

ESTUDOS AFRO ASIÁTICOS

101

0101-546X | ANO 34 | JAN.ABR | 2012

ESTUDOS AFRO ASIÁTICOS 01

PARTICIPAM DESTA PUBLICAÇÃO

NANCI VALADARES DE CARVALHO
PEDRO ROSS LEAL
PAULO ANTÔNIO PEREIRA PINTO
AMAURY PORTO DE OLIVEIRA
CLAUDIA MAYORGA
LUCIANA SOUZA
PAULO SILVA JR.
LEDA MCÍNTYRE HALL
FRANCINE SAILLANT
EDUARDO ADILSON CAMILO PEREIRA

EDITORIAL | APUNTES SOBRE LA PARTICIPACIÓN DE CUBA EN LA LUCHA POR LA DEFINITIVA INDEPENDENCIA DE ANGOLA I CHINA NA DÉCADA DE 1980: ABERTURA PARA UM MUNDO DE "DESORDEM SOB OS CÉUS" I GOVERNANDO A CHINA: A QUINTA GERAÇÃO ASSUME O PODER I QUEM É O SUJEITO DA AÇÃO AFIRMATIVA? I A HISTORY OF INTERRACIAL MARRIAGE IN THE UNITED STATES: WHAT HAVE WE LEARNED? I A SHARING OF IMAGES: ACCOUNT OF A MUTUAL TRANSFORMATION I A CELEBRAÇÃO DA FESTA DE CORPUS CHRIST EM CABO VERDE E AS MOBILIZAÇÕES POLÍTICAS



UNIVERSIDADE
CANDIDO
MENDES



UNIVERSIDADE
CANDIDO
MENDES

Capa: Haroldo Paulino Santos
Revisão: Cristina Sá
Diagramação: Haroldo Paulino Santos
Produção Editorial: Gisele Moreira
Tiragem: 200 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. 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

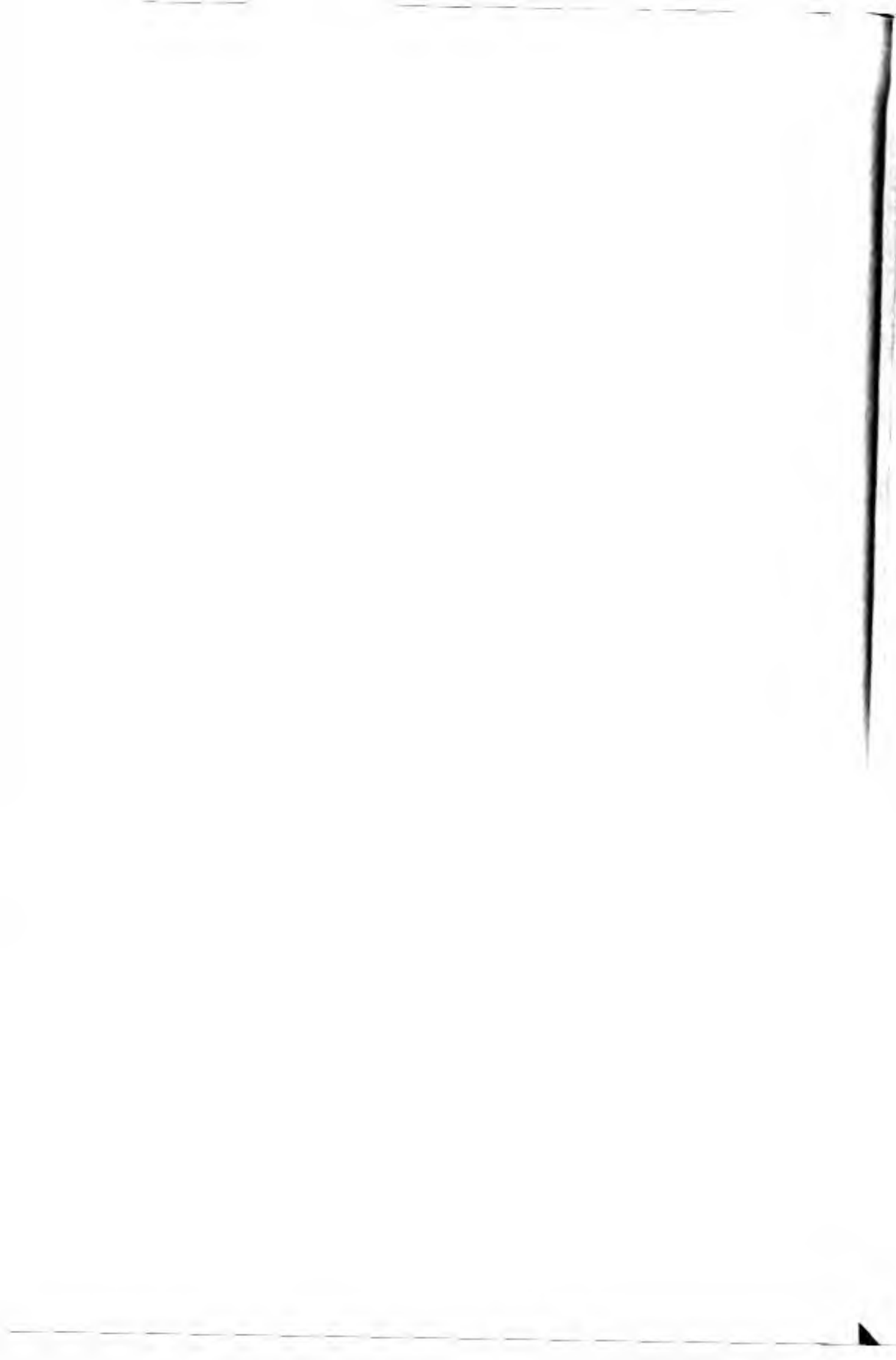
REITOR Candido Mendes
VICE-REITOR Luiz Fernando Mendes de Almeida
PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO José Carlos Oliveira dos Santos
PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA Maria Isabel Mendes de Almeida
PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO E PLANEJAMENTO Edson Nunes
PRÓ-REITOR COMUNITÁRIO Sergio Pereira da Silva
PRÓ-REITOR DE CONSOLIDAÇÃO E EXPANSÃO Alexandre Gazé
PRÓ-REITOR INSTITUCIONAL E CORPORATIVO André Mendes de Almeida

Instituto Universitário de Pesquisa - IUPERJ

DIRETOR Geraldo Tadeu Monteiro

Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA

COORDENAÇÃO Nanci Valadares de Carvalho



Estudos Afro-Asiáticos

Estudos Afro-Asiáticos é uma publicação quadrimestral do Centro de Pesquisas Afro-Asiáticas do Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro da Universidade Cândido Mendes vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Revista especializada nas questões globais, regionais, nacionais e locais da Ásia e da África, do ponto de vista da inserção desses continentes na história do mundo e seu impacto na formação das Américas e do Brasil.

Editora

Nanci Valadares (PhD/NYU/81)

Conselho Editorial

Alexandre Frigerio, Antônio Sergio Guimarães, Ademar Seabra Cruz, Beatriz Góes Dantas, Beluce Bellucci, Cactana Damasceno, Cândido Mendes, Carlos Hasenbalg, Carlos Moreira Henriques Serrano, Eduardo J. Barros, Edson Borges, Edward Telles, Elisa Larkin Nascimento, Fernando Rosa Ribeiro, Flavio dos Santos Gomes, Francisco Carlos Teixeira, George Reid Andrews, Giralda Seyferth, João José Reis, Jocélio Telles, Joel Rufino dos Santos, José Flávio Sombra Saraiva, José Jorge de Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Jorge Santiago, Júlio Braga, Kabengele Munanga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marcelo Bittencourt, Mariza Corrêa, Milton Guran, Olívia Gomes da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoguel, Reginaldo Prandi, Rita Laura Segato, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira, Rosana Heringuer, Severino Bezerra Cabral Filho, Tereza Cristina Nascimento Araújo e Wolfgang Döpke.

Consultores *Ad Hoc*

Alain Pascal Kaly (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro); Amauri Mendes Pereira (Universidade da Zona Oeste/RJ); Andreas Valentim (IUPERJ); Flavio Gomes (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Gilberto Rodrigues (Universidade Federal do ABC); Jonuel Gonçalves (Universidade Federal Fluminense); José Alexandre Hage (Universidade Federal de São Paulo); Julio Tavares (Universidade Federal Fluminense); Lucia Werneck Vianna (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Nilton Santos (Universidade Federal Fluminense); Paulino Cardoso (Universidade do Estado de Santa Catarina).

Revisão

João Marcelo Araújo

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Secretária Executiva: Marcia Iara de Andrade

Praça Pio X, nº 7 – sala 705

200-020 – Rio de Janeiro- RJ- Brasil

Tel.: 2516-7405 - ramal 7453

E-mail: estudosafroasiaticos@iuperj.br

Apoio:



Sumário

EDITORIAL

Nanci Valadares de Carvalho 9

Apuntes sobre la participación de Cuba en la lucha por
la definitiva independencia de Angola

Pedro Ross Leal 13

China na década de 1980: abertura para um mundo
de “desordem sob os céus”

Paulo Antônio Pereira Pinto 17

Governando a China: a quinta geração assume o poder

Amaury Porto de Oliveira 35

Quem é o sujeito da ação afirmativa?

Claudia Mayorga, Luciana Souza e Paulo Silva Jr. 57

A history of interracial marriage in the United States:
what have we learned?

Leda McIntyre Hall 81

A sharing of images: account of a mutual transformation

Francine Saillant 99

A celebração da festa de Corpus Christ em Cabo
Verde e as mobilizações políticas

Eduardo Adilson Camilo Pereira 127

<i>Normas de publicação</i>	149
Publication guidelines	153
Normes de publication	157
Normas de publicación	161

Editorial

Nanci Valadares de Carvalho*

A Revista “Estudos Afro-Asiáticos” retoma, em 2012, uma longa lista de publicações, já em andamento, que culminarão nos memoriais de 2013, quando se celebram os seus 35 anos de contínuo reconhecimento acadêmico nacional e internacional. A dinâmica dos “Estudos”, desde seu primeiro número, em 1978, estabelecia uma interação entre os africanistas de diversos países e os ecos do encontro radical da origem africana na medida dos movimentos da diáspora brasileira. O caminho percorrido da adoção de um território conflagrado nas lutas contra o colonialismo à luta emancipatória da população afro-brasileira, seguido, passo a passo, pelas capas coloridas dos números dos “Estudos”, indicava o desenvolvimento dos povos, como hoje envereda nas relações internacionais de solidariedade e cooperação.

