole nation. (2003, p. 11)

The Nigerian society, Ofeimun emphasizes, is as violent and messy as the one the videos portray, if not worse. And video films are “giving back” Nigerians a “mirror image” of the way they are while also “reflecting the difficulties” they have “in admitting it” (2003, p. 12, 13). The central question to ask thus become related, in his analysis, to the hidden agenda of the people that do not want this image to circulate. As he emphasised, “rather than seek to change the society so that the untoward elements that figure in home videos may be removed there seems to be too much of an attempt to create a consensus around the need to make things look better in the films than they are in real life” (2003, p. 13).

Ofeimun’s point directs again our attention toward the distance between what some people, and especially the political establishment, want Nollywood to be (a symbol of Nigeria, a successful brand to export the country and to attract investors), and what the video phenomenon is (an expression of popular culture, a controversial mirror of Nigeria’s potentialities and problems). Another example may be useful to further develop this argument. Throughout the recent history of the video industry, Nigerian newspapers have hosted a debate that has opposed two generations of Nigerian

filmmakers and two different conceptions of cinema. On one side stands the so called “first generation” of filmmakers, composed by Nigerian directors such as Ola Balogun, Eddie Ugbomah, Ladi Ladebo and others. These are those that used to produce their films in celluloid and that were ruled out of business by the economic crisis provoked by the application of Structural Adjustment policies in the mid 1980s. On the other side stands the “new generation” of Nollywood video filmmakers, people whose approach to filmmaking has been filtered by the introduction of digital technologies and that thus developed a profoundly different conception of what cinema is or is not.² This debate has often assumed very nasty tones, but it can equally be considered useful to describe the conflicts existing behind the definition of “Nollywood” and of the video phenomenon in general.



Image IV: *The Guardian Nigeria*
29/09/01

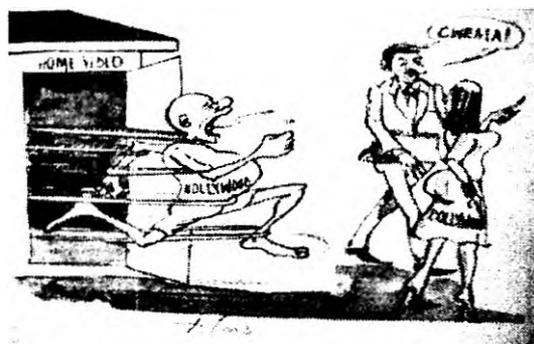


Image V: *The Guardian Nigeria*
01/02/09

The most visible representatives of the first generation's point of view are undoubtedly Ola Balogun and Eddie Ugbomah, even if the latter has, over the years, decided to adhere to the video phenomenon and had since become an active, as much as controversial, member of many video industry's associations.³ In their view the video phenomenon can by no means be labelled as a film industry. “The word industry – Ugbomah is reported to say in an interview in 2000 – is too big for us. [...] There is nothing called Nigerian

² The definition of these two generations is particularly rigid. The only remarkable example of a director who managed to occupy a flexible position between the two generations is Tunde Kelani. Trained as a cinematographer in the late 70s at the London Film School, he participated actively in the production of many Nigerian celluloid films of the first generation. When the digital technology took over, he created his own production company, *Mainframe*, and produced several video films that managed to circulate largely outside Africa. For a discussion of his position in relation to the use of the word “Nollywood” see below.

³ Eddie Ugbomah, after many years in which he harshly criticized the video industry (he often defined it as “nothinghood”), finally decided to join the video phenomenon around the early 2000s. As he explained in an interview: “I was accused by some young people who said I should show an example rather than continue to criticize” (Iwenjora 2004b).

film industry. We just have video film producers. Before we used to have Nigerian film makers" (Mentor and Kolawole 2000). A similar position has been expressed several times by Ola Balogun (2001, 2005). "Does Nigeria actually have a film industry or not?", he asked repeatedly in his articles, and he concluded: "there is something going on that can be located somewhere in-between a purely commercial trading activity based on recycling easily predictable story formulae on video format and a loosely organized manufacturing pattern centring on video" (2001). In both Balogun's and Ugbomah's point of view, what defines a film industry is first of all the format (celluloid), then the level of organization of the production, the system of distribution in place (particularly the existence of cinemas) and the availability of funding. In their perspective, then, the Nigerian phenomenon does not match any of the required standards that define a film industry. A number of Nigerian newspaper columnists had supported this position over the past few years, criticizing the industry for the quality of the video produced, for the incapacity of reaching non-African audiences and international festivals unless as a curiosity, and for sticking to a format, the video, generally considered as an inferior variety of the one used by other film industries (cf. AZUAH, 2008; IROH, 2009; JIDEONWO, 2006; OBI-UCHENDO, 2007). The vignettes reported in image IV, V, VI and VII, published in Nigerian newspapers in the past few years, give a visual representation of this kind of criticism.

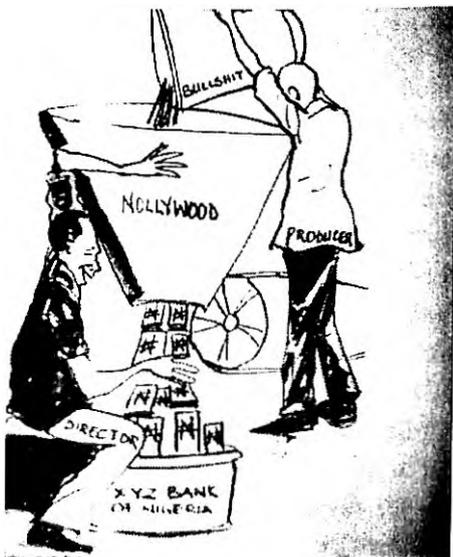


Image VI: *The Guardian Nigeria*
11/01/09



Image VII: *The Guardian Nigeria*
24/05/02

The position of the first generation directors has inevitably produced a reaction in the video industry expressed by numerous directors and actors, a reaction that often assumed the shape of a generational conflict. One of the most clear and explicit replies has been the one expressed by a very popular Nigerian video-maker, Charles Novia: "I'm sick and tired of the 'first generation' filmmakers (men of Dr. Balogun's geriatric age range) telling us that what we produce and show to the world in our home videos is all crap" (2005). First of all, Novia suggests, the digital format is today recognized by most film industries in the world as equally acceptable as the celluloid one in terms of quality and visual definition. In this sense, Nollywood represents an avant-garde of the digital revolution that is happening in the global world of movie production. Secondly, Nollywood videos, contrary to Nigerian and more generally African celluloid productions, are produced autonomously, that is, without any governmental or international economic support. Even while in this situation, the industry managed to produce a large economic turnover and create thousands of job opportunities for young unemployed Nigerians.

As Novia emphasizes in another article,

critics, more often than not, quickly compare Nigerian movies to American movies and summarize by saying we still have a long way to go. Therein lies the problem. There is no basis for comparison whatsoever. Can you compare banking or even the legal profession in America to what obtains in Nigeria? Nollywood never started with the intention to ape or rival Hollywood (2007).

Once again, through this debate, we can see the tension existing around the definition of what "Nollywood" represents or should represent, what the video industry is or should be. Novia's emphasis on the radical incommensurability between Hollywood and the Nigerian video industry seems to be the nodal point. At the same time, as an analysis of the debates on Nollywood existing both within and outside Nigeria shows, the radical difference existing between the Nigerian experience and the one of other film industries in the world seems to be often understated. As I have discussed elsewhere (Jedlowski forthcoming), the success of the Nigerian video industry lies in the specificity of its format, what I defined as the "small screen cinema" format. It is in fact largely thanks to the original way in which Nigerian entrepreneurs have remediated pre-existing media

experiences into a new format that Nollywood has managed to establish itself as the main entertainment media product in the continent. But as the debates reported above testify, the ambiguity of Nollywood's format and contents continues to generate some confusion. Probably a considerable percentage of the responsibility for this misunderstanding lies in the name itself, "Nollywood", which inevitably put the Nigerian video industry on a comparative level with Hollywood and Bollywood.

It is important to consider, however, that this confusion is not only a problem characterizing the journalistic discussion around the video phenomenon. It is also fed by international agencies like the UNESCO Institute of Statistics, whose report on global film industries' output published in 2009 classifies Nollywood as the second largest film industry in the world in term of the sheer number of films produced. Even if the report underlines explicitly the countless difficulties of conducting such a census in non-Western countries where local figures about media industries are hardly available, it nevertheless proposes a number of general conclusions that have been reported by major newspapers around the world (KRAHE, 2010; MACKAY, 2009; ONANUGA, 2010). To cope with the challenges created by the incomplete and often contradicting data collected, the report uses ambivalent criteria of calculation, which do not follow universal principles for all the countries under scrutiny. For instance, in the analysis of the Nigerian context the report recognizes the statistics produced by the Nigerian Censors Board which lists all videos produced in the country (872 productions in 2005). On the contrary, in the case of the United States, the report takes into account only the figures produced by the Motion Pictures Associations of America (MPAA), and thus excludes from the statistics the independent productions that are not listed in the MPAA's figures. As a result, the UNESCO report lists the United States behind Nigeria with "only" 485 films produced in 2006.

Furthermore, for Nigeria and some other countries such as China and South Korea the report's statistics acknowledge the growing rate of digital production, while the same format is not taken into account for other countries included in the report like Cameroun, Philippines or Mexico, where independent digital production is equally active. This difference depends on the data that each country provided to the Institute of Statistics, and these data do not seem to follow equivalent criteria of enquiry. For the same reasons, also the number of public screening venues by country counted in the report is problematic. In Nigeria the report registers 4,871

“cinemas” (more than Japan and the Russian Federation), while in Burkina Faso only 19 (UIS 2009, p. 12). Even if the authors underline that in Nigeria “99% out of 4.871 cinemas are ‘video theatres’” (UIS 2009: 2), it is not clear why this category of screening venues is not taken into account also for Burkina Faso and for the other sub-Saharan African countries that the report includes in the analysis. If informal venues were counted also elsewhere, probably each of these countries would easily count more the 500 screening venues. As these examples show, the report’s writers wanted to acknowledge the undeniable continental influence of the Nigerian video industry. But to do so, they made the entire report hardly acceptable on a scientific level.⁴

“Nollywood” and the Nigerian video industry’s internal differentiation

My report on these debates emphasizes the level of indeterminacy that surrounds the meaning of the term “Nollywood” and of its definition in relation to other instances of filmmaking in the world. While on a general level (that of “Nollywood” as a brand) there is a general agreement around the positive character of the phenomenon and its importance for Nigerian cultural reputation, a number of problems arise as soon as the analysis reaches deeper levels. Furthermore, within the Nigerian video industry’s environment, the degree of inclusivity of the “Nollywood” brand seems not to be clear, and many people play strategically with it, counting themselves in or out according to the context in which they are.