O artigo introdutório desse número 2012:1, os “*Apuntes sobre la participación de Cuba en la lucha por la definitiva independencia de Angola*”, cujo autor, Pedro Ross Leal, político e homem público cubano, tendo sido Embaixador de Angola nos últimos seis anos, remete-nos ao século da libertação negra, na dimensão do avanço do racismo africânder sobre a Namíbia e a ambição da RAS de, desestabilizando Angola no intuito de tornar inviável o projeto nacional angolano, garantir a liderança regional. As operações militares, *Sceptic* em 1980, *Protea* e *Daisy*, em agosto e novembro de 1981, seguidas pelas operações *Mebos* e *Askari*, nos dois anos seguintes¹, encontraram a segunda resposta de Cuba desde a operação Carlota, nome da negra cubana que desafiou seus senhores no Século XIX, até a batalha de *Cuito Cuanavale*, ponto estratégico para o domínio BOER na África Austral, perdido inexoravelmente na batalha de 23 de março de 1987, abrindo-se o espaço para a independência da Namíbia em 1990. Nelson Mandela reconhece que: “a derrota do exército racista em *Cuito Cuanavale*

* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Chicago, Ph.D em Ciência Política pela Universidade de Nova York, Pós-Doutorado em Relações Internacionais pela Universidade de São Paulo, Professora Anistiada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professora Titular do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro da Universidade Cândido Mendes. Turner, W. J. *Continent Ablaze. The Insurgency Wars in Africa, 1960 to the Present*. Arms and Armour Press. 1998: 35-54.
¹ Turner, W. J. *Continent Ablaze. The Insurgency Wars in Africa, 1960 to the Present*. Arms and Armour Press. 1998: 35-54

(em Angola) serviu de inspiração ao povo combatente da África do Sul... *Cuito Cuanavale* foi a virada para a luta de libertação do meu continente e do meu povo do chicote do “apartheid”.²

Em um certo sentido, a luta contra o *apartheid* manifestou-se mundialmente como a defesa dos direitos humanos de toda a humanidade. Mandela logo presidiria no clamor de seus pares no exílio, cuja memória de Oliver Tambo soma-se à presença iluminadora de Desmond Tutu no momento em que o último estadista do século completa 95 anos num leito de hospital. Nascido na aristocracia *Xchosa* exerceu com desprendimento ímpar o poder de Estado, retirando-se para a militância humanitária que inspira o mundo inteiro.

Os “Estudos Afro-Asiáticos” dedica a sua primeira sessão às Relações Internacionais, retomando os exemplos de desenvolvimento contemporâneo e solidário entre os países do Sul, que se autorreconhecem nas novas experiências em direção a uma democracia global, fora do catecismo da Ciência Política Comparada, fundada na sinonímia entre liberalismo econômico e liberalismo político.

Dois Embaixadores brasileiros tratam da China. Paulo Pinto, que, como testemunha ocular, repensa a cena de partida da República Popular da China em direção à atual relevância internacional e encontra na transcendência ética da China antiga o veículo da projeção da China do presente e o Embaixador Amaury Porto de Oliveira, que descreve o sistema de mérito na escolha da classe dirigente chinesa, distanciando o requisito de um líder carismático pela construção de um sistema articulado de forças e influências que recria a legitimidade para o exercício do poder, apartando-se igualmente de uma definição ortodoxa de democracia e totalitarismo.

Em seguida, os “Estudos” estende a reflexão da diáspora brasileira às outras diásporas africanas no mundo. Assim, sob o prisma do símbolo de uma consciência vitoriosa sobre o racismo, todas as diásporas podem ser revisitadas.

Cabe citar os artigos exemplares de Leda Hall e Francine Saillant para esse número um de 2012. Acadêmica norte-americana, Leda Hall revisita a separação racial na formação social dos Estados Unidos, tocando na questão da criminalização do casamento inter-racial, cuja proximidade histórica não esconde o automatismo em que alguns estados ao sucumbirem aos novos hábitos antiapartheid, deixam-se esquecer de suas leis segregacionistas, sem jamais, no entanto, renegá-las.

² Discurso de Mandela em *Matanzas*, 26 de julho de 1991.

"A sharing of images: account of a mutual transformation", de Francine Saillant, talvez pelo prestígio internacional dessa antropóloga canadense, constitui-se no único artigo já publicado no estrangeiro, anteriormente, como resultado de uma extensa pesquisa sobre o papel do audiovisual na resubjetivação política do material simbólico, no caso o candomblé no Brasil. Além do valor intrínseco da narrativa, é oferecida também uma proposta metodológica significativa para apreensão do documento oral na manutenção da cultura original dos povos da diáspora.

Nesse contexto de valores consolidados e de revisão de direitos, insere-se a pesquisa empírica com os cotistas da UFMG de Claudia, Luciana e Paulo Roberto. Com eles, assim como com Leda Hall e Francine Saillant somos conduzidos à desalentadora reflexão de que, ainda que os números se apresentem como indicadores de uma igualdade, a percepção da assimetria racial se transfigura em novas reações. Surgem, como naturalização das atitudes, como numa caixa de pandora sempre reaberta.

A última sessão do conteúdo da Revista, aqui representada por uma apreensão do significado contemporâneo das festas de Cabo Verde, pretende indicar a inclusão dos temas relativos ao desenvolvimento local no período da globalização plural que estamos todos a construir. As políticas públicas que articulam Estados e sociedade civil, os processos de industrialização recém-inaugurados, as inovações tecnológicas e organizativas se propõem, nessa terceira parte da revista, como moeda de troca cultural, indispensável ao intercâmbio desejado entre os países emergentes.

Assim, a "Estudos Afro-Asiáticos" continua a sua missão de refletir o momento de tensão que permeia o movimento, em um compromisso ao mesmo tempo de continuidade e de mudança.



Apuntes sobre la participación de Cuba en la lucha por la definitiva independencia de Angola

Pedro Ross Leal*

La gran mayoría de los cronistas de la historia de América, coinciden en destacar la huella de África en todo nuestro continente, tristemente ligada desde sus orígenes al abominable negocio de la trata de esclavos africanos que fueron traídos para la ejecución de trabajo forzado, pero que se constituyó en uno de los elementos étnicos de base de una población que, inicialmente formada por europeos unidos a mujeres indias, se enriqueció con la aportación africana, y dieron lugar al Criollo actual, personaje de incuestionable importancia para el entendimiento y visión real de nuestro continente Americano.

Aquellos hombres, mujeres y niños, traídos como esclavos, sufrieron el rigor de la esclavitud, y al mismo tiempo nos legaron ritos, danzas, músicas, tradiciones, su nobleza y reciedumbre, su Amor a la Libertad, entre otras muchas virtudes, los cuales fundieron el crisol de nuestra nacionalidad mestiza, la del cubano y la cubana.

Más de un millón de esclavos africanos fueron traídos a Cuba encadenados, en las bodegas de los barcos y arrojados a los barracones (cárceles almacenes donde apenas podían ver la luz del sol y vivían en condiciones de hacinamiento total), y las más recientes investigaciones arrojan la cifra de 40 millones traídos a América.

En nuestras guerras por la independencia de la España colonial, hombres y mujeres que vinieron como esclavos, o ya libertos, se incorporaron a los ejércitos libertadores, contando con la realidad, que de cada diez soldados, siete eran de procedencia esclava de África, muchos de ellos llegaron

* Nació el 19 de octubre de 1939 en Santiago de Cuba. Maestro de la Enseñanza Primaria en La Sierra Maestra. Licenciado en Ciencias Sociales, Especialidad Económica. Estudios Socioculturales. Universidad de La Habana. Estudios Sobre Producción azucarera y Mecanización de La Caña. Perteneció al Comité Central del Partido Comunista de Cuba durante 32 años, hasta el recién 6to Congreso en el 2012. Miembro del Buró Político del partido desde 1990 hasta el 2012. Diputado a La Asamblea Nacional de 1986 hasta el 2012. Miembro del Consejo de Estado de La República de Cuba desde 1993 al 2012. Cumplió misión internacionalista en Angola de 1976 a 1979. Embajador de La República de Cuba en La República de Angola del 2007 al 2012. En el desempeño de sus funciones ha viajado a 46 países de Asia, América, África y Europa.

a alcanzar altos grados militares y perecieron junto a los criollos, algunos hijos de españoles y esclavos, en la lucha por la Libertad de Cuba.

Es desde esos tiempos remotos, en que los barcos negreros cruzaron el mar para traer a América, y a Cuba su cargamento humano procedente de toda África, incluida Angola, que se forjaron los profundos lazos de hermandad que existen entre Angola y Cuba, y que a pesar de las inmensas aguas del océano Atlántico, un imaginario puente que cruza el mar de orilla a orilla, permite que corazones hermanos de cubanos y angolanos, se alcen y se fundan en un fraternal abrazo, que rompe cualquier barrera geográfica, idiomática o social.

Varios siglos después, hace apenas 38 años, nuevos barcos, pero esta vez cargados de hombres de corazón puro y generoso, en gesto solidario y altruista, cruzaron nuevamente el mar, para luchar por la independencia de Angola, justo en el momento que los Estados Unidos trató de impedir la independencia que casi estaba lograda por los combatientes angolanos del MPLA (Movimiento para la Liberación de Angola), movilizandando las fuerzas interesadas en apoderarse del país, de los regímenes de Mobutu en Zaire, y del Apartheid en Sudáfrica, y a partir de que el MPLA, valoró la necesidad de la ayuda solidaria de Cuba, siendo solicitado por el Presidente Dr. Agostino Neto, la presencia de instructores, para el entrenamiento militar y la organización de los aguerridos combatientes angolanos.

En respuesta a ello, el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz, envió un contingente de 480 instructores de nuestras Fuerzas Armadas Revolucionarias, para formar 40 unidades de combate, necesarias para salvar la independencia alcanzada por el pueblo angolano, atacado brutalmente por tropas mercenarias, en la víspera de su independencia.

Tras el primer combate frente a las tropas élites sudafricanas, ante las bajas sufridas por angolanos y cubanos, se determinó el envío, de tropas de combates que fueron despedidas por el compañero Fidel, el 5 de diciembre de 1975, cuya misión se desarrolló por más de 15 años, bajo el nombre de la Operación Carlota¹, hasta marzo de 1991.

¹ La Operación Carlota, se llamó a la misión de envío de tropas de combatientes internacionalistas cubanos a Angola, el 5 de diciembre de 1975, coincidiendo con el Aniversario 132 de la rebelión de esclavos, encabezados por los esclavos Carlota y Eduardo en el ingenio azucarero Triunvirato, en Matanzas, Cuba. Los esclavos se lanzaron con sus machetes contra los mayores e incendiaron la vivienda, parte del ingenio y el batey, luego partieron hacia otros ingenios, cafetales y fincas y ganaderas y liberaron a los esclavos. Carlota fue apresada y asesinada por los esclavistas del ingenio San Rafael, sus extremidades fueron atadas a cuatro caballos, que tiraron en direcciones diferentes y desmembraron su cuerpo. Por ello como homenaje a esa mujer, símbolo de rebeldía, el alto mando de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Cuba, puso su nombre a la misión internacionalista que llevaron a cabo los internacionalistas cubanos en tierra angolana.

Miles de cubanos participaron de manera voluntaria en el esfuerzo conjunto de angolanos y cubanos por consolidar la independencia de Angola, y el 23 de marzo de 1988, tuvo lugar el último combate, la Batalla de Cuito Cuanavale, de conjunto con los embates asestados a las tropas enemigas sudafricanas en Tchiva Calueque, en los días finales de junio de ese mismo año, crearon las condiciones para obligar la retirada de las tropas enemigas de la ya entonces República Popular de Angola.

El 22 de diciembre de 1988, en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York, se produjo la firma de los Acuerdos de Paz, rubricados por Angola, Sudáfrica y Cuba, con lo cual se salvaguardaba, la integridad de Angola, y además se obtuvo la independencia de Namibia y el Fin del Apartheid.



China na década de 1980: abertura para um mundo de “desordem sob os céus”

Paulo Antônio Pereira Pinto*

RESUMO

O presente artigo registra a vivência do autor em Pequim, no início da década de 1980, quando a China iniciou seu processo de abertura. São analisados os prós e contras do período maoísta e examinados os princípios da reforma econômica na nova fase. Conclui-se que cabe procurar na origem do pensamento clássico chinês sobre a organização do “Império do Centro” instrumentos para interpretar a etapa atual e apontar possíveis riscos na forma de governança.

Palavras-chave: Maoísmo; Economia; Confucionismo; Revolução; China.

* * *

ABSTRACT

This article records the experience of the author in Beijing in the early 1980s, when China began its opening process. We analyzed the pros and cons of the Maoist period and examined the principles of the economic reform in the new phase. We concluded that is looking for the origin of the Chinese classical thought on the organization of the “Middle Kingdom”, tools to interpret the current phase and point out possible risks in the form of governance.

Keywords: Maoism; Economics; Confucianism; Revolution; China.

* * *

* Diplomata. Chefe do Escritório de Representação do Ministério das Relações Exteriores no Rio Grande do Sul. Serviu, anteriormente, como Embaixador em Baku, Azerbaijão, entre 2009 e 2012 e Consul-Geral em Mumbai, entre 2006 e 2009, e, a partir de 1982, durante vinte anos, na Ásia Oriental, sucessivamente, em Pequim, Kuala Lumpur, Cingapura, Manila e Taipé. E-mail: papinto2006@gmail.com

RÉSUMÉ

Le présent article enregistre l'expérience de l'auteur à Pékin, au début des années 1980, lorsque la Chine a commencé son processus d'ouverture. Nous analysons les avantages et les inconvénients de la période maoïste et examinons les principes de la réforme économique dans la nouvelle phase. Nous concluons qu'il faut rechercher, à l'origine de la pensée chinoise classique sur l'organisation de « l'Empire du Milieu », les outils pour interpréter l'étape en cours et souligner les risques possibles dans la forme de gouvernance.

Mots-clés: Maoïsme; Economie; Confucianisme; Révolution; Chine.

* * *

RESUMEN

El presente artículo registra la vivencia del autor en Pekín, al inicio de la década de 1980, cuando China inició su proceso de apertura. Se analizan los pros y los contras de la época maoísta y se examinan los principios de la reforma económica en la nueva etapa. Puede concluirse que vale la pena buscar en el origen del pensamiento clásico chino, sobre la organización del "Imperio del Centro", instrumentos que permitan interpretar la etapa actual y señalar los posibles riesgos en la forma de gobierno.

Palabras-clave: Maoísmo; Economía; Confucianismo; Revolución; China.



Introdução

A China é um tema estratégico e prioritário para a análise das atuais relações internacionais. Formulações de cenários mundiais futuros, portanto, devem incluir a variável chinesa em seu mapeamento de tendências e identificação de atores relevantes. A boa técnica desse tipo de exercício exige o estabelecimento de uma “cena de partida” que indique, em cada caso, o ponto de inflexão paradigmática na evolução histórica do país em estudo.

Nessa perspectiva, o início da década de 1980 é considerado um marco, na história recente das transformações ocorridas na China, quando se deu o processo de abertura do país após a turbulenta Revolução Cultural. Procura, a seguir, resgatar a experiência pessoal de ter servido na Embaixada

do Brasil em Pequim entre 1982 e 1985. O exercício de reflexão resulta, portanto, mais de conclusões derivadas da vivência do autor do que de trabalho de caráter acadêmico.

Parto da premissa de que cabe procurar na origem do pensamento clássico chinês sobre a organização do “Império do Centro” explicações que permitam melhor compreender e interpretar o atual período, bem como apontar possíveis riscos da presente forma de governança.

O artigo reflete a convicção de que, tanto no plano interno quanto no externo, podem-se detectar, na década de 1980, alterações vinculadas a condicionantes históricas da forma clássica de pensar chinesa, ainda capazes de influenciar o presente cenário da República Popular da China (RPC).

Acredito ser importante resgatar a lógica relativamente autônoma que, desde a emergência daquela nova “cena de partida”, ajuda no esforço de reflexão voltado para o que hoje se passa na República Popular da China. Por um lado, para o entendimento do presente, cabe abandonar raciocínios e equações elaborados a partir de modelos estranhos ao contexto cultural chinês. Por outro, conforme será exposto na conclusão, o atual modelo de governança seguido em Pequim começa a ser visto como exemplo a ser seguido por outras nações.

O início da modernização

No início da década de 1980, não era possível evitar certa tristeza decorrente do encerramento na China de uma era de convicção poética maioista. A partir de 1949, acreditara-se que, em benefício do interesse geral da sociedade, centenas de milhões de pessoas poderiam ser levadas a um patamar mais elevado do que o gerado pelo egoísmo individual.

A experiência chinesa de busca de uma sociedade igualitária encantara a muitos. Os países do Terceiro Mundo admiravam a combatividade e autossuficiência chinesas. Os economistas ocidentais registravam o pleno emprego no campo, e invejavam a disciplinada força chinesa de trabalho na indústria.

O exercício de observação diária e o aprendizado da realidade do país, no entanto, indicavam não haver na China, nas três décadas anteriores, tantos motivos de encantamento. Na verdade, perdurara o elitismo e a corrupção entre os dirigentes do partido e do governo. O lento progresso obtido na economia demonstrara não ser tão fácil desenvolver-se apenas

com os próprios recursos, sem a infusão de investimento, tecnologia ou ajuda externa.

Em suas relações internacionais, desde sua fundação em 1949, a República Popular havia mantido um vasto exército e milícias armadas, a par de desenvolver a bomba atômica. A China entrara em choque com a União Soviética e a Índia; experimentara fricções com o Japão, com respeito às Ilhas de *Senkaku*, e com o Vietnã, no que se refere às *Sprathys*. Não se tratava, portanto, de país totalmente “amante da paz”, a despeito do que se divulgava em Pequim aos visitantes estrangeiros.

No plano interno, à medida que se conhecia melhor a real situação chinesa, ficava, inclusive, diminuído o significado de ganhos outros, por exemplo, no registro do controle familiar. Isso porque havia sido enorme o custo, em termos de sofrimento humano, da proibição de casamentos antes dos 20 anos, e a obrigatoriedade de gerar apenas um filho por casal.

Não se quer negar, no entanto, as grandes conquistas do período maoísta, nem os feitos do povo chinês. Um país que na primeira metade do século XX fora devastado por guerras internas encontrava-se, no início da década de 1980, unificado, apesar das crises de liderança resultantes da Revolução Cultural e de sua superação.

Como era possível verificar, a China alimentava e vestia seu povo, e um esforço descomunal fora feito para construir represas, diques e sistemas de irrigação, bem como para alcançar a autossuficiência alimentar. Mas seria isso bastante? Tais conquistas teriam que ser vistas em perspectiva.

Mao Zedong, como base de sustentação da política de autossuficiência, transformara a “necessidade” em “virtude”. Em grande parte, a concretização da estratégia voltada para a autossuficiência era uma reação aos soviéticos terem cessado todo e qualquer auxílio a partir de 1960. Levaram consigo, convém lembrar, inclusive as matrizes de fábricas cujas instalações haviam sido iniciadas.

Diante disso, o Grande Timoneiro elaborou sua crença na “genialidade do povo chinês”. Doravante, tudo seria resolvido com a mobilização permanente das “massas”. Daí, surgiriam energias e talentos até então escondidos por um sistema social opressivo. Na década de 1960, ampla campanha nacional encorajava simples operários a fazerem sugestões sobre inovações tecnológicas. Exageros evidentes eram noticiados quanto ao aumento de produtividade resultante de soluções práticas obtidas nos canteiros de obras, nos campos agrícolas e por operadores de máquinas nas fábricas.

O viés anti-intelectualista e anticientífico das práticas maoistas chegou ao apogeu durante a Revolução Cultural, quando professores e alunos foram obrigados a se curvarem diante da “sabedoria das massas”. Postura semelhante foi adotada nas forças armadas chinesas, onde o conceito maoista de “guerra popular” partia da premissa de que “homens contavam mais do que máquinas”.

De acordo com essa perspectiva, centenas de milhares de soldados de infantaria com armamento obsoleto seriam capazes de derrotar o Exército soviético equipado com armas modernas. Mantinha-se, no entanto, a dissuasão nuclear, na medida em que a China não renunciava a sua própria bomba atômica.

Com a derrota do “bando dos quatro”, os dirigentes da República Popular desencadearam outra campanha, desta feita para condenar a viúva de Mao acusada, junto com seus “três cúmplices de Xangai”, pela maioria dos fracassos e fraquezas observados nos anos anteriores. Esse exercício de criminalização implicou notáveis exageros nas acusações. A mensagem, no entanto, era clara: os dirigentes haviam tomado consciência de que as políticas de autossuficiência, a recusa em aceitar ajuda externa e a negativa à aquisição de tecnologia estrangeira haviam reduzido as taxas de crescimento e estancado o progresso em quase todos os setores da economia.

A rejeição da ideologia passada - o maoísmo - foi feita por meio de pronunciamentos que gradativamente desautorizaram o tipo de autoritarismo vigente sob Mao Zedong, cuja memória, entretanto, continuava a ser reverenciada. Todas as honras eram prestadas ao fundador da República Popular, mas buscava-se trazer a figura de Mao a proporções humanas.

Começava o processo de definição do lugar de Mao Zedong na história como um grande líder revolucionário. Simultaneamente, teve reduzida sua estatura, ao ser considerado um estadista com menor sucesso em sua tentativa de administrar o país. A principal preocupação dos seus sucessores dizia respeito à eliminação dos dogmas maoistas, que passaram a ser vistos como impedimento à nova marcha da China em direção à modernização. A partir de 1978, essa reorientação foi feita sob o comando do principal responsável pelas alterações na condução das políticas econômica e social da China, o “Novo Timoneiro” e então Vice-Primeiro-Ministro Deng Xiao-Ping.

O julgamento público de Mao, no entanto, tinha dimensões restritas. Os erros cometidos no período de radicalização maoísta eram atribuídos a Lin Piao e ao “bando dos quatro”. Para o cidadão chinês, contudo, não deixava de ser problemático aceitar que toda a culpa fosse atribuída a um

traidor e a quatro radicais. Na prática, sob essa forma enviesada, os novos dirigentes em Pequim estavam admitindo que a “Grande Revolução Cultural Proletária” havia resultado em um enorme e custoso fracasso.

O próprio retorno de Deng Xian-Ping ao poder como Vice-Primeiro Ministro já significava rejeição eloquente a julgamentos emitidos por Mao, que, inclusive, havia dado seu apoio pessoal às duas quedas anteriores de Deng. Por outro lado, impossível ignorar que Mao tinha razão quanto ao diagnóstico sobre os males que atingiam a China. De acordo com seu ângulo de visão, o maior perigo para o país seria o retorno da estagnação imposta pela burocracia do partido e do estado. Suas soluções eram poéticas e imaginativas: uma série de campanhas para mobilizar os intelectuais – “O Movimento de Cem Flores”; a busca de um caminho mais curto para o Socialismo, “O Grande Salto Adiante”; e o estímulo à “discórdia criativa” entre a juventude do país e a burocracia estatal, “A Revolução Cultural”. Mao não obteve sucesso na criação do “homem socialista”. Aparentemente, pediu demais tanto dos chineses quanto, talvez, da natureza humana.