The growing debate on the internal differentiation of the video industry can be taken as an example here. On a general level, the northern branch of the video industry, which produces videos in Hausa, tends to differentiate itself by the use of the term “Kannywood” (ADAMU, 2007; MCCAIN, 2011). Similarly, the term “Yoruwood” or “Yorubawood” have appeared on the internet and in Nigerian newspapers to refer to the branch that produces videos in Yoruba (NUABUIKWU, 2010; OLUPOHUNDA, 2011). Both these branches of the video industry developed a complex relationship with the Nollywood phenomenon. While, on the one hand, they are jealous of the wide transnational circulation and global

⁴ It must be recognized that the problems emerging from the report reflects the difficulties in defining what cinema today is or is not, a definition that has become much harder to draw because of the introduction and the constant improvement of digital technologies in recent times. As John Caldwell has emphasized in a recent presentation, his fieldwork research in Hollywood made him appreciate how much the introduction of digital technologies have transformed Hollywood’s modes of production (2011). In his description, Hollywood’s modes of operation sound to be today much closer to Nollywood’s than they used to be at the time of celluloid predominance. Informality is assuming a new role in filmmaking and the introduction of digital technologies has a great responsibility in this transformation.

recognition that southern Nigerian videos in English managed to achieve, on the other hand, they proudly affirm a different ethical and cultural orientation, which supposedly gives them a higher level of legitimacy as spokesmen of their respective ethnic groups. Furthermore, both of them claim to have emerged earlier than the English-language branch of the industry and thus consider themselves to be the "true" (but often unrecognized) initiators of the video phenomenon.⁵

Beyond the general controversies that I just evidenced, on the individual level a number of directors have clearly stated their unease towards the meaning the term "Nollywood" has come to assume. Tunde Kelani's position is a good example in this context. As I underlined earlier, Kelani is an in-between character in the Nollywood landscape. He studied cinematography in London, he worked in many celluloid production throughout the late 1970s and all over the 1980s and, when celluloid production collapsed, he moved to the video format and produced several video films. Because of Kelani's professionalism and technical expertise his films are some of those with the highest production values ever produced in Nollywood. For this reason he has often been invited to festivals and retrospectives around the world as a representative of the video industry.⁶ His work is in fact often considered by foreign festival directors and curators as more acceptable to Western audiences' taste. However, as he has clearly stated, his work is "different from mainstream Nollywood production" (Kelani, pers. comm., January 15, 2010). He pays deep attention to the Yoruba cultural tradition and thus most of his films are shot in Yoruba and are adaptation of Yoruba novels or theatre pieces. He spends a long time on pre- and post-production work and the average technical quality of his films is therefore higher than mainstream Nollywood videos (LEU, 2010). However, he recognizes the merits of Nollywood as a phenomenon, its capacity of creating the infrastructures (even if informal) for the growth of a local film market, and consequentially its ability in raising a loyal and affectionate local audience (Kelani, pers. comm., January 14, 2010).

⁵ As shown by numerous scholars (see BARBER, 2000; OGUNDELE, 2000), the origin of the video phenomenon can be connected to the progressive remediation, throughout the 1980s, of Yoruba travelling theatre plays from the stage to celluloid film, and later from film to television drama and video tapes. Yoruba videos are thus undeniably the forerunners of both Igbo and English language films that started emerging in early 1990s. In what concern Hausa productions, the first Hausa video film (*Turmin Dauya*) was shot in 1990 (see ADAMU, 2007), thus two years before the Igbo/English video film (*Living in bondage*) that is normally mentioned to sanction the birth of the video phenomenon. In this sense, the emergence of the Hausa video industry seems to be a rather autonomous phenomenon, which resulted from the interception of local theatre and television experiences.

⁶ The New York African Film Festival, for instance, invited him several times and in 2004 dedicated a "mid-career" retrospective to his work (OKOILI, 2004). He was also invited at the Rotterdam Film Festival (in 2002 and 2004), at the London Film Festival (in 2009), and at other film retrospectives around the world.

Kelani's position, like that of numerous other directors in Nigeria, fluctuates between the acceptance and the refusal of the Nollywood label. On one side, "Nollywood" is accepted as a brand by Kelani particularly outside Nigeria or when talking to non-Nigerians. The brand is, in these cases, considered as a symbol of something good happening in the Nigerian mediascape, something that is revolutionizing the world of film production in the continent. On the other side, the label "Nollywood" is refused when it is a synonym of cheap contents and poor production values. In this case, the prevailing attitude is one of differentiation and singularization.

Other directors positioned themselves along Tunde Kelani's line. For instance, Kunle Afolayan, one of the most successful Nigerian directors in recent times, explicitly expresses the ambiguities he sees in the use of the term "Nollywood":

all the people that are doing something different will tell you that they are not Nollywood... so, then, what is Nollywood? I don't know myself! The entire Nigerian industry has been called Nollywood, but if Nollywood comes to mean something inferior, if Nollywood is only three lights and a cheap video camera, then I'm not Nollywood, because I don't do that. If the definition of Nollywood has to do with the contents I'm not within it, I'm just a Nigerian filmmaker who is doing his own work. But if Nollywood is just a name, that has nothing to do with the content, I'm fine with it. (pers. comm., January 15, 2010)

As Afolayan's words evidence, the definition of what the Nigerian video industry is and of what the term "Nollywood" means are enveloped in a general atmosphere of indeterminacy. Within this context individual strategies of self-positioning have acquired a particular importance. The conflicting discourses on the Nigerian video phenomenon that I highlighted in this article have importantly influenced the work of numerous Nigerian video entrepreneurs, pushing them toward more conscious and explicit choices.

The hiatus existing between what I labeled throughout these pages as the "reality" of the Nigerian video industry and the ideal represented by the term "Nollywood", is the space within which the Nigerian filmmakers operate. These two diverging metacultures, the one of "Nollywood" as the second largest film industry in the world, and that of the Nigerian video industry as a cheap and disorganized business, have both interacted

with the way the industry has transformed over the past few years. Many directors in fact consciously aspire toward making the "reality" and the ideal fit together. On one side, they are constantly challenged by the kind of criticism I discussed in the previous sections of this article, and on the other they are inspired by the ideal they see in the international and local acceptance of "Nollywood" as a symbol of success. The metaculture of "Nollywood" as a successful brand and that of Nigeria as the second largest film-producing nation in the world established themselves internationally more rapidly than the video industry itself. The "reality" of the industry seems in fact to be few steps behind what the label "Nollywood" make people imagine in terms of both the industrial infrastructures in place and the average quality of the films produced. But many within the video environment are conscious of this discrepancy, and they are doing their best to fill it. The discourse around the video industry is then actively propelling the industry forward by providing, on one side, radical criticism and, on the other, seducing ideals of achievement.

BIBLIOGRAPHY

- ADAMU, A. U. "Read to reel: Transformation of Hausa popular literature from orality to visuality". Keynote address presented at the 4th International Annual Convention of the Association of Nigerian Authors, Kano, 11 November 2005.
- _____. "Currying favour: Eastern media influences and the Hausa video film". *Film International* 28(5.4): 77 – 89. 2007.
- ADENUGBA, O. O. "Nollywood: A name and an industry". In *Film in Nigeria: A blog on the Nigerian film industry*. Posted on Wednesday, May 9. Accessed on the 9th of November 2011.
- AKAEZE, Anthony. 2011. "Pounded yam and egusi in Germany". Available on line at: http://www.igbofocus.co.uk/html/igbo_foods.html, accessed 12/10/11. 2007
- AKPOVI-ESADE, J.; ONYEDIKA, N. "Nollywood too important to be ignored, says Obasanjo". *The Guardian Nigeria*, 24 November 2006.
- AJIRIRE, T. "Nollywood comes alive as Obasanjo commissions Studio Tinapa". *The Sun*, 7 April 2007.

- ARONCZYK, M. "Research in brief. How to do things with brands: Uses of National identity". *Canadian Journal of Communication* 34: 291 – 296. 2009.
- AYORINDE, S. "From Berlin, new dawn for African cinema". *The Punch*, 25 February 2005: 50.
- AZUAH, U. "The near nullity of Nollywood". *The Vanguard*, 24 February 2008: 47.
- BALOGUN, O. "Does Nigeria have a film industry?". *The Vanguard*, 6 May 2001.
- _____. "What Nigeria must do to have a film industry". *Thisday*, 20 August 2005: 32.
- BARBER, K. *The Generation of Plays: Yoruba Popular Life in Theatre*. Bloomington: Indiana University Press. 2000.
- BARROT, P. *Nollywood: Le phénomène video au Nigeria*. Paris: L'Harmattan. (ed.) 2005
- CALDWELL, J. "Distributing and managing production knowledge: A transportable model?". Paper presented at the international conference "Light! Trystnad! Azione! Practices, sites, careers in European film production", Stockholm, 7 – 8 April 2011.
- DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1976.
- DIPIO, D. "Ugandan viewership of Nigerian movies". In *Africa Through the Eye of the Video Camera*, ed Foluke Ogunleye. Manzini: Academic Publishers. 57 – 81. 2008.
- Dir. ADDELMAN, B. and MALLAL, S. *Nollywood Babylon*. AM Pictures and National Film Board of Canada (English). Canada/Nigeria: 2008. Video.
- Dir. DOROTHEE W. *Nollywood Lady aka Peace Mission*. A Pong Production (English). Germany/Nigeria: 2008. Video.
- EKWAZI, H. "The Igbo video film: A glimpse into the cult of the individual." In *Nigerian Video Films*, ed. Jonathan Haynes. Athens: Ohio University Press. 131 – 147. 2000.
- _____. "The Hausa video film: The call of the muezzin." *Film International* 28(5.4): 64 – 70. 2007.
- HAYNES, J. "Nigerian cinema: Structural adjustments." *Research in African Literatures* 26(3): 97-119. 1995.
- _____. *Nigerian Video Films*. Athens: Ohio University Press. (ed.) 2000.
- _____. "Nollywood: What's in a name?" *Film International* 28(5.4): 106 – 108. 2007.

- HUSSEINI, S. "Where is the N100 million fund for movie?". *The Guardian Nigeria*, 6 January 2005: 52.
- _____. "Nollywood 2008: Stuck in the middle of nowhere". *The Guardian Nigeria*, 23 January 2009: 24 – 25. 2009.
- IROH, E. 2009. "Nollywood, Nolly What?" *Thisday*, 25 May 2009.
- KAVOORI, A. P.; PUNATHANBEKAR, A. "Introduction: Global Bollywood". In *Global Bollywood*, eds. Anandam P. Kavoori and Aswin Punathanbekar. New York: New York University Press. 1 – 16. (eds.) 2008.
- KROHE, D. "Nigeria's silver screen. Nollywood's film industry second only to Bollywood in scale". *Der Spiegel*, 23 April 2010.
- KRINGS, M.; OKOME, O. Forthcoming. *Nollywood Beyond Nigeria: Transnational Dimensions of an African Video Film Industry*. Bloomington: Indiana University Press. (eds.)
- JEDLOWSKI, A. forthcoming. "Small screen cinema: informality and remediation in Nollywood". *Journal of Television and New Media*.
- JIDEONWO, C. "Has Nollywood become Nothinghood so soon? ...Anxiety of a former fan". *The Guardian Nigeria*, 8 October 2006: 46. 2006.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. 1985.
- LARKIN, B. *Signal and Noise: Media, Infrastructure and Urban Culture in Northern Nigeria*. Durham and London: Duke University Press. 2008.
- LEU, B. "Tunde Kelani looks to reinvent Nollywood". *Next*, 5 December 2010.
- MACKAY, M. "Nollywood loses half of film profits to piracy, say producers". *CNN Entertainment*, 24 June 2009, available at http://articles.cnn.com/2009-06-24/entertainment/nollywood.piracy_1_nollywood-piracy-film-industry?_s=PM:SHOWBIZ. 2010.
- MANNING, P. "The semiotics of brand". *Annual Review of Anthropology* 39: 33 – 49. 2010.
- MCCAIN, C. "Nollywood and its terminology migraines". *Weekly Trust*, 30 July 2011.
- MENTOR, C.; KOLAWOLE, A. 2000. "We don't have a film industry – Ugbomah". *The Vanguard*, 29 January 2000: 19.
- NOVIA, C. "Does Dr. Balogun know?" *The Guardian Nigeria*, 27 March 2005: 56. 2005.
- _____. "In defence of Nollywood". *Thisday*, 4 March 2007: 86. 2007.
- NUABUIKWU, O. "Nollywood: who is marginalising the Igbos?" *The Punch*, 30 April 2010.