No final da década de 1970, no entanto, todo este processo desencadeado por Mao Zedong havia sido esquecido. Ficara provado que se esse pensamento em tese era uma boa estratégia para encorajar os trabalhadores a pensarem o aumento da produção com seus próprios meios, sua premissa ideológica era frágil. O fundamento dessa teoria, a ideia de que a sabedoria era apanágio dos trabalhadores, conduziu à adoção de medidas que se revelaram impraticáveis. Por exemplo, a utilização de máquinas antiquadas, seu uso em velocidade inadequada e o resultado: grande número de acidentes e resultados econômicos negativos.

Decorrido algum tempo, verificava-se que a produção de cereais estagnara. Não havia ocorrido progresso nos projetos de irrigação, nem no emprego de novos fertilizantes agrícolas. Enquanto isso, a população chinesa continuava a aumentar e o país seguia importando alimentos.

A mesma falta de melhoria se observava no setor industrial, onde prevalecera a orientação maoista de busca da autossuficiência e a rejeição à ideia de os chineses aprenderem da experiência de outros países. Tal postura levou, entre outros resultados negativos, à estagnação da produção anual de aço, ao lento progresso tecnológico, à preservação de fábricas antiquadas, ao uso de equipamentos, tecnologia e formas de administração superadas, ao emprego excessivo de mão de obra.

Com a morte de Mao Zedong e a derrubada do “Bando dos Quatro”, a China passou a enfrentar com clareza e determinação, a partir de

outro paradigma, seus inúmeros problemas e a tomar decisões voltadas para superá-los. Tempo de transição: o corpo do “Grande Timoneiro” fora colocado em mausoléu construído na Praça da Paz Celestial, no centro de Pequim, propositadamente quebrando a harmonia do logradouro. Mais tarde, na sequência do processo chinês de abertura ao exterior, para suprema heresia, uma lanchonete passou a vender *fast-food* americana nas vizinhanças do túmulo.

No entanto, não se tratava de abrir mão completamente do pensamento maoísta que ainda permeava em muito a “maneira de fazer as coisas” no país. Tanto assim que a obra “Sobre as Dez Grandes Relações”, publicada em 1956, continuava a ser citada. Nela, Mao elabora exercício de reflexão que um quarto de século depois, no momento da abertura externa do país, ainda era vista positivamente. Isso porque continha explicações que, submetidas à adequada hermenêutica, eram capazes de justificar a orientação a ser progressivamente adotada pelos novos dirigentes.

Havia sido abandonado, contudo, o fundamento da filosofia maoísta: o “conceito hegeliano” de que a unidade deve ser dividida em duas partes; que cada situação contém, em si mesma, contradições saudáveis; e que essas contradições são necessárias para a luta e o progresso. Chegava-se, assim, às noções de luta de classes contínua e de revolução permanente (LEW, 1981).

Segundo Mao, a China não deveria jamais cair na complacência da “unidade”, o que fundou a audácia poética do Grande Timoneiro ao desencadear a revolução contra seu próprio governo e o Partido Comunista. Passado o momento revolucionário-cultural proletário, o veredito da história será provavelmente que Mao, um dos maiores líderes revolucionários, mostrou-se, como governante, menos habilidoso, ao provocar, mediante uma segunda revolução repassada de utopia, graves perdas para o país. Sob nova liderança, para construir a modernização futura, Pequim voltaria às origens do pensamento chinês clássico, passando a adotar o modo de governança tradicional.

A busca do “caminho real”

No início da década de 1980, o sentimento dominante era o de que a morte havia “humanizado” Mao Zedong e “desmitificado” a China, que passava a reconhecer suas limitações no trato com os grandes problemas do país. Naquele momento, poucas pessoas continuariam a expressar uma opinião própria sobre o que a China deveria ser em oposição ao que a

China, pelo discurso dos seus dirigentes, passava a dizer que realmente era.

A nova visão, essencialmente de caráter pragmático, representava em termos concretos a recusa total das doutrinas que haviam dominado as políticas agrícola e industrial nos 20 anos anteriores. Todas as empresas públicas foram instruídas a gerar lucros – proposta impensável, na época precedente. Incentivos materiais passaram a substituir a pureza ideológica. A China conscientizou-se de que necessitava da tecnologia do Ocidente e, enquanto abandonava a política restritiva de “autossuficiência”, começava a buscar fontes de financiamento de longo prazo. Em outras palavras, ajuda, cooperação e recursos para financiar amplo espectro de compras: *know-how*, instalações industriais, navios, equipamento de transporte e material de emprego militar.

Nessa linha, no período em que o autor viveu naquele país – 1982 a 1985 –, as autoridades chinesas persistiam no esforço de implementar políticas pragmáticas, em última instância com vistas a se dissociar da teleologia marxista de construção de uma sociedade que se limitasse a fornecer “a cada um, de acordo com suas necessidades”. Buscar-se-ia, desde então, recompensar as pessoas de acordo com seu bom desempenho, sua produtividade, sua experiência, suas qualificações.

Esse novo paradigma viria a ser colocado em prática com a mecanização da agricultura, a modernização da indústria pesada e o reequipamento das forças armadas. Sempre que necessário e no contexto das disponibilidades orçamentárias, seriam comprados equipamentos e tecnologias do exterior, se indispensável como *turn-key*. Assim, foram adquiridas desde fábricas japonesas até aviões militares *Harrier*, passando por *off-shore oil expertise* proveniente dos EUA e da Europa.

Não se abandonava, contudo, o discurso adotado desde a fundação da República Popular, que atribuía a influências burguesas externas os crimes financeiros, a corrupção e os fenômenos sociais indesejáveis. Assim, enquanto implementava novas políticas econômicas de cunho liberal, Pequim efetuava sucessivos expurgos de elementos prejudiciais ao partido e governo, promovia o combate a infrações prontamente puníveis com julgamentos sumários e execuções públicas. O núcleo dirigente entendia ser então necessário atender aos “sentimentos puritanos” da ala conservadora no interior do PCC por meio do combate cerrado aos aspectos mais disfuncionais do processo de modernização.

Para os moradores de Pequim, naquele período era comum testemunhar – experiência que eu mesmo tive a infelicidade de compartilhar – a passa-

gem de caminhões militares pela avenida principal, carregados de condenados à morte que eram levados ao estádio onde seriam executados em grupos, cada qual com um tiro na nuca. Sabe-se que, em seguida, a família do “justiçado” recebia a conta pelo gasto governamental com a bala utilizada.

No entanto, observadores mais cuidadosos percebiam que a “correção ideológica” não era, naquele momento, a real prioridade dos dirigentes chineses. Tratava-se, sobretudo, de conter eventuais expectativas irrealistas de grande parte da população. Como decorrência da abertura do país para o exterior, parcela significativa do povo poderia imaginar possível rapidamente alcançar algo similar ao padrão de consumo vigente no Ocidente. A manutenção da disciplina, portanto, era essencial para preservar o ritmo lento de crescimento que o Partido Comunista decidira impor à dinâmica econômica e suas consequências sociais.

De todo modo, pouca dúvida havia quanto a que, no longo prazo, a motivação em obter lucros viria a prevalecer sobre a cultura burocrática marcada pela lentidão, ineficiência e corrupção. A instauração dessa realidade mercantil levou a que, ainda na década de 1990, fosse adotado o discurso legitimador da economia socialista de mercado.

O processo de transição radical para a economia socialista de mercado - que implicava mudança de valores sociais, afirmação da modernização cada vez mais acelerada e de todas as suas consequências diretas e indiretas - causava grandes incertezas. Mas havia condicionantes culturais, arraigados em milênios, que permitiam pensar e viver para esse acúmulo de mudanças. Segundo a concepção clássica chinesa, para ser estável, a sociedade necessitava do comando de um “timoneiro” confiável. Alguém, homem ou instituição, capaz de traçar projeto nacional viável, coerente com a densidade e riqueza da história chinesa.

A esse líder caberia garantir à população segurança, paz e governança eficiente. Em suma, assegurar uma moldura de governabilidade favorável ao progresso e à prosperidade do povo. Em reciprocidade, os governados lhe deveriam obediência e deveriam adequar-se aos atos de governo, tal “como o bambu que se curva ao vento”. Ou seja, ao governante justo é devido o total acatamento de sua autoridade.

Já no século IV a.C., ao reconhecer que o objetivo final da governabilidade era o contentamento e elevação moral do povo, Mencius¹ argumentava: apenas se o líder falhasse no cumprimento de seus deveres e obrigações, haveria justificativa para uma “revolução”.

¹ Mencius: 372-289 a.C. Foi o segundo maior filósofo chinês, após Confúcio. Teve reconhecida sua teoria sobre a natureza humana, segundo a qual todos os homens possuem bondade inata, que pode ser desenvolvida pela educação a autodisciplina ou desperdiçada por negligência ou influências negativas, mas nunca totalmente perdida.

Implícito nesse sistema de governo, a ideia central: um líder que não cumprisse sua missão - garantir a esperada moldura de governabilidade e tratar de maneira benevolente seu povo - teria prejudicado seu direito de exigir a lealdade dos governados. Segundo Mencius, sempre que pessoas chegam à posição de autoridade, existe a tendência de se tornarem corruptas, ao se deixarem dominar seja pelo anseio de glória, seja pela busca de ganhos pessoais. Fazia, então, clara distinção entre o exercício do poder, função da virtude do governante, e o emprego da força como forma de obter obediência.

Cabe lembrar que, desde o início da civilização chinesa nas margens do Rio Amarelo, há cerca de 4.000 anos, seus pensadores procuraram estabelecer um sistema de educação e ética dedicado a atingir o “*Tao*”² ou “Caminho do Meio”. Este seria, no interior do mundo social, reflexo do equilíbrio constitutivo da natureza, onde se equivalem o “*Yin*” e o “*Yang*”³.

Mais tarde, Confúcio e seus seguidores tentaram construir um ordenamento social que estabeleceria normas de conduta aos monarcas e aos súditos. Caberia aos dirigentes cumprir com suas responsabilidades perante seus súditos, ao mesmo tempo em que lhes imporiam o sentido da ordem das coisas, a noção dos seus deveres e obrigações como governados. Confúcio escreveu: “Quando um governante exerce o poder de forma correta, terá influência sobre as pessoas sem a necessidade de dar ordens. Quando o próprio governante não age de forma correta, suas ordens não terão valor” (CHAN, 1973).

O confucionismo também tem sido chamado de “a religião do *Li*”. “*Li*” representa a um só tempo o conjunto de condutas apropriadas e sua vinculação com a ordem social. Entre as qualidades essenciais do “Homem Superior”, a mais importante seria a “*Ren*”, vale dizer, a benevolência e a bondade. Assim, uma sociedade confucionista ensinaria ou a aceitação total do dirigente justo, ou sua rejeição completa. Não haveria espaço, nessa maneira de pensar política e sociedade, para o conceito liberal-ocidental de “oposição leal”.

Qualquer membro da oposição, ao reagir adequadamente às políticas estabelecidas pela autoridade no exercício do poder teria poucas opções: ou manifestar suas críticas, sendo imediatamente punido - dado que críticas não correspondem ao preceito de obediência incondicional; ou registrar

² Tao é um conceito elaborado na filosofia chinesa antiga. Significa “caminho”, ou, em certos contextos “doutrina” ou “princípios”. Pode também significar a verdadeira natureza do mundo.

³ Na filosofia chinesa, Yin e Yang são utilizados para descrever como forças, aparentemente opostas, podem estar interconectadas e serem interdependentes em diferentes aspectos da natureza, enquanto se revezam de modo cíclico.

seu protesto e, em seguida, punir a si mesmo pelo “delito da discórdia”, talvez cometendo suicídio; ou se retirar do convívio social, isolar-se como eremita, com a esperança de, ao se tornar referência para outros descontentes, criar um clima favorável para a derrubada da dinastia vigente e instauração de novos governantes.

Implícito em tal sistema encontrava-se o pressuposto de que o interesse pela estabilidade político-social deveria prevalecer sobre direitos individuais, em especial direitos políticos e civis, principalmente, o exercício da liberdade de expressar dissenso. Em suma, para o autor era sob a égide do tradicional “mandato celestial” que Deng conduzia o processo de abertura da China ao exterior, enquanto, no plano interno, quebrava os dogmas socialistas que haviam sido o cerne do processo de organização do país a partir de 1949. Um excursus: o autor teve a experiência de visitar, entre 1982 e 1985, algumas cidades costeiras que então vinham adotando o novo sistema de “responsabilidade coletiva”. Isto é, até então, os meios de produção, principalmente o fator terra, haviam sido “propriedade coletiva”. Tudo o que fosse produzido seria entregue ao “mercado público”. Em troca, os camponeses receberiam os bens, alimentos e serviços básicos para sua sobrevivência. O resultado era escassez, mas não miséria.

Foi-me, então, possível ouvir narrativas de que, durante o período da “Revolução Cultural”, cada pessoa receberia uma vestimenta, estilo “terno de Mao”, que deveria durar nove anos. Durante os três primeiros, o terno seria considerado roupa nova. Nos seguintes, roupa em bom estado. Nos finais, adequada. Decorridos nove anos, novo conjunto de calça, jaqueta e chapéu lhe seria entregue.

Com a nova prática, o sistema de “responsabilidade coletiva” – segundo o ensinado por membro de comunidade agrícola durante um almoço ao qual o autor compareceu ao visitar “fazenda modelo” em uma cidade costeira – tudo continuaria a pertencer à coletividade e entregue ao mercado público. Pequena faixa de terra, no entanto, poderia ser cultivada individualmente. Sua produção poderia ser vendida em separado. Tal ganho permitiria ao camponês comprar sua própria ferramenta. Caso sua produtividade continuasse a aumentar, assim como sua renda, seria possível adquirir, por exemplo, uma segunda enxada. Daí em diante, seria necessário contratar alguém para usar produtivamente a segunda enxada, o adquirido meio de produção. Introduz-se, assim, uma forma de relação capitalista, a exploração da força de trabalho de um indivíduo por outro. Perguntei, se este novo microempresário vier a comprar grande número de ferramentas, veículos de transporte, lojas – não haveria, afinal, a montagem de um mer-

cado no limite monopolista? Nesse ponto da conversa, o representante da polícia ideológica presente ao encontro interveio para declarar que o governo da República Popular da China garantiria a manutenção de relações de produção e organização de mercado socialistas. Fim de caso. Cessei as perguntas e retornei à degustação do saboroso peixe e de outras iguarias, igualmente simples, mas muitíssimo bem preparadas.

Assim, era um processo de reformas cuidadoso, sempre sob o controle do sistema ainda centralmente planejado, que vinha sendo introduzido na China na década de 1980. Sua implantação ocorria na agricultura e, em versões industriais, nas áreas urbanas. Criavam-se empréstimos bancários e ações de empresas, os lucros sendo distribuídos entre os operários. Pensava-se, então, na gradativa descentralização do planejamento econômico. A planificação continuaria a vigorar nas áreas de infraestrutura e na indústria pesada. Nos demais setores, haveria metas a alcançar, linhas gerais a obedecer. Fábricas se tornariam empresas independentes, os operários ganhando dividendos e gerentes decidindo, localmente, sobre insumos, matérias-primas, como e onde os produtos seriam vendidos, e a que preço.

A China buscava, dessa maneira, superar o “ponto de equilíbrio” estabelecido pelo princípio socialista segundo o qual “de cada um de acordo com suas habilidades e a cada um de acordo com suas necessidades”. O país deveria passar para novo paradigma, destinado a assegurar, na melhor tradição confucionista, a estabilidade social. Seria o sistema, contudo, que deveria explorar a ganância e o desejo por consumo que dormitavam na população.

Mao, nessa perspectiva, não teria sido um líder na tradição de Confúcio, pois – conforme descrito acima – não abraçou as normas ditadas pela “Li”, não adotou a conduta adequada à ordem social. Mao teria agido no estilo de um “Macaco Rei”, ou seja, liberara forças de “Luan” (desordem e rebelião) para mobilizar a população e se manter no poder. Nessa linha de interpretação, na essência do pensamento maoista se encontrava a rejeição à concepção confucionista de estabilidade. O progresso, para Mao, somente poderia ser obtido pela luta de classes permanente.

Nesse esquema de análise, Deng Xiaoping teria personificado o retorno da China à tradição confucionista, à ideia-força de que caberia ao líder benevolente buscar o caminho certo para a estabilidade, a segurança e o estabelecimento de forma de governança que favorecesse o progresso. Uma das maiores conquistas de Confúcio foi a criação de um sistema educacional e de seleção por exames, aberto a todos os letrados, que veio a consagrar a figura do “acadêmico” e a classe dos “mandarins”.

Durante o período maoísta, os “acadêmicos” foram considerados “parasitas”. Com a subida de Deng ao poder, o conhecimento voltou a ser valorizado. Tratava-se, com a superação da Revolução Cultural, de encorajar a educação, de incentivar especialistas, tecnocratas e gerentes com recompensas materiais, enquanto que se retornava aos valores tradicionais confucionistas.

A abertura para o exterior

Entre 1982 e 1985, quando o autor trabalhou na China, o cenário internacional era bipolar, centrado em Washington e Moscou. Segundo classificação adotada no Ocidente, o planeta era dividido em “Três Mundos”. Os países industrializados de economia de mercado foram incluídos no Primeiro Mundo; os de sistema econômico centralmente planejado participavam do Segundo; e os em desenvolvimento eram despachados para o Terceiro. Durante a fase maoísta, no entanto, os chineses tinham uma visão própria a respeito disso. O mundo estaria dividido em duas partes antagônicas – a metade que apoiava o bloco soviético, e a outra que a ele se opunha, incluindo a China. A política externa da China seguia esse esquema com rigidez. Assim, um pressuposto seria de que tudo que pudesse prejudicar os interesses de Moscou seria favorável a Pequim.

Sob a liderança de Deng Xiaoping, a postura chinesa tornou-se mais pragmática no plano externo, à concepção maoísta dos “Dois Mundos” sendo radicalmente modificada. Nesse contexto de transformação da visão chinesa do sistema internacional, o “último grande timoneiro do século XX” – como se referem a Deng alguns historiadores – passou a defender a teoria dos “Três Mundos” (HSIN, 1978).

Em discurso pronunciado na Assembleia Geral das Nações Unidas em 10/04/1974, Deng, então Vice-Primeiro Ministro, elaborara sobre o conceito, ao afirmar que:

No momento, a situação internacional é mais favorável aos países em desenvolvimento e aos povos do mundo. Mais e mais, a velha ordem sustentada pelo colonialismo, imperialismo e hegemonismo está sendo destruída e abalada em suas fundações. Relações internacionais estão mudando drasticamente. O mundo todo está em estado de turbulência e inquietação. A situação é a de “grande desordem sob o céu” como a descrevemos, nós os chineses. A “desordem” é a manifestação do agravamento das contradições básicas do mundo contemporâneo. É a aceleração da desintegração e

declínio da decadência de forças reacionárias e o estímulo do despertar e crescimento de novas forças populares.

Segundo Deng, na “grande desordem sob o céu” todas as forças políticas do mundo sofreram divisões drásticas e realinhamentos derivados de prolongados testes de força e conflitos. Grande número de países asiáticos, africanos e latino-americanos sucessivamente conseguiu a independência, e estavam desempenhando papel cada vez mais importante em assuntos internacionais. No momento em que pronunciou seu discurso, e como resultado da emergência do “sócio-imperialismo” (que delícia de termo para descrever a hegemonia soviética sobre seus “satélites”), o campo socialista, que existia desde a conclusão da Segunda Guerra Mundial, não mais perduraria.

O “último grande timoneiro” afirmava, ainda, que devido à lei do “desenvolvimento desigual do capitalismo”, o bloco imperialista ocidental também estava se desintegrando. A julgar pelas alterações nas relações internacionais, o mundo atual consiste de três partes, ou três mundos, que são tanto interconectados quanto contraditórios. Os Estados Unidos e a União Soviética formam o Primeiro Mundo. Os países em desenvolvimento na Ásia, África e América Latina integram o Terceiro Mundo. Os desenvolvidos – sejam os do mundo capitalista ou do socialista – formam o Segundo Mundo, esclarecia. De acordo com seu ponto de vista:

As duas superpotências, Estados Unidos e União Soviética, procuram em vão conquistar a hegemonia mundial. Cada um busca, ao seu estilo, trazer os países do Terceiro Mundo à sua esfera de influência, assim como aqueles que, mesmo desenvolvidos, não são capazes de se opor aos desígnios de Washington e Moscou.

Enquanto a liderança chinesa alterava seu discurso para justificar as mudanças no plano interno, nova topologia era aplicada no patamar externo. Pequim buscava, assim, explicar, a partir da cunhagem de novos conteúdos para os três mundos, sua inserção no cenário internacional. Em outras palavras, não mais caberia um mundo dividido em duas partes – a URSS sócio-imperialista de um lado, e o resto do mundo, incluindo a RPC, no outro. Era mais conveniente pensar a partir daquela outra divisão, que colocava a China, com suas práticas modernizantes internas, liderando um Terceiro Mundo em oposição à hegemonia de Washington e Moscou.

Cabe lembrar, a propósito, as razões da ruptura entre Pequim e Moscou na década de 1960. O cisma já existiria, de acordo com estudiosos do assunto, desde a década de 1930. Segundo consta, o Partido Comunista da União Soviética desejava controlar o PCC, em uma variante do exercício que fazia com partidos comunistas de outros países. Durante o período da Guerra Fria, os dirigentes soviéticos persistiram nesses esforços. Entre as preocupações russas, estavam: evitar a invasão de Taiwan e o desenvolvimento da bomba atômica chinesa. Moscou havia permanecido neutra durante a tensão na fronteira sino-indiana, em 1959.