- NWORAH, U. "Rebranding Nigeria: Critical perspectives on the Heart of Africa Image Project". 2006. On line at: http://www.brandchannel.com/images/papers/40_Rebranding%20Nigeria%20-%20Critical%20Perspectives.pdf accessed 11/10/11.
- OBI-UCHENDO, E. "Nollywood or sordid-hood". *Thisday*, 25 February 2007.
- ODJEGBA, F. "Nigerian film stars storm London". *Thisday*, 11 October 1996.
- OFEIMUN, O. "In Defense of the Films We Have Made." (Keynote address at the Second National Film Festival, Lagos, 27 November, 2003). *West Africa Review* 5. <http://westafricareview.com/issue5/ofeimun.htm>. 2003.
- OGUNDELE, W. "From folk opera to soap opera: Improvisations and transformations in Yoruba popular theatre". In *Nigerian Video Films*, ed. Jonathan Haynes. Athens: Ohio University Press. 88 – 130. 2000.
- OKOME, O. "Writing the anxious city: Images of Lagos in Nigerian home video films." In *Under Siege: Four African Cities*. Freetown, Johannesburg, Kinshasa, Lagos, eds. 2004.
- OKWUI, E. *et al.* Ostfildern-Ruit: Hatjie Cantz Publisher. 315 – 336.
- _____. "Nollywood and its critics". In *Viewing African Cinema in the Twenty-first Century: FESPACO Art Films and the Nollywood Video Revolution*, eds. Ralph Austen and Mahir Saul. Athens: Ohio University Press. 26 – 41. 2010.
- OLUPOHUNDA, B. "Lagos rant: Nollywood's violence against women". *The Next*, 9 September 2011.
- ONANUGA, T. "Hooray for Nollywood!". *The Guardian United Kingdom*, 21 September 2010.
- ONDEGO, O. "Le Kenya sous dépendence". In *Nollywood: Le phénomène video au Nigeria*, ed. Pierre Barrot. Paris: L'Harmattan. 117 – 122. 2005.
- ONISHI, N. "Step aside, L.A. and Bombay, for Nollywood". *New York Times*, 16 September 2002 (republished in *The Guardian Nigeria*, 3 October 2002).
- OSOFISAN, F. "From Nollywood to Nollyweight? Or, Reflections on the Possibilities of Literature and the Burgeoning Film Industry in Nigeria." Keynote Address, Sixth ITPAN Forum, Lagos, 6 July. http://www.africultures.com/index.asp?menu=affiche_article&no=4533. 2006.

- FYPE, K. Forthcoming. "Religion, migration and media aesthetics: Notes on the circulation and reception of Nigerian films in Kinshasa." In *Nollywood Beyond Nigeria: Transnational Dimensions of an African Video Film Industry*, eds. Matthias Krings and Onookome Okome. Bloomington: Indiana University Press.
- SHAKA, F. O. "Nollywood: Reconstructing the historic and socio-cultural context of the Nigerian video film industry". *Supple Magazine*, 11 May 2011, available on line at: <http://www.supplemagazine.org/nollywood-reconstructing-the-historical-and-socio-cultural-contexts-of-the-nigerian-video-film-industry.html>, accessed on the 08/10/11.
- STEINGLASS, M. "When there is too much of a not-very-good thing". *New York Times*, 26 May 2002.
- _____. 2002b. "On the Nollywood scene". *The Guardian Nigeria*, 3 October 2002: 53.
- This is Nollywood*. Dir. Franco Sacchi. Center for Digital Imaging Arts and Eureka Film Productions (English). USA/Nigeria: 2007. Video.
- UNESCO Institute for Statistics [UIS]. 2009. *Analysis of the UIS International Survey on Feature Film Statistics*. Montreal: UIS. Available on line at http://www.uis.unesco.org/culture/Documents/Infosheet_No1_cinema_EN.pdf. 1 – 15.
- URBAN, G. *Metaculture: How Culture Moves Through the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2001.
- VASAGAR, J. "Welcome to Nollywood". *The Guardian United Kingdom*, 22 March 2006.



Um “Jogo de Cumpadres” com o livro *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*

Amauri Mendes Pereira

RESUMO

A obra “*Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*”, segundo livro de Paul Gilroy traduzido para a língua portuguesa, expõe o resultado de um mergulho em vasta pesquisa historiográfica e em diversos ramos literários sobre as significações e conotações de raça e nação desde o incremento das relações entre povos da Europa, de África e Américas, estabelecendo o amplo circuito de trocas que Gilroy chamou de *Atlântico Negro*. Este artigo se propõe a fazer uma análise crítica da obra, buscando a sua influência nos embates políticos e político-acadêmicos no Brasil.

Palavras-Chave: Relações Étnicas, Literatura, Política, Inserção racial.

* * *

ABSTRACT

The work “*Among Fields: Nations, Cultures and Fascination of the Race*”, the second book of Paul Gilroy translated into the Portuguese language, exhibits the result of a plunge in a broad historic-graphical research and in several literary branches about meanings and connotations of races and nation since the growth of the relations among European, African and American peoples, by establishing a wide circuit exchanges which Gilroy named *Black Atlantic*. This article proposes to make a critical analysis of the work, seeking its influence in political and political-academics clashes in Brazil.

*Doutor em Ciências Sociais-UERJ. Mestre em Educação-UERJ. Especialista em História da África-CEAA-UCAM. Atualmente é professor de Sociologia na Universidade Estadual da Zona Oeste-UEZO-RJ.

Key-words: Ethnical Relations, Literature, Politics, Racial Insertion.

* * *

RESUMÉ

L'œuvre « *Entre Campos : Nações, Culturas e o Fascínio da Raça* », deuxième livre de Paul Gilroy traduit en portugais, décrit le résultat d'une immersion dans une vaste recherche historique et divers domaines littéraires sur les significations et connotations raciales et nationales depuis l'intensification des relations entre les peuples d'Europe, d'Afrique et d'Amériques, qui a établi l'ample circuit d'échanges que Gilroy a appelé *Atlântico Negro*. Cet article se propose de faire une analyse critique de l'œuvre, en recherchant son influence dans les affrontements politiques et politico-académiques au Brésil.

Mots-clés: Relations Ethniques, Littérature, Politique, Insertion raciale.



Um "jogo de cumpadres" parece que já não é tão comum em rodas de Capoeira. Acontece quando, deliberadamente e quase sempre como um momento especial, dois contendores – geralmente entre os mais experientes e respeitados – sublimam o aspecto luta, e enfatizam a sincronia e reciprocidade nas demonstrações de destreza corporal, mandinga e "outras coisas", enquanto "desenrolam" seu jogo. É confraternização... Mas quem antevê desígnios de ventos e toques de berimbau? (GILGROY, 2007)

Introdução

Este segundo livro de Paul Gilroy traduzido para a língua portuguesa expõe o resultado de um mergulho em vasta pesquisa historiográfica e em diversos ramos literários sobre as significações e conotações de raça e nação desde o incremento das relações entre povos da Europa, de África e Américas, estabelecendo o amplo circuito de trocas que Gilroy chamou de *Atlântico Negro*. A abrangência e as impensadas articulações de informações, de estórias e histórias, e de memórias, que vão sendo desenterradas, e os cenários que vão sendo montados tornam-se proeminentes, por si sós, já seriam motivo de um livro. Ao contrário, porém, de prejuízos por excesso, é esti-

mulante a percepção de um fio ligando tudo por análises ousadas e engajadas. É a noção de "raça" que, para ele, está presente em todo o espectro da cultura que emergiu na e da modernidade ocidental: as interrogações sobre o homem e seus desígnos e as narrativas de criação e projeção das nações. Discute, então, a miríade de formulações racialistas – que tomam a "raça" como fator importante para a análise dos processos sociais históricos – e os interesses a que vem servindo. Seu propósito é transcender a ontologização e imanência da "raça".

Entre Campos vem em boa hora, porque serve como um alento à inóspita (embora ainda tão necessária entre nós) discussão sobre a questão racial na atualidade. O *mote* de sua argumentação estimula impulsos para reconstruções conceituais e historiográficas, e novas análises, sobre os processos que fundaram a nação e os Estados Imperial e Republicano, cujas ressignificações emolduram a contemporaneidade brasileira.

A abordagem mais detida desse livro precisa, no entanto, de um comentário introdutório: é crucial conectar o interesse em reelaborações críticas da trajetória e complexidade da raça nas idéias e eventos que impulsionaram a formação do mundo contemporâneo, e dos desdobramentos obliquos das políticas raciais entre as nações superdesenvolvidas (como Gilroy chama norte-americanos e europeus ocidentais), com reflexões sobre a atualidade dos embates políticos e político-acadêmicos em torno da questão racial, no Brasil.

Um ambiente político-acadêmico a ser remexido

Desde muito são inequívocas, mas também selecionadas, as influências teóricas sobre a intelectualidade brasileira: é habitual perfilarem linhas de pensamento hegemônicas na Europa ocidental e nos Estados Unidos, mas dificilmente as que tomem a questão racial como referencial analítico importante – estas costumam engasgar nos funis de suas seleções. Pode ser útil especular, para além de questões de mercado, das razões, por exemplo, de trabalhos clássicos, como *Um dilema americano*, de Gunnar Myrdal, ou as obras de Franz Fanon, demorarem tanto para edições ou reedições.¹ Entre nós as obras de Guerreiro Ramos, estão entre os raros (sempre honrosas exceções) esforços bem-sucedidos de intelectuais brasileiros problematizando

¹ De Fanon, referência para muitos autores traduzidos e lidos no Brasil. *Peles Negras, Máscaras Brancas*, apenas em 2007 foi publicado no Brasil. Uma edição de *Os condenados da Terra*, pela Ed. Civilização Brasileira, em 1966, esgotou-se. Outra edição só em 2007 – ambos pela EdUNESP.

esse quadro.² Pode-se argüir sobre preguiça investigativa e acomodação teórica, sobre ética e limitações epistemológicas – no fundo, parece valer aí o ditado: “não se fala de corda em casa de enforcado”.

Assim é, que vai bem preceder comentários a esse livro de Gilroy de uma lembrança dos debates a partir do lançamento do *Orfeu e Poder*, de Michael Hanchard – pivô de vasta e produtiva polêmica – e de breve referência ao seu novo livro *Party/Politics: Horizons in Black Political Thought*, ainda não traduzido para o português, no qual ele analisa mais amplamente a diáspora negra nas Américas. Nesse último estudo, esse autor vem apresentando um refinado panorama da questão racial na América Latina, e analisa, ao mesmo tempo, ressonâncias de uma “alma” que atravessa as lutas negras em toda parte, tornando mais do que pertinente, imprescindível, a noção de Diáspora africana. Para ele, a incorporação das populações negras continua um desafio para todas as nações das Américas fundadas em racismo. Tais desafios constituem sintomas da profunda dificuldade dessas nações se desprenderem dos modelos e referenciais de que se serviram, nos seus momentos iniciais de fundação. Aí, sob a hegemonia de uma elite “criola”, tratava-se de superar o mal essencial do sangue e das culturas primitivas: indígenas e negros precisavam, ou desaparecer, ou serem assimilados, aculturados, para se tornarem aptos à civilização.