Sempre de acordo com especialistas no assunto, as relações bilaterais foram realmente prejudicadas na década de 1960, quando Nikita Khushchev iniciou o processo de desestalinização da URSS, bem como a aproximação da URSS com o Ocidente. Isso porque, segundo a visão de Pequim, avanços tecnológicos como o lançamento do primeiro *sputnik* em 1957 indicavam o fortalecimento do mundo comunista. Segundo o linguajar da época, “o vento que vem do Leste prevalece sobre o que vem do Oeste”. Nesse contexto, seria importante para Mao que houvesse maior militância contra a parte ocidental do planeta, não o contrário, como estariam indicando as ações de Moscou.

Pequim demonstrara paciência com Moscou, uma vez que dependia do auxílio da URSS para levar avante a transição do país para o socialismo. Entre 1958 e 1960, no entanto, foram desencadeadas as desastrosas políticas do “Grande Salto para Frente” e os conselheiros russos, em uma demonstração do profundo descontentamento de Moscou, se retiraram.

Em suma, o cisma sino-soviético ocorreu “em nível ideológico, militar e econômico” pelas mesmas razões: para a liderança chinesa a conquista da autossuficiência e da independência era prioritária, em comparação com os benefícios a serem recebidos dos russos, os chineses na condição de parceiros menores. Vale lembrar que Mao fizera a revolução para livrar a China de mais de um século de domínio estrangeiro. Caso aceitasse a submissão à URSS estaria negando sua própria conquista.

Na década de 1960, agravaram-se as divergências. A China decidiu reabrir disputas fronteiriças, questões acertadas com a Rússia Imperial. Após mal sucedidas negociações, em 1964 a União Soviética iniciou processo de fortalecimento dos exércitos nas áreas mais próximas da RPC.

As relações entre os dois países permaneceram tensas, tanto que em 1969 chegou-se a pensar que a guerra entre ambos os países seria inevitável. Pequim e Moscou passavam de estado de hostilidade à ameaça de

confrontação. O “fator soviético”, portanto, passara a ocupar lugar dominante no pensamento maoísta quanto à forma de adequadamente inserir o país no sistema internacional. No que diz respeito a sua inserção internacional, em retrospectiva, pode-se defender haver sido melhor para os chineses terem se afastado dos russos. Caso contrário, possivelmente o país teria seguido o modelo soviético, transformando-se em potência fortemente industrializada e militarizada. Tornar-se-ia, em um cenário-limite, em mais um membro do Pacto de Varsóvia, condenado a seguir o caminho da falência da URSS ao término da Guerra Fria.

Possivelmente, na vigência desse cenário, não teriam ocorrido na China as reformas voltadas para a construção da economia socialista de mercado, hoje tão valorizadas. Tampouco as experiências chinesas de “democracia” nos níveis mais baixos de governo, que começam a servir de inspiração como modelo de governança para outras nações. Tais desenvolvimentos gerados no bojo da reforma pós-Mao, hoje, chegam a concorrer com sistemas ocidentais de organização político-econômica. Uma das vantagens atuais da RPC, nessa competição, segundo alguns autores, é que “os chineses não têm interesse em converter os ‘não chineses’ em chineses”.

No momento atual de “desordem sob o céu”, a China é vista cada vez mais como uma nave com rumo próprio e seguro. Sem precisar, contudo, de uma personalidade que exerça o papel de “Grande Timoneiro”. O Partido Comunista, na prática, desempenha esse papel de liderança. Seus métodos, conforme se procurou expor neste artigo, têm raízes culturais que remontam ao confucionismo e acumulam a experiência filtrada pela longa história dos esforços para bem administrar o imenso país. Servem, também, como ajuda para que se alcance melhor entendimento do complexo processo de modernização e abertura para o exterior iniciado na década de 1980, mas que ainda hoje informa o momento atual e a evolução provável da RPC.

Conclusão

A importância estratégica da emergência da China como grande potência econômica e militar, para alguns, a ameaçar no médio prazo a hegemonia de que desfrutaram os EUA desde o final da Guerra Fria, senão desde o término da II Guerra Mundial, é, hoje, fato incontestável, objeto do noticiário cotidiano da mídia globalizada.

Permanecem, contudo, incertezas críticas sobre se o futuro continuará a ser favorável à China. Interrogações sobre a continuidade e o sentido da ascensão chinesa elencam questões sobre a capacidade da elite dirigente de

manter o controle sobre a evolução de suas políticas interna e externa, de continuar a modelar a economia que chegou a nova etapa, com sabidos pontos de estrangulamento.

Na primeira parte deste estudo, procurou-se descrever as linhas gerais da fase pós-maoísta, encerrada no país a era de convicção poética instaurada sob a liderança de Mao. O segundo grande timoneiro, Deng Xiaoping, assumiu o leme da RPC e conduziu o país no rumo perseguido há milênios: o da busca da estabilidade social com a simultânea adoção de deveres recíprocos entre governantes e governados, de acordo com normas confucionistas.

Tudo isso pode parecer apenas lembranças, mas ocorreu faz apenas 30 anos. A história chinesa é marcada por ciclos que se sucedem em função de novas contradições. Por isso faz parte da tradição sempre buscar novos pontos de equilíbrio. O ocorrido na década de 1980 marcava o nascimento de nova cena de partida que estabeleceu as bases para o cenário atualmente em vigor na China.

Resta acompanhar a trajetória chinesa de modo a perceber se a elite dirigente e as massas saberão adaptar-se aos novos desafios que lhe serão impostos. Essa capacidade de adaptação dependerá de que o "Caminho Real" continue a favorecer os dirigentes. Caso assim ocorra, continuará a prevalecer, nas relações entre poder e sociedade as normas ditadas por "li" – em que condutas apropriadas e a ordem social se reforçam mutuamente. Com isso, serão evitados os riscos de "luan", o abrir-se da porta que libera as forças da desordem e da rebelião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAN, W. T. *Chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- HSIN, C. *Teng Hsiao-Ping, a political biography*. Hong Kong. Cosmos Books. Ltd.. 1978
- LEW, R. *Mao prend le pouvoir*. Bruxelas. Editions Complexe. 1981.
- TSETUNG, M. *Obras escolhidas*. Edições em Línguas Estrangeiras. Pequim. Edições do Povo. 1975.



Governando a China: a quinta geração assume o poder

Amaury Porto de Oliveira*

RESUMO

O presente artigo retrata a chegada da Quinta Geração ao poder do governo chinês por meio das eleições do Partido Comunista da China realizada em 8 de novembro de 2012. Esse evento ocorre a cada cinco anos, iniciado pelo Congresso Nacional do Partido Comunista da China (PCC), no qual são realizados seminários temáticos e reuniões regionais e um conclave para definir os nomes dos delegados que comporão o Comitê Central pelos próximos cinco anos.

Palavras-chave: China; Partido Comunista da China (PCC); eleição; Política Internacional.

* * *

ABSTRACT

This article depicts the arrival of the Fifth Generation of Chinese government to power through elections of the Communist Party of China held November 8, 2012. This event that occurs every five years, was launched by the National Congress of the Communist Party of China (CPC), among which thematic seminars and regional meetings are performed and a conclave to define the names of the delegates who will compose the Central Committee for the next five years.

Keywords: China; Communist Party of China (CPC); election; International Politics.

* Embaixador aposentado. Ao longo de 45 anos de carreira teve a oportunidade de especializar-se no acompanhamento dos problemas energéticos e tecnológicos, no contexto das relações internacionais. Foi embaixador em Cingapura de 1987 a 1990. É também membro do Instituto de Estudos Econômicos e Internacionais (IEEI), em São Paulo. Mantém-se ativo como conferencista e ensaísta nos assuntos asiáticos, com ênfase em China. E-mail: amauryoliveira@bol.com.br

* * *

RÉSUMÉ

Le présent article décrit l'arrivée au pouvoir de la Cinquième Génération de gouvernement chinois, par des élections du Parti Communiste de Chine organisées le 8 Novembre 2012. Cet événement se produit tous les cinq ans, initié par le Congrès National du Parti Communiste Chinois (PCC), au cours desquels ont lieu des séminaires thématiques, des réunions régionales et un conclave pour définir les noms des délégués qui composent le Comité Central pour les cinq prochaines années.

Mots-clés: Chine, le Parti communiste chinois (PCC); élection; politique internationale.

* * *

RESUMEN

El presente artículo retrata la llegada de la Quinta Generación al poder del gobierno chino, mediante las elecciones del Partido Comunista de China, realizada el 8 de noviembre de 2012. Este evento tiene lugar cada cinco años, iniciado por el Congreso Nacional del Partido Comunista de China (PCCh), abarca entre otras actividades, seminarios temáticos y reuniones regionales y un conclave para definir los nombres de los delegados que conformarán el Comité Central para el próximo período.

Palabras-clave: China; Partido Comunista de China (PCC); elección; Política Internacional.



Introdução

A 8 de novembro de 2012, instalou-se em Pequim o XVIII Congresso Nacional do Partido Comunista da China (PCC), evento que depois da morte de Mao Zedong passou a repetir-se com regularidade a cada cinco anos. A preparação dos Congressos começa com grande antecedência, mediante seminários temáticos e reuniões regionais, ao longo dos quais toma corpo a agenda do conclave e vão-se definindo os nomes dos delegados que a ele comparecerão. São cerca de 2 mil delegados, dentre os quais serão escolhidos 200 membros plenos e 150 suplentes do Comitê Central (CC),

o órgão máximo do partido, com mandato de cinco anos, e que se mantém em contínua ressonância com a evolução política e econômica do país, graças a uma renovação de cerca de cinquenta por cento dos seus integrantes, a cada Congresso.

Tão logo se encerra o Congresso, o novel CC realiza sua primeira reunião plenária para a eleição, dentre os seus quadros, a escolha dos 25 membros que comporão o Birô Político (BP). A existência desse BP é uma herança leninista e tem causado embaraços no funcionamento do partido, em virtude da dispersão da maioria dos membros por províncias interiores, onde eles obtêm uma autoridade local com tendência a manter independência diante das decisões do centro. Exemplo extremo foi o caso recente de Bo Xilai, membro do BP que se arvorou em reizinho do Município Autônomo de *Chungking* e, conforme as evidências, estava preparando sua entrada forçada no Comitê Permanente do Birô Político (CPBP), a fim de lançar-se a voos maiores. Esse CP é, para efeitos práticos, o centro do poder na República Popular da China (RPC). Compõem-no membros do BP que não vão para o interior, permanecendo em Pequim para cuidar do dia a dia da vida do país. Sua amplitude tem variado. Foi de cinco membros sob Deng Xiaoping, depois passou para sete, nove e de novo sete no momento. De todo modo, estão nele incluídos o Secretário Geral do PCC, que pode ou não acumular as funções de Presidente da República; o Primeiro Ministro, o chefe do Legislativo, isto é, a Assembleia Nacional Popular (ANP); e outros funcionários de ponta.

O CPBP tem a função especial de fornecer a face pública da “geração” no poder, na China. Trata-se aí de um tipo de governo, reconhecido por importantes sociólogos como Emile Durkheim e Karl Mannheim, que veio a institucionalizar-se na RPC por meio de soluções práticas que Deng Xiaoping, o supremo pragmático, foi sabendo encontrar para as necessidades da luta política. Já em 1980, quando mal começavam as reformas das “Quatro Modernizações”, Deng passou a preocupar-se com a formação das futuras lideranças do partido, dando início à seleção de dirigentes que fossem “mais revolucionários, mais jovens, mais instruídos e mais especializados”. Ele começou a falar de si mesmo e desses novos quadros como a “segunda geração”, em contraste com a “primeira geração” da era maoista. As reformas postas em marcha por Deng e suas rigorosas medidas de aprimoramento do partido e do governo provocaram resistência da parte da velha guarda do regime.