De tal maneira que ainda hoje os povos indígenas e os de matrizes africanas são vistos como os “outros” da modernidade e, como estranhos, estigmatizados e estereotipados nas novas nações em que se encontram mais e/ou menos integrados. Esse emaranhado de discussões, que amplia o escopo do *Orfeu*, está em sintonia com o *Entre Campos* e com o movimento do pensamento de Gilroy que, de certa forma, ampliou a discussão original do Atlântico negro.

Em *Orfeu e Poder* Hanchard já havia analisado extensamente o Movimento Negro Brasileiro como parte saliente da diáspora. Pagando pela ousadia e pioneirismo sua análise sobre as dificuldades desse Movimento em efetivar-se no campo das disputas institucionais e políticas o indispsôs com a tradição culturalista, e mesmo com setores da própria militância

² Sintomático a esse respeito o silêncio sobre a obra de Alberto Guerreiro Ramos. Um abismo entre sua importância reconhecida por eminentes pensadores brasileiros e a raridade com que seus textos freqüentam formações acadêmicas – seu livro *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, de 1957, levou quase 40 anos para ser reeditado, e por uma editora universitária. De Guerreiro Ramos falou Lucia Lippi de Oliveira: “Um intelectual que reagiu aos cânones da institucionalização das ciências sociais no Brasil e talvez por isso mesmo tenha sido esquecido, marginalizado, excluído do panteão dos cientistas sociais brasileiros”. Um outro exemplo é o trabalho primoroso de Heloisa Toller Gomes (significativo o fato da organizadora ser do campo da literatura) na edição do livro *As almas da gente negra*, de W.E.B. Du Bois, um ícone do pensamento social norte-americano. Autor profético e marcante na Sociologia do séc XX: apenas uma obra publicada entre nós, e tão tardiamente, em 1999, pela Editora Lacerda. RJ.

mais politizada – alguns, por sinal, como foi o caso de Luiza Bairros, res-
peitada liderança política e acadêmica negra, tomaram suas críticas como
prescritivas e até como menosprezo ao Movimento Negro nativo.³ Alen-
tada polêmica seguiu-se à publicação do *Orfeu*, e caucionaram sua impor-
tância. Penso que Hanchard, no fundo, antepunha às visões restritivas e
racialistas que eternizam a polaridade racismo x anti-racismo a necessidade
do Movimento Negro Brasileiro romper o gueto ao qual é (e, muitas ve-
zes, aceita ser) confinado, e lançar-se no contexto mais amplo das disputas
enunciativas e políticas em torno das noções de identidade nacional, de
democracia, de justiça social, etc. Para um eminente antropólogo anglo-
brasileiro, no entanto, aquele livro se constituía no melhor exemplo da
arrogância das Ciências Sociais norte-americanas retomando, agora através
de um estudioso negro, o vício de brasilianistas daquele país, para quem,
em geral, processos intestinos nos EUA – também no que tange à questão
racial – seriam tomados como a medida de todas as coisas.⁴

Hanchard, além disso, introduziu um novo viés analítico captando o
quanto eram complementares: de um lado a impermeabilidade de setores
hegemônicos (aferrados a uma política racial jamais assumida como tal
e como normatizadora das relações entre negros e brancos), às críticas e
demandas do Movimento Negro; e de outro, as dificuldades deste mesmo
agente, que perdurava, de se contrapor com eficácia no mesmo terreno da
política racial. Para ele aí germinavam mazelas capazes de obstruir a cons-
trução de sentidos de justiça e democracia mais consistentes em nosso país.

O que me parece significativo, além de complementaridades que iden-
tifico entre Hanchard e Gilroy é que ambos, de maneiras diferentes, con-
tribuem para "botar mais lenha na fogueira" do *status quo* racial e alertam
para a necessidade de superar, também, este estágio e este aspecto das lutas
sociais por justiça e democracia. Explico: no Brasil qualquer estudo que
fale na raça fere o *tabu* de invisibilidade ou de estigmatização que a cerca,
e que vigorava, quase absoluto até há pouco.

Um pouco mais da polêmica e de complementaridades...

Entre Campos, de Gilroy procura mostrar como a "raça" atravessa a for-
mação do vasto mundo criado a partir do incremento das interações entre
povos do ocidente europeu e de outros continentes. Não se deve sofrer
com a lacuna de Brasil em suas obras. Ainda que possa ser visto como um

³ Ver BAIRROS, 1996.

⁴ Importante conhecer a polêmica que se seguiu ao artigo de FRY (1995-1996).

pecado e tanto considerando que quase a metade do tráfico Atlântico foi destinada ao Brasil, e que este foi o primeiro lugar a ser instalado e o último onde foi oficialmente abolida a escravidão, além de ter sido a única, entre as maiores nações americanas, onde o negro (a escravidão e as lutas contra a escravidão) se fez presente em todas as regiões. O que se deve fazer é produzir o que não foi produzido. O pensamento de Gilroy é seminal: ajuda a analisar hierarquizações e correlações de forças que, desde longe, vêm constituindo a nação, o Estado e a sociedade brasileira.

Daquele pecado não padece a contribuição de Hanchard, que estudou o Brasil. Na sua visão, no Brasil há uma *política racial* constitutiva das relações de poder, invisibilizada devido à ampla margem de manobra da hegemonia racial em múltiplos e eficazes eufemismos, às dificuldades da militância negra e sua excessiva recorrência a idealizações e encenações históricas e simbólicas, segundo ele, insuficientes para os enfrentamentos à política racial no presente.

A resenha do livro de Hanchard, assim como a avaliação mais detida de sua contribuição não é o que vai ser tratado. Embora esteja longe de se esgotar, já teve um momento memorável.⁵ Além do mais, pelo mérito de ter sido o pivô de uma questão delicada, em que segmentos importantes da intelectualidade brasileira foram colocados em situação desconfortável, como meros repetidores dos esquemas hegemônicos de produção de conhecimentos, face às manifestações desabusadas de proeminentes personalidades do mundo acadêmico europeu.⁶ Quantas interrogações, exigências e caminhos investigativos a partir desse quadro!

É essencial observar com mais atenção a contribuição de Hanchard e de outros autores que identificaram o protagonismo negro como fundamentais na efetiva superação do viés “racial” das desigualdades sociais em nosso país. Ainda mais nesse momento de intensas disputas político-acadêmicas, no universo que envolve (e no qual se confrontam) muitos interesses: desde pesquisas e difusão das temáticas arroladas pela Lei 10.639/03, até às macro interpretações de Brasil sem questão racial, e as perspectivas de homogeneidade “racial” e cultural, de mestiçagem redentora, etc., que as mesmas tradicionalmente acalentaram, postas em cheque por demandas e iniciativas de medidas de ação afirmativa.

A riqueza e pujança desse momento de debates francos, abertos são o caldo de cultura e de ações políticas que remexem e reconstituem, quem

⁵ Estudos Afro-Asiáticos ano 24 n. 1 RJ. 2002. É um número especial dedicado a essa polêmica.

⁶ Ver BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Loic. *Sobre as artimanhas da razão imperialista*. Estudos Afro-Asiáticos. ano 24, nº 1 (especial) 2002.

sabe sob novas bases, as representações racializadas, sublimadas nas noções de identidade nacional brasileira, e explicitem questões latentes em muito do desvaler que o povo brasileiro vota a si mesmo. Racistas (mais e menos [in]conscientes e/ou [in]voluntários), e a ampla variedade de anti-racistas vêm sendo testados em consistência e efetividade/eficácia.

Entre Campos tem tudo a ver com esse quadro. Começa que o pensamento de Gilroy, desde o *Atlântico Negro* costuma ser assimilado e brandido, de início, por muitos dos que se antepõem às cotas e ações afirmativas e argumentam que elas vieram trazer a racialização da sociedade brasileira. A pregação daquele autor, da necessidade de superação da "raça", cai sob medida, com o interesse dos que tomam as demandas anti-racistas (especialmente as que partem de seu motor e ponta-de-lança, o Movimento Negro), como capazes de causar ou intensificar o problema das relações raciais no Brasil. Pouca atenção, no entanto, foi dada pelos anti-anti-racistas⁷ à extensa discussão de Gilroy sobre a dimensão do aporte negro transracializando-se, e repondo a "batata quente" do racialismo (pensamento que toma a "raça" como coisa importante na interpretação dos processos sociais e históricos) nas mãos do ocidente. E é isso que o *Atlântico negro* evidencia apresentando as vidas de Du Bois, de Dellany, de Richard Wright, de Douglass.

Uma leitura mais atenta do *Atlântico Negro* já induzia o foco de Gilroy em *Entre Campos*, capaz de desvendar a lacuna epistemológica, subjacente às visões de que no Brasil existe um *problema negro*, e não uma questão racial. Nesse novo livro, ele aprofunda a discussão sobre a *raciologia* – conceito inovador que procura mostrar a crucialidade da "raça", como ela funda mitologias e é aprimorada como objeto de estudo, na vida contemporânea – como muito mais do que apenas um desvio de conduta no humanismo liberal tido como a vertente evolutiva, por excelência, no percurso dos povos do hemisfério norte ocidental. Para Gilroy, a raça é constitutiva do amplo espectro do pensamento filosófico e das teorizações que impulsionaram, fortaleceram e justificaram as iniciativas europeias nos últimos séculos.

Associando-se a outros pensadores ele diz que é importante considerar

se a modernidade ilustrada esteve comprometida, senão perdida, pela sua tolerância e conluio com o irracionalismo racional das ciências sociais emergentes. ...as pretensões do

⁷ Esse termo é utilizado pelo sociólogo Sergio Costa (2006), para designar o campo de intelectuais que se indispueram com as medidas de ações afirmativas e cotas em universidades públicas, e vêm mantendo um debate candente com os anti-racistas, capitaneados pelo Movimento Negro. Costa é um dos intelectuais brasileiros cuja ginga tem a ver com a "roda" em que está se dando esse "Jogo de Cumpadres".

iluminismo com relação à universalidade foram puncionadas no momento mesmo de sua concepção no ventre do espaço colonial. Seus próprios fundamentos foram desestabilizados por sua configuração exclusivista inicial: pelo endosso consistente da “raça” como um conceito político e histórico central e pela grave violência infligida à imagem do homem devido às exigências do poder colonial... (GILROY, 2007, p. 90)

Os focos de Gilroy e sua ressonância

Antes de tudo é preciso lembrar que o pensamento de Gilroy repercute uma conjuntura aguda no que ele chama de partes superdesenvolvidas do planeta, no início desse século. Seu alerta é sobre as políticas raciais normatizadas e normatizadoras que sucedem ou culminam uma longa trajetória de discursos, e de hábeis e constantes estratégias de resignificação em ações de grupos sociais, nos quais raça e nação foram proeminentes. Para ele, essas políticas raciais encontram abrigo e alimentam o potencial da indústria cultural midiática, e precisam ser devidamente observadas, no impacto que sofrem do projeto genoma humano e da biotecnologia. Nesse supercontexto de intensa e crescente desigualização em âmbito planetário desaguardariam versões atualizadas, nem mesmo aleatórias ou escamoteadas, embora não tipificadas, da revolução cultural do fascismo.

O fascismo resignificando a raça

Daí, a pesquisa bibliográfica que constitui o capítulo 4 *Hitler vestia cáqui: ícones, propaganda e política estética*. Esse capítulo é a chave de uma questão fulcral do livro: as resignificações da raça, no século XX, deixando para trás noções e escrúpulos de tanta serventia nos séculos XVIII e XIX, quando a raça foi plasmada, no ocidente europeu.

O livro tem três partes, cada uma com três capítulos. Nesse capítulo, o quarto, ele desenterra informações valiosas sobre a antecipação do terror racial nazista – o genocídio, a experiência de construção de campos de concentração, pesquisas sobre eugenia – nas relações coloniais da Alemanha (encontráveis, também, nas de outras potências coloniais) no continente africano. E refina interpretações e ligações entre o colonialismo, o nazismo/fascismo e eminentes pensadores europeus.

Menção especial merece a recriação dos contextos das lutas entre Joe Louis e Max Schmelling, respectivamente campeões de Boxe, na categoria

dos pesos pesados nos EUA e na Alemanha,⁸ e a observação de personalidades emblemáticas e controversas do nazismo – especialmente uma leitura aguda da obra da cineasta Leni Riefenstahl: a inovação artística do uso de imagens e da espetacularização no cinema e na produção de atividades públicas inauguradas sob o nazismo. Através de sua argumentação deixa de ser surpreendente como, adiante, governos, performances artísticas, e a produção cultural em geral, vão aderir e assimilar tais inovações com naturalidade. A irracionalidade na racionalidade, diz Gilroy, não é meramente, um legado duradouro das tecnologias comunicativas fascistas. Ela é mais do que isso, entremeou-se na construção da modernidade ocidental, nas próprias formulações do iluminismo, através do papel estruturante que aí ocupa a raça, e de como isso contaminou o humanismo.

Ademais da potência sedutora do substrato de idéias e ânimos significados como intrínsecos ao fascismo, um *genérico mínimo fascista*, amplamente disseminados em quase todas as regiões, Gilroy mostra como eminentes pensadores entre os mais críticos da geração entre guerras e do pós-guerra, deixaram a raça e o racismo passarem incólumes em suas análises, perdendo a oportunidade de significá-la, enfrentá-la, de contribuir mais efetivamente para sua denúncia e enfraquecimento. Tal displicência/conivência refletiria um ângulo do “espírito da época”, cuja sequencia traria as resignificações da raça, potencializando sua transcendência, agora servindo a algo mais amplo que a supremacia branca: à supremacia do capital e de aspectos civilizacionais degenerativos aí impulsionados, capazes de retroalimentar aquela supremacia; só que, agora, majoritariamente (e não mais exclusivamente) branca, pois a nova conjuntura impõe modelos nacionais, estéticos, simbólicos *multiculturais* – com suas ambiguidades e ambivalências – e é preciso negociar espaços não brancos.

Interseções entre Raça, Humanismo, Iluminismo...

Nos três capítulos da primeira parte está a chave de uma outra questão fulcral, já referida, que é a conjugação “raça” e humanismo. Para ele, o fato da raça ter sido plasmada no ocidente europeu, e ainda que tenham sido trágicas suas investidas coloniais e depois na derivação dos fascismos, isso não quer dizer que tal criação cultural precise ser seguida ou combatida eternamente. Esse é o momento de aprofundar tal discussão, e não de buscar vantagens “raciais” discursivas e pragmáticas – ele se dirige especialmen-

⁸Louis personificava a América democrática e Schmelling o fascismo. Na primeira luta Joe Louis foi derrotado, e na segunda alcançou uma vitória definitiva. Gilroy analisa a contradição e a ironia: a América que torce por Joe Louis contra o nazismo é a mesma que mantém a segregação e nega direitos civis à população negra.

te ao ativismo anti-racista, mas também aos setores acadêmicos. Em sua análise, a idéia de raça perdeu força e credibilidade no senso comum porque a torrente cultural e ideológica que a fundou, e que busca reproduzi-la, travestindo-se e atualizando-se sempre, é, hoje, tão ostensiva, que perdeu certa essência irracional, intangível, inexplicável, que a muitos, envolvia sedutoramente. O impacto do projeto genoma humano foi a “pá-de-cal”, pois despiu a noção de raça de sua integridade moral e intelectual. Gilroy, porém, não partilha a ingenuidade ou o “aproveitamento *esperto*”, dos que imaginam que essa “pá-de-cal” elimina integralmente a “raça” e o racismo, mais do que apenas sua credibilidade. Ele procura mostrar, então, as debilidades do liberalismo no efetivo enfrentamento do racismo e da raça.

A versão alternativa de humanismo que, com cautela, se propõe aqui, simplesmente não pode ser alcançada por uma recaída nos hábitos altivos e concepções intocadas do pensamento liberal, em especial aqueles relativos aos direitos jurídicos e concessões soberanas. Isto, porque esses expedientes mesmos têm sido manchados por uma história em que não foram capazes de resistir ao poder biopolítico do pensamento racial que comprometeu suas melhores e mais audaciosas ambições. Os seus resultantes fracassos, silêncios, lapsos, e suas evasivas devem se tornar o centro de atenção. (*Idem*, p. 51)

Adiante, Gilroy fará uma discussão complexa e rebuscada sobre o encerramento da era do que ele chama de Novo Racismo. Este, para ele, já abandonara as visões biologizantes e doutrinárias do “racismo científico”, hoje esdrúxulas, e mesmo os descaminhos que a sucederam: desde as medidas cranianas e que tais da antropologia física no passado, às contribuições inestimáveis dessa disciplina para a expansão colonial de potências europeias.

Para Gilroy, a perpetuação do uso da raça atualizada com eficácia só interessa ao racismo. O uso da raça, para o anti-racismo, tem funcionado como uma armadilha. Seu alerta se dirige tanto às vertentes mais acadêmicas, quanto às hostes mais ativistas. Aos primeiros faz uma alusão contida, cautelosa, defensiva, às maneiras como certa linha teórica nos Estudos de Relações Raciais tem entendido a noção de raça “biológica”, como sendo superada por uma nova noção de “raça social”. Nessas visões as diferenças físicas seriam interpretadas e operacionalizadas em cada sociedade conforme a presença das “raças” (e a correlação de forças entre elas) em seus processos sociais e históricos, fundando hierarquizações simbólicas e es-

téticas, em que peles mais claras, cabelos lisos, traços "finos" etc. seriam tendencialmente mais valorizados e desejados. Para ele, aí já não seria um caminho, mas um "circuito fechado" – infundáveis labirintos e devaneios de reflexão.

Gilroy, às hostes militantes, argumentando contra o aprisionamento à raça, pergunta: "Se ativistas anti-racistas e anti-fascistas dedicados permanecerem apegados às mais básicas mitologias e morfologias de diferença racial, que chances teremos nós de escapar do fascínio exercido por elas?" (*Idem*, p.75).

E lembra:

As culturas vernaculares e os movimentos sociais obstinados construídos com base em suas forças e táticas contribuam enquanto importantes fontes morais e políticas para as batalhas modernas em busca de liberdade, democracia e justiça. (...) Essas culturas dissidentes (que) mantiveram-se fortes e flexíveis até muito tempo depois da emancipação, agora estão em declínio... elas têm sido transformadas a ponto de já se tornarem irreconhecíveis pelos efeitos desiguais da globalização e do comércio planetário da negritude. (*Idem*, p. 31)

Pensando no contexto brasileiro, é útil e necessário problematizar a conclusão de Gilroy, de que da parte dos movimentos sociais anti-racistas, o aferramento à raça representaria um inconsequente afastamento/abandono da política: "os espaços em que as 'raças' ganham vida constituem um campo onde a interação política tem sido banida" (*Idem*:64). Entre nós, acontece coisa muito diferente: para a maioria da intelectualidade e ainda mais para a ampla maioria da população é recente e arduamente instituída a visão de que existe uma questão racial. E isso se deu graças à emergência política do Movimento Negro e da luta contra o racismo. As características da questão racial no Brasil fazem com que exatamente sua crescente visibilidade, rejeições e postergações ou os caminhos e soluções buscadas, seja capaz de "desorganizar" correlações de forças políticas, econômicas, institucionais "tradicionais" em todo o espectro de poder e de relações sociais, e remexer profundamente o imaginário social.

Isso não quer dizer que o anti-racismo esteja em situação confortável. Há uma questão que, mais cedo ou mais tarde, precisará ser respondida pelo movimento negro e pela luta contra o racismo: ainda que, no Brasil, a invisibilidade histórica da raça e da questão racial obrigue a desvendá-las e afirmar a sua existência camuflada/inconsútil, permanecer preso à raça

(reificá-la) implica na decisão – que precisa ser avaliada em suas dimensões ráticas e estratégicas – de alcançar cada vez mais eficácia na política racial, e então eternizá-la.

É evidente, porém, que face à complexidade e densidade da questão racial no Brasil ou nas nações superdesenvolvidas, soluções consistentes não são prerrogativa (e não se pode cobrar apenas) de um ou outro segmento. Gilroy questiona, respeitosa, mas agudamente, os que estigmatizam o anti-racismo, os que, mesmo reconhecendo desacertos e descaminhos, reiteiram sua fé no humanismo e na inevitabilidade histórica do universalismo “apesar de tudo!” “*Principistas, reflexivos, mas fundamentalmente errados!*” Os argumentos de Gilroy nessa parte caem sob medida, no Brasil, sobre os apressados redentores de tudo que foi construído “apesar das mazelas raciais”. Os mesmos de quem minha avó diria “*quem bate esquece, quem apanha lembra*”.

A parte final do capítulo 1 mostra uma arrojada elaboração, na qual Kant e Hegel são desnudados em sua “desatenção” racial. Mas eles “já eram”, para o que Gilroy chama de Novo Racismo. Fanon e os progressos da biotecnologia (e um “puxão-de-orelha” cuidadoso, em relação a certos zelos e limites de Foucault) são postos na arena de discussão, no momento em que Gilroy visualiza a possibilidade de “*se romper com a oscilação fundamental entre a biologia e a cultura e para abrir o circuito fechado em que se encerraram as análises daquilo que costumávamos chamar de Novo Racismo*” (*Idem*, p. 76).

* * *

Evidentemente, Gilroy não esgota a multiplicidade de sentidos dos temas e argumentos que desenvolve no capítulo 2, especialmente se olharmos atentamente a conjuntura brasileira dos debates sobre raça, racismo e anti-racismo. Mas ele está soberbo na discussão de que os “absurdos” cometidos em nome da raça, não são tão absurdos. Fanon e Cézaire, em releituras primorosas, uma lembrança e sublime homenagem a Leopold Senghor, além de bem utilizados cruzamentos bibliográficos e depoimentos de sobreviventes do holocausto nazista, calçam sua teorização de que tudo já estava lá nas próprias concepções iluministas, humanistas e da modernidade, e vem se reproduzindo em tudo que se alimenta delas, distinguindo “racialmente” o mundo. Ainda assim, a armadilha da “raça” tem minado hostes anti-racistas, e surpreende mesmo alguns dos mais atentos filósofos e teóricos sociais. Na antiga Iugoslávia, como em Ruanda, instrução, ilustração, refinamento intelectual não têm servido de anteparo à raciologia e ao racismo.