Dois quadros sucessivamente escolhidos por Deng para sucedê-lo na liderança suprema – Hu Yaobang e Zhao Ziyang – foram compelidos a deixar a cena política. As iniciativas do segundo, em particular, provocaram muita polêmica e contribuíram para os trágicos acontecimentos de *Tiananmen*, em maio de 1989. Zhao Ziyang foi destituído do seu posto de Secretário Geral do partido e, mais adiante, da condição de Primeiro Ministro. Tornou-se urgente a nomeação de um novo Secretário Geral, vindo a escolha a recair sobre Jiang Zemin, o secretário do partido em Xangai, que se destacara pela maneira firme, mas não sangrenta, de como soubera tomar sob controle manifestações populares, como as que haviam ocorrido em Pequim. Deng foi o responsável por essa escolha, e, determinado a não ver fracassar um terceiro candidato à sua sucessão, empenhou-se em dar maior substância à figura de Jiang Zemin, pondo em relevo a posição de “núcleo da Terceira Geração” de dirigentes que lhe caberia.

Deng estava aí atacando, de frente, uma das maiores deficiências dos partidos de inspiração leninista: a falta de normas processuais para a substituição da liderança suprema, quando fatalmente alcançada pela senilidade. A RPC é o único país do antigo bloco comunista que soube resolver, com um toque de democracia, este problema crucial. Em dois momentos, já se realizou sem choques abertos a passagem do bastão do governo: da Terceira para a Quarta Geração (no XVI Congresso Nacional do PCC, em 2002) e, agora, com a chegada da Quinta Geração. Na visão pragmática de Deng, coortes de dirigentes em uma certa faixa etária e grandemente coincidentes nos seus posicionamentos políticos vão suceder-se, em um encadeamento de gerações com atuação previsível de dez anos cada, presidindo ao desenvolvimento e à modernização da China. Normas estatutárias foram introduzidas para definir a duração de mandatos e os limites de idade para as diversas instâncias do partido e do governo, as quais vêm sendo satisfatoriamente obedecidas.

Enquanto forma de governo, a geração é reconhecidamente elitista, oligárquica. A China não foge à regra, mas seus dirigentes não provêm de alguma oligarquia rural ou militar. Eles saem do CC, a instituição-chave do regime, que, como mencionado, é instância em constante renovação, para ali continua a convergir a nata dos dois estamentos que fizeram e continuam a sustentar a Revolução Chinesa: o PCC e o Exército de Libertação Nacional (ELP). E já agora a vanguarda de outros estratos sociais como a robusta burocracia governamental, que funciona em paralelo e com influência crescente junto à estrutura organizacional do partido; as

universidades e instituições de ciência e tecnologia; e até, de alguns anos para cá, representantes do empresariado privado.

A consolidação da geração como a forma de governo da RPC coincidiu com a análise aprofundada a que se lançaram as instâncias superiores do PCC, no começo dos anos 1990, das razões do colapso da União Soviética. Uma das principais conclusões dessa análise foi a de que não havia melhor receita para a derrocada de um partido-Estado do que o regime que se deixava ossificar, preso a ideologia dogmática, com organizações partidárias adormecidas, economia estagnada e isolada do contexto mundial. O dinamismo que o modelo da geração, com sua rotatividade na direção suprema do partido e do Estado, introduzia na vida política, precipitava, ao contrário, reformas intrapartidárias e medidas de amplo alcance econômico e social, com o conseqüente fortalecimento da capacidade de governar do PCC. A propósito dessas reformas e medidas, vale citar o sinólogo americano David Shambaugh, conhecido analista da vida política da RPC:

A totalidade e eficácia das reformas refuta a imagem prevalente entre os jornalistas e estudiosos ocidentais da China (mesmo alguns baseados no interior do país), segundo os quais não houve qualquer reforma política na China, onde o sistema político permaneceria embotado e suscetível de sucumbir diante da marcha inevitável da democracia. Os analistas ocidentais tendem a não dar muita atenção às reformas que acontecem, porque elas são incrementais e ocorrem no âmbito de um partido único, com o objetivo de fortalecer o sistema, em vez de buscar sua substituição. (SHAMBAUGH, 2008, p. 2)

O Professor Hu Angang, da Universidade *Qinghua*, e um dos intelectuais mais influentes da RPC, põe em relevo diferença fundamental entre o movimento de reformas e abertura iniciado na China no final dos anos 1970, e as reformas tentadas na mesma época nos países do Leste Europeu, na União Soviética inclusive (AGANG, 2011). Nestes últimos, saltos bruscos foram ensaiados por facções “rebeldes”, no quadro de partidos monolíticos. Na China, os dirigentes trataram primeiro de criar consenso político em torno do que chamaram de “modelo de reforma pela emancipação das mentes”. Em junho de 1978, em uma reunião política organizada pelos militares, Deng Xiaoping conclamou formalmente a cúpula do regime a romper os grilhões mentais que vinham limitando a capacidade de inovação dos líderes. Ainda em 1978, Deng escreveu um artigo, que

ficou famoso como “O Discurso sobre a Prática”, no qual ele martelava a ideia de que a prática é o único critério da verdade. Não existem verdades reveladas. Nem na Bíblia, nem no Corão. Tampouco nos escritos de Marx, Engels, Lenin ou Mao Zedong. Cabe ao cidadão encontrar a verdade de cada momento, mediante análise criteriosa dos fatos. Esse artigo foi reproduzido em todos os grandes jornais do país, e serviu de base para um debate nacional de três anos.

O dinamismo criado pelo encadeamento das gerações vem aumentando, visivelmente, a capacidade de aprender dos dirigentes chineses, com o consequente fortalecimento da aptidão do PCC a governar. David Shambaugh destaca a maneira como têm sido intensificadas a adaptabilidade e a flexibilidade do partido. E Eric X. Li, em um artigo em *Foreign Affairs* (Jan/Fev 2013), vê nessa adaptabilidade, com a adição do sistema de meritocracia cada vez mais seguido, a garantia de que o PCC será capaz de enfrentar os desafios bem reais com que se defronta. A tese de que um regime de partido único é inerentemente incapaz de autocorrigir-se não corresponde ao registro histórico. Assevera Eric X. Li que nos seus 63 anos no poder o PCC demonstrou extraordinária adaptabilidade. Sem nunca perder de vista a meta da saúde econômica, soube sempre encontrar uma alternativa, se determinada política não funcionava. Isso ocorreu também no quadro institucional. Nos anos 1980 e 1990, limites de idade para o exercício dos altos cargos partidários foram sendo introduzidos com o objetivo de impedir que seus ocupantes acumulassem poder e perpetuassem seus mandatos. “Hoje, é quase impossível para os poucos dirigentes no topo da pirâmide estender sua permanência no poder.”

Um bom exemplo do efeito positivo da sucessão de gerações, com suas especificidades refletindo a evolução socioeconômica do país, é dado pela maneira como se mantém vivo o marxismo-leninismo na pregação ideológica do PCC. Para os críticos ocidentais, o marxismo-leninismo tornou-se totalmente irrelevante nas condições do século XXI, vindo mesmo a ser um embaraço no caminho da modernização da China. Não é isso, porém, o que pensa o PCC, que não abdica da sua história de partido comunista. O que o partido tem procurado fazer, desde o início das reformas de Deng Xiaoping, é ir adaptando a ideologia a decisões políticas tomadas com base em necessidades práticas não ideológicas. A marcha das gerações surgiu como meio ideal para esse exercício.

Na síntese magistral de David Shambaugh (2008), desde que Deng ensinou a captar a verdade nos fatos,

o PCC inverteu o papel da ideologia no processo político chinês. Antes, a relação entre ideologia e política era do tipo dedutivo. Ou seja, as políticas derivavam largamente de uma série de princípios ideológicos, que as justificavam. Deng e seus seguidores viraram isso de cabeça para baixo. A partir deles, a ideologia tornou-se um meio indutivo de dar validade a realidades empíricas. (...) A ideologia por certo não morreu, após as reformas de 1978, mas sua natureza e suas funções mudaram fundamentalmente.

Procurando não repetir os erros da União Soviética, que deixou a ideologia tornar-se estagnada, rígida, sem imaginação, ossificada e desligada da realidade, os chineses concluíram pela “necessidade de inventar novos conceitos”, amplamente fundamentados em princípios marxistas, ainda que tênues, mas presos de todo modo às condições locais. Em suma, ideologia “com características chinesas” (*op. cit.*:105). Ganha sentido, assim, a prática de o dirigente-líder de cada geração sintetizar sob um novo conceito teórico as inovações que ele vai sendo levado a introduzir, no comportamento do partido e na vida socioeconômica do país. Inovações que ampliam a base de apoio do regime, contradizendo o refrão ocidental de que o PCC só se sustenta, hoje, sobre os pilares do crescimento econômico e do nacionalismo.

Para concluir esta seção, vou tentar captar a marcha desses novos conceitos, vistos hoje na China como etapas na evolução do pensamento marxista. Em uma série de pronunciamentos feitos entre fevereiro de 2000 e julho de 2001, o então Secretário Geral e núcleo da Terceira Geração, Jiang Zemin, desenvolveu com o suporte de dois assessores, cientistas políticos egressos de universidades de Xangai, o conceito das “Três Representações”. O PCC, dizia-se, deixou de ser a vanguarda da classe operária.

A revolução comunista já fora feita, na China. As metas do PCC haviam mudado. Como consequência, em vez de organização empenhada em fazer a revolução proletária, tinha-se agora um partido desenvolvimentista, capaz de representar três novas realidades: (1) as forças produtivas avançadas da sociedade; (2) a vanguarda da cultura moderna chinesa; (3) os interesses da vasta maioria do povo. Por trás dessa enunciação escondia-se mudança radical na filosofia do PCC, com efeitos sobre a composição e a orientação do partido. Os dirigentes da Terceira Geração chegavam à verificação de que se tornara irrealista limitar o recrutamento de novos militantes a indivíduos de origem proletária. Era preciso abrir as fileiras do PCC a elementos de vanguarda, fossem intelectuais ou empresários. Em um discurso de maio de 2000, Jiang Zemin alertou o partido para o fato:

Nas novas condições históricas, devemos raciocinar e atuar com clareza no tocante, de um lado, à relação entre a emancipação e o desenvolvimento das forças produtivas sociais; e de outro lado, ao reajustamento e aprimoramento das relações de produção. Isso nos ajudará a reformar e reajustar conscientemente aquelas partes da superestrutura que tenham deixado de corresponder ao desenvolvimento da base econômica. (Grifo nosso)

Embora Jiang Zemin tenha posto ênfase, inicialmente, na questão do recrutamento de membros das forças produtivas avançadas, ele e seus assessores foram ampliando o alcance da nova representatividade do PCC, vindo a assimilar, sob o conceito, fenômenos como: a globalização, o avanço da ciência e da tecnologia, e a diversificação da sociedade chinesa. No relatório político apresentado ao XVI Congresso Nacional do PCC (2002), Jiang propôs a construção, na China, de uma “sociedade de bom conforto” (conceito confuciano). Os observadores ocidentais não parecem ter percebido todo o significado desse novo conceito, mas na China não faltou quem o distinguisse como a tomada de consciência de que se tornara recomendável mudar o modelo de desenvolvimento econômico em vigor, com seus grandes desequilíbrios entre o litoral e o interior: entre as zonas urbanas e o campo. Em termos ideológicos, o conceito podia ser visto como a rejeição do princípio ocidental da classe média como alicerce da democracia representativa. Analistas chineses puderam apresentar a visão de uma “sociedade do bom conforto” como mensagem, ao povo chinês e ao mundo, de que a RPC dispunha-se a definir seus próprios caminhos, oferecendo a todos a perspectiva de uma vida confortável.