Seu tom, ao final desse capítulo, oscila para o pessimismo e a denúncia:

A modernidade está sitiada. Enquanto democracia, criatividade e esperança cosmopolita, ela é jogada contra um sistema moribundo de política formal e seus dormentes códigos representacionais, contra os valores corrosivos da racionalidade econômica e a abjeção da vida urbana pós-industrial. (*Idem*, p.120-121)

* * *

O Capítulo 3 clama por novas possibilidades interpretativas das relações muito mais amplas e intensas entre povos nos últimos 500 anos. Ele se opõe à noção de que negros e assolados pelo colonialismo e imperialismo precisem da condição de vítima. Os reclamos da vitimização desviam a atenção das "ações] contra as hierarquias raciais [e das] contra-culturas modernas, por vezes escondidas, formadas em experiências longas e brutais de subordinação racializada através da escravidão e do colonialismo." (*Idem*: 31).

Os exemplos de Olaudah Equiano e Phillis Wheatley, dois africanos escravizados, mas que conquistam a liberdade e outras vitórias na América cumprem aí, papel semelhante à exposição mais longa sobre Delany, Du Bois, Douglass, Richard Wright, no livro *O Atlântico Negro*: suas vidas e obras, ao mesmo tempo denunciam que "as histórias sombrias do poder colonial e imperial desonram o edifício esmerado da modernidade inocente e questionam a estória heróica da marcha triunfal da razão universal" (*Idem*: 141), e recusam "a identidade de vítima, insulada e apresentada como um estado essencial e imutável". Em sua visão, é esse caminho que vem sendo trilhado pelo que designa "o cosmopolitismo desenraizado do Atlântico Negro". E aí se encontram inesgotáveis fontes morais e políticas para as batalhas modernas em busca de liberdade, democracia, justiça – e de transcendência da raça.

É potente sua argumentação quando observa atitudes e pensamentos contrastantes entre novos agentes no continente africano e na diáspora. Teoriza, então, oportunamente sobre limitações e inconsistências na "invenção" de nações e Estados nacionais – e seu foco são conflitos nas novas nações africanas, decorrentes de mazelas históricas muitas vezes potencializadas na ocupação colonial, mas também geradas por "crenças fatídicas em identidades religiosas, nacionais e étnicas". Gilroy polemiza com os usos de identidades racializadas, fechadas, na diáspora. Segundo ele, a própria noção de Diáspora – deslocamentos e fundação de novas

identidades híbridas mais e menos forçadas ou buscadas de africanos e descendentes entre si, e sua localização em novos e desconhecidos espaços, na constituição de novas sociedades – choca-se com idéias e interesses de “fechamentos”.

A diáspora é uma idéia especialmente valiosa porque aponta para um sentido mais refinado e maleável de cultura do que as noções características de enraizamento [nacional].... Ela torna problemática a espacialização da identidade e interrompe a ontologização do lugar. (*Idem*, p.151)

E culmina com a apreciação crítica “*do problema da política da diáspora e da poética da diáspora*”, em discussão árdua, densa, sobre o papel das artes negras no novo mundo.

Nesse ponto o leitor depara com dois desafios: digerir a complexidade que ele empresta à constatação de que

O que se entende de forma errônea como sendo simples mercadorias culturais tem servido para transmitir uma poderosa observação ética e política sobre direitos, justiça e democracia que enuncia, mas também transcende a crítica da tipologia racial moderna e as ideologias da supremacia branca. (*Idem*, p.159-160)

Adiante, sua dissecação da personalidade emblemática, da potência, das representações identitárias múltiplas, instáveis, intraduzíveis, “*da aura indomável de Bob Marley*”, que paira acima do torvelinho em que se lançou – e foi entronizado – no mercado midiático global.

Na imagem de Marley há mais do que a domesticação do outro e a domesticação do terceiro mundismo insubordinado ao multiculturalismo de corporações. Algo perdura mesmo quando descartamos a apresentação da diferença como espetáculo e como poderoso mecanismo de marketing nos negócios globais de venda de discos, fitas, CDs, vídeos e mercadorias associadas. Por maior que seja o talento de Bob, as inovações formais de sua música devem ocupar um segundo lugar em relação à sua importância como o lugar de uma revolução na estrutura dos mercados globais para estas mercadorias culturais. (*Idem*, p.161-162)

Aí, um momento difícil de manter a paciência necessária em um "jogo de cumpadres"!

O declínio da esfera pública negra

Do capítulo 5 em diante, sempre com interpretações ousadas e esmeradas, Gilroy vai trabalhar a terceira das questões fulcrais do livro: o que ele chama *o declínio da esfera pública negra*. Por que "carrega tanto na tinta", na parte, talvez mais especulativa de tantas e tão densas argumentações? Imbuído do espírito (e da paciência) de um "jogo de cumpadres" creio que talvez estivesse ocorrendo naquele momento da sua carreira a percepção de que pode ser contraproducente (além de soar demasiadamente "pós-moderno", e um tanto irresponsável perante a árdua esfera da política) a aposta total em conceitos e pensamentos construídos com erudição e criatividade, como se eles por sua justeza e criatividade – ah! as boas intenções nos caminhos do inferno... – fossem eficazes por si sós, contra descaminhos e desacertos na construção da justiça e democracia.⁹

Adota, então, nesse livro outra postura – sem descurar o olhar sobre aqueles descaminhos e desacertos nas hostes negras; e sua expectativa é crucial, desde lá atrás no prefácio:

... é nossa responsabilidade histórica agirmos em solidariedade com os movimentos pós-coloniais por justiça e direitos humanos, os quais estão florescendo a partir do "sul" global e compondo uma nova rede planetária em busca de uma democracia mais completa do que aquela apresentada anteriormente em formas codificadas de cor. (*Idem*, p. 16)

Com um tom direto – menos perceptível no *Atlântico Negro* – como se buscasse o fundo do olhar de seus leitores/interlocutores, ele situa seu próprio *lugar social* e engajamento, e conclama aos afro-americanos e afro-europeus: assumamos uma responsabilidade maior do que, simplesmente ser mais eficazes na política racial. Ele desfila erudição e um leque variado de pesquisa e de ângulos de observação; uma multiplicidade de aspectos, com abordagens criativas, provocativas, alternando, numa mão, constatações duras de como a raça domina o espectro das relações sociais e humanas, políticas, institucionais, com novas e instigantes roupagens e significações; e em outra, argumentando que é preciso e é possível reverter esse quadro.

⁹ Após o *Atlântico Negro*, Gilroy publicou *Against Race* (Contra Raça), um libelo contra a perpetuação da raça como "ferramenta" em análises e teorizações e em lutas sociais por justiça e democracia.

Todo tempo ele investe fortemente contra o que designa o *conservadorismo revolucionário* do anti-racismo: é preciso resistir aos “remédios adocicados do nacionalismo e do essencialismo” (*Idem*, p. 255).

E verbera contra a “mudança de padrões na cultura popular negra para explorar o impacto contínuo da revolução cultural do fascismo no mundo contemporâneo” (*Idem*, p. 212):

Assim como o soul e reggae constituíram-se em dádivas para as culturas jovens do mundo visível em períodos anteriores, hoje esses estilos tornaram-se o coração de uma cultura pop globalizada criando-se uma intensidade desconhecida de sentimentos que apontam potencialmente para a transcendência da raça nas culturas enlatadas de obsessão pelo corpo e de transcendência do corpo, que existem entre consumidores adolescentes em todo lugar. (*Idem*, p. 234)

É como se quisesse dizer: não precisamos nos render à raça e à raciologia proeminentes no arsenal fascista e amplamente disseminada no entrecruzamento dos poderes no mundo global. Usemos outras armas, elas estão sinalizadas desde nossas tradições dissidentes lá atrás.

Se para Gilroy a música negra é a trilha sonora do *Atlântico Negro*, no capítulo 5 de *Entre Campos* ele mostra – analisando artistas negros – os desvios da violência, da sexualização, do niilismo, da exacerbação do masculinismo/machismo, da homofobia, saliente no *rap* e no *hip hop* e em outras manifestações culturais, outrora revolucionárias. Ele diz que há exceções, mas considera que o conservadorismo revolucionário negro tem a seu favor as alianças com o *stablishment*. Aí é flagrante que ele fala de um quadro agudo, mas diferenciado mesmo considerando-se apenas as nações superdesenvolvidas, pois segundo ele *rappers* europeus mostram-se menos contaminados pela força do mercado e pelo abandono da política. Gilroy ficaria mais animado se conhecesse a obra dos *Racionais MCs*, e da maioria dos *rappers* no Brasil.

Nesse ponto é importante salientar: em meio à argumentação sobre esses aspectos mais “superestruturais” aparece a percepção de Gilroy a respeito da dimensão material dos prejuízos raciais. Ele fala da pobreza que se agrava, das conseqüências das transformações no mundo do capital com a desindustrialização dos grandes centros urbanos nos países superdesenvolvidos, e reitera que nada é fácil e, obviamente, não basta “resignificar tudo” para redimir o mundo – continua a não haver e é necessário criar caminhos...

* * *

No capítulo 6, Gilroy recupera o ânimo voltando a tratar prioritariamente de momentos equívocos, esdrúxulos (numa visão pós-colonial e não racista) da política negra em África e na diáspora: exemplos de que, de fato, e ainda que embandeire discursos e posturas, a raça não passa de um dado à mão a alimentar fantasias e tiranias do unanimismo. É certo na percepção de que a metafísica da liberdade, pujante na trajetória vernácula das culturas populares negras, vem sendo substituída por visões funcionais da liberdade: utilitárias, individualistas, meramente redentoras do corpo e da "comunidade" negra acomodando-se em espaços e representações negociados nos sistemas de poder e de valores hegemônicos.

Os exemplos que Gilroy vai desafiando surpreendem e motivam todo tipo de interrogações: desde os contatos e alianças de "autoridades" do *banstustan Bophutswana*, com o comando Bôer (e poderia ter falado muito mais, de acordos e alianças entre governos ou de eminentes personagens na cena africana com o governo e outras instâncias de poder da África do Sul, em plena era da *apartheid*); ou o pensamento de Garvey (jactando-se, inclusive, de anteceder e influenciar Mussolini em características de organização e ação [depois] reconhecidas como fascistas); além de encontros e "cooperação" de Garvey com a Ku Klux Klan nos anos 1930, semelhante ao que ocorreu com a Nação do Islã e nos anos 1960. Até que ponto esse tipo de descaminhos autorizariam falar de um fascismo negro?

Como num "jogo de cumpadres" é importante ajustar eventuais desacertos, e deixar fluir reciprocidades adiante. Devo dizer que minha impressão é que tal "carregada na tinta" funciona como uma "ferida na própria carne" — me parece que o autor busca respaldo para tal postura ao ampliar o escopo de sua pesquisa e tematizar fundamentalmente o fascismo na Europa. A densidade argumentativa e a apresentação de farta documentação sobre a ressonância do nazismo, na produção, em simpatias manifestas e mesmo em apoios nem sempre velados, ou fraqueza mesmo, de grande parte da intelectualidade europeia ocidental cumpre o papel de relativizar as quase oito páginas em que discute especificamente a pertinência do conceito de fascismo para ações negras. Nota-se o mesmo esmero na fundamentação ao tratar de omissões e alinhamentos no seio da intelectualidade europeia, e mesmo em segmentos importantes das "massas" beneficiadas pelo botim colonial. Gilroy cita a experiência alemã pouco conhecida, de construção de campos de concentração e extermínio, na Namíbia, então sua colônia, na guerra contra os Herreros, como ressonância e algo perfeitamente "coe-

rente” com a trajetória e consolidação do poderio europeu sobre o mundo. Na sua visão, foi a concepção e utilidade da raça o que tornou tão simples e confiáveis, justificáveis, os genocídios na ação colonial e toda parafernália teórica, material e simbólica que entronizou as formações humanas e sociais do hemisfério norte como o ápice da evolução biológica e cultural na face da terra.

Vale aqui uma breve digressão, como uma “volta do mundo”:¹⁰ será irrelevante que o subcapítulo do capítulo 6, *Fascistas Negros*. Seja uma pergunta e não afirmação, ou que imediatamente antes, no subcapítulo *Fascismo Universal*, o autor tenha feito alentada discussão em torno da conveniência de utilização ampla do conceito de fascismo, embora com cautela? Ou finalmente, será irrelevante que ele se apoie na autoridade de C.R.L James, para ir tão fundo na crítica ao *declínio da esfera pública negra*? Por outro lado vejo como pertinente, quando ele (certamente lembrando pelo menos da antiga Iugoslávia e Ruanda) questiona a relevância de se empenhar em produzir “*uma identidade étnica ou racial idílica e permanentemente inocente... em face das crescentes crônicas de barbárie humana*” (*Idem*:275). Ele é mais sugestivo ainda quando diz que

Aqueles que entre nós estão ligados por afinidade bem como por parentesco às histórias de sofrimento e vitimização têm uma responsabilidade adicional de não trair nossa capacidade de imaginar a democracia e a justiça em formas indivisíveis e não sectárias. (*Idem*, p. 275)

Ainda nesse capítulo, Gilroy observa agudamente a rejeição feminista às “venturas da raça” identificadas como projeções de masculinidades e masculinismo; e a contrapartida, a militarização, homogeneização e os apelos à violência e elementos a históricos e de irracionalidade nos guetos: sintomas do fascismo, cumprindo o papel, entre outras coisas, de velar as desigualdades de classe, que se alargam diante do crescente desamparo negro devido à desindustrialização nas economias superdesenvolvidas.

Redirecionando os canhões

Os capítulos finais surpreendem pelo fôlego: trazem novas fontes de pesquisa e mais discussões com eminentes intelectuais europeus às voltas

¹⁰ Momento de um jogo de Capoeira, em que os contendores (quase sempre puxados por um deles) para descansar, ou para atenuar ou mudar o ritmo ou a característica do jogo, ou ainda para sinalizar “outras coisas”, decide(m) dar uma ou mais voltas circundando internamente a roda, e só então retomare(m) o jogo

com o torvelinho de significações que impregnara sua formação, justapondo raça e cultura, e das quais tinham dificuldade em se descolar. O problema de Gilroy agora já não é o "negro" ou o "branco": o que passa a fazer é analisar caminhos e descaminhos nas trajetórias desses segmentos, causas e aspectos mais salientes na aparente vitória do que ele chama *raciologia*. Para ele é lamentável ceder terreno à glorificação da raça, no momento mesmo em que esta – por toda trama da história, cujas bases e efeitos vêm sendo desvendados; pela falência moral facilmente identificável em seus propugnadores e faturadores; e pela "pá-de-cal" lançada por pesquisas recentes da biogenética (o limiar de uma nova ciência genética "pós-racial"!) em suas pretensões científicas – se debilita e perde legitimidade e o atrativo das "coisas secretas", que até pouco a envolviam.

No capítulo 7 são problematizadas tendências de diferentes segmentos para a estabilização da raça e seu papel na produção de um mundo "final", cuja história pode ser moldada em alianças "raciais", "culturais", políticas, econômicas, e mútuas tolerâncias. O capítulo mostra a sincronia entre os segmentos negros que lucram com o racismo, mas dirige especial atenção ao contexto que aproveita tal "degeneração", e denuncia o multiculturalismo empresarial (algo que está começando no Brasil): a confluência de interesses da indústria cultural e do consumo, com o de segmentos negros de nações superdesenvolvidas em valorizar a estética negra em si mesma, destituída de historicidade e contextualização, apenas para ampliar produção e mercado, e alcançar mais lucros; lamentam as "*tristes propostas*" sobre o papel metafísico da melanina (exclusivização biológica, material e hedonística do corpo e da pele negra), me fez pensar como, para certos setores naqueles contextos o corpo incorporou a alma, e esta foi sendo abandonada, e convida Fanon a falar sobre o "*absurdo da unidade racializada*".

Ao final desse capítulo, Gilroy deplora duas faces do multiculturalismo: a conveniência da indústria cultural e sua utilidade provisória; e também a covardia e acomodação de certa intelectualidade ao "menos ruim" ou quase bom, que seriam "etnocentrismos não belicosos":

Não precisamos nos satisfazer com um ponto de descanso à beira da estrada, acenado pela idéia de culturas plurais... Invocações banais de hibridismo, nas quais tudo se torna igual e continuamente intermisturado, combinado numa impossível consistência invariável. (...) As tribunas antropológicas desses conservadorismos complacentes e etnocêntricos apresentam-se bem equipadas com álibis culturalistas em favor da recusa de preocupações políticas.

A contraposição piedosa entre o etnocentrismo bom e inevitável e o racismo lamentável, porém excepcional, é uma charada vazia favorecida por aqueles que mistificam e se esquivam das responsabilidades morais e políticas que cabem aos comentaristas críticos nessa área especialmente difícil. Devemos aceitar que a cultura seja racializada e nacionalizada? (*Idem*, p. 320 - 326)

O tom vibrante do último subcapítulo "*Para lembrar*" rejeita qualquer rendição a esses procedimentos sejam do lado "negro" ou "branco". Nesse caso, sua argumentação soa como um libelo contra o pessimismo e defensivismo dos que se rendem "*realisticamente*" ao "menos ruim" da raciologia e das práticas políticas de Estados-Nações. A isso, ele opõe a necessidade de *imaginação*: visões de políticas sub e supranacionais capazes de moverem-se translocalmente fomentando e compartilhando outros padrões de solidariedade e afinidades.

* * *

No capítulo 8 me dou conta da anterioridade de Muniz Sodré no livro *A Verdade Seduzida* (1981), com a discussão *pós colonial* "extemporânea" dos conceitos de civilização e cultura, como datados e localizados espacial, temporal e racial-ideologicamente. Sodré expôs ideias muito próximas às escritas tanto tempo depois por Gilroy:

É preciso repetir que a "raça" proporcionou o denominador comum para todas essas operações [as variedades de violência e brutalidade sancionadas pelas teorias culturalistas sobre a diferença racial]; entretanto, suas associações primárias, porém, ambivalentes com a cultura não têm sido sempre reconhecidas, e muito menos submetidas à análise cuidadosa que elas merecem. (...) Grande parte da autoridade especial associada ao termo "cultura" na Europa moderna havia se desgastado pelos esforços devotados à manutenção da civilização colonial... as cumplicidades da civilização com a barbárie, da racionalidade com o terror, e da razão com a irracionalidade. (*Idem*, p. 332- 336)

Outra lembrança inevitável de discussões empurradas para baixo de tapetes antropológicos nas décadas iniciais do século XX vem com sua observação da substituição da "raça" pelo conceito de cultura, "*tímida e cautelosa [n]a opinião acadêmica respeitável*", constrangida pelos efeitos recentes do genocídio nazista. Tais discussões, entretanto, não serão principais agora.

Em outras circunstância e condições (acadêmicas, financeiras, sociais e políticas) que não as de árdua produção teórico-filosófica-política de Sodré, Gilroy pode começar o penúltimo capítulo, quando normalmente o leitor já se prepara para repetições e finalizações, com novas fontes bibliográficas e inéditas articulações de informações. O que pretende, na boa gráia carioca (ou brasileira) é mais “bola-pra-frente”, e menos denunciar e questionar

Esse longo capítulo começa com uma lembrança não apologética de como cultura tem sido associada profundamente com a “raça”, dirigindo-se em seguida para uma questão relacionada: não se trata do papel da “raça” e da raciologia na destruição da cultura, mas sim da significância prospectiva da cultura cosmopolita caso a “raça” seja apagada ao final... (*Idem*, p. 333)

Sua análise leva em conta as experiências do que ele chama “geração Bandung” – intelectuais e políticos africanos, asiáticos e latino-americanos em luta contra o colonialismo nos meados do século XX. Aqui são intelectuais negros, africanos e afro-americanos, no palco extraordinário da Europa racializada do pós-Segunda Guerra, sua participação em episódios desta guerra, e situações suscitadas por sua permanência no pós-guerra em território europeu. A par de pistas preciosas para uma história desses episódios pouco conhecidos ou menosprezados na historiografia do período, Gilroy vai trazendo à tona dados e leituras que informam sobre a intensidade e abrangência daquelas experiências de relações, e sua crucialidade para muitos dos diferentes agentes – europeus de várias nacionalidades, judeus, afro-americanos, africanos e membros de outras tropas coloniais – que as vivenciavam. Para afro-americanos, por exemplo, a percepção de semelhanças entre o nazismo e o sistema *Jim Crow*, vigente especialmente (mas não só) no sul dos EUA; e a irônica situação de combaterem o primeiro em nome da excelência da democracia americana, que internamente acobertava o segundo. Para europeus, por exemplo, a dificuldade de lidar íntima e/ou publicamente com a alegria, sensualidade e a estética geral da música negra – o *jazz* teve, segundo Gilroy, imensa importância por sua ênfase na liberdade rítmica, harmônica, melódica – e com outros tipos de reflexões e exigências de novas posturas em meio àquelas interações, até ali inusitadas.

Depois de muitos exemplos e cruzamentos de referências dessas “*histórias cosmopolitas e translocais de extremidade e mutualidade humana*”, quase sempre traduzidas com peculiar lirismo por Gilroy, ele pergunta: “Que

lugar, isto se houver algum, deveria ser conferido a elas [as interações] nas explicações contemporâneas sobre a 'raça' e nos conflitos sob a direção e o caráter da cultura e civilização européia?" (*Idem*, 362).

São então sublimes suas lembranças do "Tyaroye", o poema de dor e revolta de Leopold Senghor, contra o massacre de soldados coloniais senegaleses por tropas francesas, logo após sua volta, depois de quatro anos em campos de concentração nazistas, em 1944. Também sobre as façanhas em combate e a excelência da música do famoso 369º de infantaria constituído exclusivamente por negros. A articulação de informações trazidas por essa pesquisa mostra como as medidas de comando ou mesmo de companheiros no campo de batalha ou em outras ações de guerra, entre os próprios militares, combatentes, vencedores do nazismo, vêm questionar a linearidade dos papéis atribuídos à raça, e do conceito de fascismo.

* * *

O capítulo 9 finaliza com, mais do que um convite, uma oferta à utopia. Basta ver seus dois subtítulos: *O Negro Para o Futuro* e *Negro Não Mais*. Para Gilroy é inaceitável a proeminência do hedonismo e do aproveitamento das "ondas" do mercado e da produção cultural, cuja racialização multiplica lucros e atualiza estereótipos, da hiper-sexualidade, dos usos e abusos da violência e do masculinismo, do ocultamento ou eufemização das desigualdades sociais no seio da "comunidade negra": tudo isso que consagra a "raça" e vem se fortalecendo na política e cultura negra, nas nações superdesenvolvidas. Para ele esse caminho leva a uma armadilha, e deixa de lado o legado de lutas por liberdade, por efetiva enunciação e igualdade – o cerne das ações e da *Cultura Vernacular Negra* desde a escravidão, revigorado nas lutas pelos Direitos Civis dos anos 50 e 60.