Hu Jintao, o futuro líder da “Quarta Geração”, tornou-se, desde sua ascensão ao CPBP em 1992, um cultor ostensivo do conceito das “Três Representações”, mas sabendo sempre introduzir no discurso suas próprias interpretações. Em um simpósio em julho de 2003, já como Secretário Geral do PCC, Hu defendeu uma nova linha para a atuação do partido, pon-do ênfase nos aspectos das “Três Representações” que falavam do interesse do grande público e de um governo representativo das massas. Em um discurso na Escola Central do Partido, em 2005, Hu Jintao deu corpo à visão de uma “Sociedade Socialista Harmoniosa”, a qual, na sua descrição, deveria caracterizar-se como democrata, respeitosa da Lei, justa, sincera e franca; plena de vitalidade em harmonia, por fim, com a Humanidade e o Meio Ambiente. Ao longo do seu mandato, Hu Jintao elaborou essa versão mais rica do futuro chinês, tendo a “Sociedade Socialista Harmoniosa”

como o grande objetivo e o conceito da “Perspectiva Científica do Desenvolvimento” (inscrito na Constituição do PCC no XVII Congresso, ao lado das “Três Representações”) como a estratégia que permitirá chegar lá.

Radiografia da “quinta geração”

Na seção anterior, procurei explicar o que têm em vista os chineses, ao apresentarem ao mundo o seu governo definindo-o como uma “geração”. A ideia central é que o desenvolvimento futuro da China foi tomado em mãos pelo encadeamento de coortes de dirigentes, cada uma delas composta por indivíduos de certa faixa etária e com posicionamentos políticos convergentes, os quais se espalham pelas instâncias superiores do partido, das Forças Armadas, do governo, e cada vez mais, da cultura, da ciência e do grande empresariado. Cada coorte corresponde, grosso modo, a uma geração, no topo da qual se situa o colegiado que dirige o PCC e, por conquista revolucionária, o país. Os órgãos da Administração obedecem a um organograma próprio, que funciona em paralelo, mas vinculado de perto às instâncias do partido. A ANP, que se reúne uma vez por ano, no mês de março, referenda a cada cinco anos as escolhas de dirigentes feitas no fim do ano anterior, no Congresso Nacional do PCC: seu próprio presidente, ou Chefe do Legislativo; o Presidente da República; o Primeiro Ministro. Este último preside o Conselho de Estado: o Gabinete Ministerial. Os Ministros de Estado são, na China, governantes de terceiro escalão, essencialmente técnicos.

O colegiado no topo do PCC, anteriormente mencionado, é o CPBP, grupo de sete membros do Birô Político que permanece em Pequim para governar (por meio do seu Secretariado) o dia a dia da China. Nenhum desses sete foi eleito em algum tipo de eleição reconhecível nas democracias ocidentais. Mas tampouco saiu de alguma conjura palaciana. As carreiras desses dirigentes são plenamente reconstituíveis, e mostram a ascensão ao longo de décadas de jovens ambiciosos, que repetem com pertinácia a rota das “duas linhas” descrita por Mao Zedong. Para o fundador do PCC, um jovem que aspire chegar ao topo do partido deve dedicar-se, ao longo dos anos, à ótima implementação das tarefas de gerenciamento que lhe forem sendo incumbidas (primeira linha), sob supervisão e ajuda (segunda linha) de um ou mais padrinhos políticos, dirigentes mais experientes conhecidos como mentores, que avaliem e orientem as qualidades e oportunidades do pupilo. Com o máximo de objetividade, supõe-se, havendo no partido normas não escritas que coíbem o nepotismo puro e simples. Nosso jovem

ambicioso terá, assim, de ser feito um dia delegado ao Comitê Central; ser eleito e, eventualmente, reeleito membro; ascender ao Birô Político; e finalmente, ser escolhido para o Comitê Permanente. Poucos são os que cumprem todo esse itinerário a tempo de chegar ao topo ainda em idade válida.

Será interessante, a essa altura, descrever no essencial as carreiras dos dois dirigentes que, havendo sido confirmados no XVIII Congresso Nacional do PCC (novembro/2012) como integrantes do novo CPBP, foram nomeados na ANP de março/2013, Presidente da República e Primeiro Ministro. Respectivamente, Xi Jinping e Li Keqiang. A dupla de quem se espera a definição prática das realizações que caracterizarão o momento histórico da “Quinta Geração”. Para a carreira de Xi Jinping vou apoiar-me basicamente em duas fontes, acessíveis a qualquer um: (1) o livro *How China's Leaders Think*, de Robert Lawrence Kuhn (BUNNEL et HIGGITT, 2011), manancial de informações sobre os dirigentes da Terceira e da Quarta Gerações, do qual é possível extrair uma quase biografia de Xi Jinping; (2) o artigo de Jean-Pierre Cabestan (conhecido sinólogo francês) “*Xi Jinping est-il le dirigeant réformiste dont la Chine a besoin*” em *Perspectives Chinoises* (Nº 3/2012), revista publicada em Hong Kong. O semanário londrino *The Economist* tem também um longo artigo, “*The man who must change China*”, no número de 27/10/12. No seu estilo entre sarcástico e informativo, o semanário deu ênfase ao período entre 2002 a 2007, durante o qual Xi Jinping, então nos seus 50 anos, foi o Secretário do PCC na província de *Zhejiang*. Com 50 milhões de habitantes, *Zhejiang* é a província mais rica da China, e Xi Jinping teve lá mais de quatro anos de aprendizado no gerenciamento de uma economia de mercado moderna, ao mesmo tempo que dava um cuidado especial ao desenvolvimento da cidade serrana de *Xiajiang*, levando adiante projetos de modernização rural. Ele hoje é cultuado em *Xiajiang*.

Xi Jinping nasceu em junho de 1953, filho de Xi Zhongxun, um veterano da Revolução Comunista e que na época colaborava de perto com Chu En-lai. Nasceu, pois, bafejado pelas facilidades que cercam, na China, o que lá se diz “um príncipezinho”: residência no “condomínio fechado” de Zhongnanhai, onde vive a cúpula do regime; acesso a boas escolas, e coisas assim. Só que na China de Mao essa vantagem era relativa. Quando ele tinha 9 anos, seu pai foi fulminado, com antecipação sobre a Revolução Cultural, pela acusação de liderar um “grupo anti-partido”. Anos negros seguiram-se para a família. O pai foi posto na prisão, a mãe, enviada a um campo de trabalho; a escola de Jinping logo seria fechada, e, aos 14 anos,

ele seria mandado “reeducar-se” em uma aldeia atrasada. Sua biografia oficial afirma que nos seis anos em que lá permaneceu, soube conquistar a confiança e a admiração dos camponeses, ao mesmo tempo em que seguia estudando em silêncio, graças à pilha de livros que havia carregado para o exílio. A família Xi manteve-se de todo modo fiel ao PCC, e, no começo dos 1970, com a primeira reabilitação de Deng Xiaoping, puderam também recuperar-se. O pai só o fez plenamente em 1978, sendo nomeado, em 1979, Secretário do partido na província de *Guangdong*, onde teve papel de relevo na instalação das Zonas Econômicas Especiais de *Shenzhen* e *Zhuhai*. O jovem Jinping conseguiu ser aceito no PCC, em 1974, e matricular-se na Universidade *Qinghua*, em Pequim, formando-se em Engenharia Química.

Xi Zhongxun foi o primeiro e permanente “padrinho” do próprio filho. Após a formatura do mesmo, o pai conseguiu que fosse trabalhar no Escritório de Assuntos Gerais do Conselho de Estado, aproximando-o também de um antigo camarada seu, Geng Biao, na época Secretário Geral da Comissão Militar Central, instância ancilar à Secretaria Geral do PCC, detentora do Comando Geral das Forças Armadas. O jovem Jinping veio a ocupar, por uns quantos anos, funções no Exército, guardando desse tempo bons contatos no oficialato. Anos mais tarde, ele se casaria em segundas núpcias com Peng Liyuan, uma oficial de carreira, hoje General de Brigada, famosa em toda a China como cantora de árias patrióticas. Essa vertente da sua carreira terá contribuído para que, ao ser empossado Secretário Geral do PCC, no XVIII Congresso (novembro 2012), Xi Jinping tenha assumido imediatamente a chefia da CMC, posto que Hu Jintao levaria mais de dois anos para alcançar.

Em 1982, Xi Zhongxun entrou para o Birô Político e, certamente, influenciou na decisão estratégica do filho de deixar Pequim para encetar um longo circuito por postos provincianos. Inicialmente, na zona rural da província de *Hebei*, mas logo se transferindo para a província costeira de *Fujian*, que faz face a *Taiwan*, o que lhe permitiria desenvolver boas relações com empresários taiwaneses. Jinping permaneceria durante dezessete anos no *Fujian*, galgando postos na administração e no partido, até chegar a Governador da província, em 1999. Dois anos antes, aos 43 anos, ele havia sido eleito membro-suplente do Comitê Central do PCC. Foi nesse período que ele fez uma viagem de trabalho aos EUA (1985), hospedando-se durante algum tempo na casa de uma família de *Muscatine (Iowa)*. No mesmo período, arranjou tempo para levantar um Doutorado em Direito,

na Universidade *Qinghua*. Em 2002, Xi Jinping foi nomeado Secretário do partido na província vizinha de *Zhejiang*, notável por ter a maior concentração de empresas privadas entre as províncias do país. A carreira de Xi estava ganhando aceleração, e em março de 2007 ele era transferido para secretariar o partido em Xangai. Com isso, segundo uma regra não escrita aplicável aos quatro municípios autônomos de Pequim, Xangai, *Tianjin* e *Chungqing*, Xi tornara-se membro *ex-officio* do Birô Político. Sete meses mais tarde, no XVII Congresso Nacional do PCC, viria a nomeação plena para o BP e, em um golpe de teatro, sua entrada direta no CPBP.

Nesse mesmo Congresso (2007), no qual estava sendo reconfirmado o mandato da Quarta Geração, Li Keqiang também ascendeu ao CPBP, repetindo o notável *timing* da promoção de Xi Jinping. Xi Jinping estava com 54 anos e Li Keqiang com 52. A expectativa na cúpula do regime era que os dois estavam sendo preparados para liderar a Quinta Geração e gozariam, então, de amplos cinco anos para os