Entre Campos, no entanto, inova pela abrangência, e pela densidade argumentativa, trazendo mais fortemente a ligação desse tipo de tema tão comum de ser visto fora da ou como um epifenômeno na contemporaneidade, com os processos que constituíram a modernidade ocidental e seus desdobramentos até os dias atuais. Aqui o tema é posto fora do gueto, ao qual costuma ser relegado em certos esquemas conceituais e teóricos – uma inestimável contribuição. A "raça" não é uma questão negra, mas uma questão que viceja nas profundezas da história global.

Ao longo dos 8 capítulos Gilroy desfia farta argumentação sobre a necessidade de se desvincular da noção de "raça", por que ela corrompeu o que era a promessa magna do iluminismo: as perspectivas modernas de universalização da justiça e democracia. O fascismo, em sua visão, não é

um desvio daquele pensamento, mas uma atualização. Teria sido, então, a mais importante novidade na área política no século XX; em perfeita sintonia com as práticas das potências coloniais, em que o totalitarismo ungiu uma "raça", esta articula o conceito de nação, e tudo junto potencializa (e justifica) impulsos de exclusivismo e/ou domínio sobre outras "raças" e nações. Por isso o fascismo – o autor argumenta longa e convincentemente a favor de um sentido amplo do conceito – não foi vencido pela derrota do III Reich e a ocupação aliada da Alemanha, pelo justicamento de Mussolini, ou pela supressão, pelo menos ostensiva, de seus símbolos.

O leitor é levado a refletir sobre as formas como ele perdurou e incrustou-se no cotidiano das relações políticas e institucionais, e em ape-los ao consumismo de bens materiais tidos como indicativo de poder. A premência do aqui e agora, a amplitude, intensidade e virtualidade das comunicações e do conhecimento moldam a ilusão de consciência e suprimem a necessidade da política, que pode ser deixada em mãos de profissionais. Esses e outros aspectos alienantes tornam mais "fácil" levar a vida. Não é outro o sentido, em *Entre Campos* da primorosa discussão sobre a liminaridade da mídia – o triunfo da imagem, que mata a política – e da cultura de mercado e sua responsabilidade na composição do tempo presente.

Quero ressaltar algo mais vivo no capítulo final, e que pode ser especialmente útil na atualidade brasileira. É mais do que evidente que Gilroy tem uma postura teórica e política definida e afirmativa pelo abandono da "raça". Mesmo, porém, lançando-se à utopia, ele reconhece a necessidade de cautela perante as pressões da política concreta em relação aos prejuízos raciais:

Insisto sobre a necessidade de uma mudança fundamental de disposição com relação ao que se costumava chamar de "anti-racismo". O que se pede num espírito explicitamente utópico é que ele acabe com sua relação ambivalente com a idéia de "raça" no interesse de um vir a ser heterocultural, pós-antropológico e cosmopolita. ... [mas] não se trata absolutamente de fazer agora uma escolha para tentarmos esgotar e esquecer o que levou tanto tempo para lembrar, ou para simplesmente deixarmos de lado o passado e seus traumas. O reconhecimento dos sofrimentos passados e sua projeção em locais públicos de memória e comemoração oferecem uma importante alternativa étnica em relação à

busca de compensação financeira dentro de ordens jurídicas e fiscais de distintos Estados-Nação. (*Idem*, p. 391-392)

Se é pertinente tal cautela no contexto das nações superdesenvolvidas, ela é crucial entre nós, nação e sociedade “em desenvolvimento”, também, com o tratamento de sua questão racial. Por ora, tem sido esquecido o espetáculo das raças promovido pela intelectualidade brasileira europeizada e ávida por livrar-se de seus *outros*, nos finais do século XIX e início do século XX.¹¹ Políticas públicas como o incremento da imigração subsidiada (em pouco mais de 30 anos foram trazidos mais imigrantes europeus, que africanos em 300 anos de tráfico Atlântico) foram decisivas na resignificação do papel das “raças” que, pós-escravidão, emoldurou a identidade nacional brasileira e a “democracia racial”, seu mito de fundação. O avanço do anti-racismo no Brasil assusta mais aos segmentos de poder e à intelectualidade do que a perenidade do racismo. É fundamental que se realize um “jogo de cumpadres” entre o anti-racismo e o anti-anti-racismo no Brasil. Mas o “jogo duro” das relações de poder – a arena da política, que é onde, ao-fim-e-ao-cabo se decidem as questões sociais – dificilmente se amoldam às interpretações que são a glória (mas também uma limitação) dos livros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAIROS, L. *Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil*. *Afro-Ásia*, n. 17, 1996.
- COSTA, S. *Dois Atlânticos: Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006
- DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda editores, 1999
- FANON, F. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963
- _____. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Livraria Paisagem. s/data.
- FRY, P. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. *Revista USP*, N. 28, 1996.
- GILROY, P. *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*. São Paulo: Editora Annablume, 2007

¹¹ Ver SCHWARCZ, 1993

- _____. *O Atlântico Negro*. CEEA-UCAM/Editora 34. RJ. 2001
- GUERREIRO RAMOS, A. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- HANCHARD, M. *Orfeu e Poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: EdUERJ-UCAM, 2001.
- _____. Americanos, Brasileiros, e a cor da espécie humana: uma resposta a Peter Fry. *Revista da USP*, n. 31, 1996a.
- _____. Cinderela Negra? Raça e Esfera Pública no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 30, 1996
- _____. Política transnacional negra, antiimperialismo e etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loic Wacquant: exemplos de interpretação equivocada. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 1, 2002.
- _____. *Party/Politics: Horizons in Black Political Thought*. New York: Oxford University Press, 2006.
- LIPPI OLIVEIRA, L. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- SCHWARCZ, L. M. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SODRÉ, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora CODECRI, 1983.



Normas de publicação

Aceitamos ensaios *inéditos* que versem sobre as relações internacionais, a sociedade civil, os movimentos sociais e os novos temas da contemporaneidade.

Os créditos dos autores devem vir em forma de nota de rodapé e conter: titulação, função, instituição e e-mail pessoal.

Os artigos ou resenhas críticas devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, e não deverão exceder 30 laudas ou 6.000 palavras (fonte: Times New Roman, corpo 12, alinhamento justificado, entrelinha 1,5 e sem espaçamento entre parágrafos, à exceção das referências). Cada primeira linha de cada parágrafo deve ter um recuo de 1,5 cm a partir da margem esquerda. Palavras ou termos em língua estrangeira devem ser escritos em itálico.

Os artigos devem estar numerados, em algarismo arábico legível, localizado na margem inferior, alinhada à direita e posicionado a 2 cm da borda. O início da contagem das páginas se realiza a partir da falsa folha de rosto, porém a numeração impressa com o número correspondente só deve ser feita a partir da segunda página após o Sumário. As páginas de abertura de capítulos e partes da obra serão contadas, mas não numeradas.

Para questões de uniformização, solicita-se que os títulos dos artigos, capítulos ou subitens sejam escritos em caixa baixa. A caixa alta deve ser utilizada apenas em siglas, iniciais de frases e de nomes.

As citações de até 3 linhas serão inseridas no texto, e no interior de aspas duplas. A partir de 4 linhas, as citações devem vir num parágrafo isolado e com um recuo de 4 cm a direita. Quando houver uma transcrição dentro da outra, esta deverá ser indicada por aspas simples ('); quando houver supressão de parte de um texto transcrito far-se-á uso de reticências entre colchetes [...] Uma ênfase em trechos da citação deve ser indicada com a expressão "grifo nosso" ou "grifo do autor" entre parênteses, após a chamada da citação entre parênteses.

Para citações de mais de três linhas, resumo, notas de rodapé, legendas de ilustrações e tabelas, usar fonte corpo 10. Nas referências, utiliza-se entrelinha simples e depois, entre referências, espaço duplo. O espaçamento que precede e que sucede os títulos deve ser com dois espaços 1,5.

Os textos precisam estar acompanhados de resumo (até dez linhas) e descritores ou palavras-chave (até cinco), com respectivas versões em inglês, espanhol e francês.

Margens: 2 cm inferior; 2 cm superior; 2 cm lateral esquerda; 2 cm lateral direita.

As notas ao final do texto deverão ser numeradas e anteceder as referências bibliográficas completas, restringindo-se a comentários explicativos.

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. Exemplo: (Fernandes, 1972:51). As referências bibliográficas completas seguirão ao final do artigo, observando-se as regras da ABNT. As referências bibliográficas com o mesmo autor e mesma data de publicação devem ser diferenciadas por letras minúsculas, em ordem alfabética. Exemplo: (Fernandes, 1972a) (Fernandes, 1972b).

Recomenda-se, tanto quanto possível, O MESMO PADRÃO para abreviação de nomes e sobrenomes, usados na mesma lista de referências. Os nomes devem ser separados por ponto-e-vírgula, seguidos de espaço. Para o destaque dos títulos das obras pede-se, a fim de padronização, usar o itálico em vez de negrito.

As imagens devem vir incluídas no texto, além de serem encaminhadas em separado, no tipo de arquivo em que foram originalmente criadas e em alta resolução para impressão (300 dpi).

EXEMPLOS PARA REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS (conforme NBR 6023:2002 – Informação e Documentação – Referências – Elaboração)

Livros:

SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Capítulos de livros:

SANTOS, M. *Imposto e algodão: o caso de Moçambique*. In: *Trabalho Forçado Africano*. Porto: Campos das Letras, 2007. p.191-230.

Ensaio em obra com trabalhos de apenas um autor

JAGUARIBE, H. *Democracia e Governança*. In: _____. *Brasil, Mundo e Homem*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. p. 143-152.

Artigos em periódicos:

IANNI, O. Literatura e consciência. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 208-217, 1988.

Teses e dissertações:

MARTINS, A. M. As universidades como agentes da política pública. 1997. p.102 Tese (Doutorado em Administração e Supervisão Educacionais – Faculdade de Educação, Universidade Estadual Paulista, Ribeirão Preto, 1997.

Congressos:

DINIZ, E. M. Os resultados da Rio+10. In: *A CUPULA MUNDIAL SOBRE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL*, 1, 2002, Johannesburgo (África do Sul): Revista do Departamento de Geografia, USP Ribeirão Preto, 15, 2002. p.31-35.

Artigos de jornal:

RÓNAI, C. Cidadania em Retalhos. *O Globo*, Rio de Janeiro, p. 12, 8 de novembro de 2012.

Colaborações devem ser enviadas para:

Estudos Afro-Asiáticos
A/C Marcia Iara de Andrade
Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Praça Pio X, nº 7, 7º andar - Centro
20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil
E-mail: estudosafroasiaticos@iuperj.br
Tel.: 2516-7405 ramal 7453

CEAA 2011/1-2-3 ISSN 0101-546X ESTUDOS ANO 33 – JAN-DEZ – 2011/1-2-3 AFRO-ASIÁTICOS

ca da noção de raça **José Luis Petruccelli** Acerca da noção de raça **José Luis Petruccelli**
Jagem não-verbal e gênero: características peculiares da cultura japonesa **Fernanda N**
ursos da Capoeiragem: representações e contexto do capoeira como alteridade **Thiago**
Brasil, várias "capoeiras". Construindo e Afirmando as identidades **Lindinalvo Natividade**
dança de negros" a patrimônio cultural: algumas notas sobre a trajetória histórica de
ras no Sudão: uma reflexão sobre os conflitos na África contemporânea **Mauro Manzi**
ra Oriental: coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e re
peculum Muçulmano? Notas sobre a construção do muçulmano perfeito na obra de
the Nigerian video film industry became "Nollywood": naming, branding and the v
Jogo de Cumpadres" com o livro Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça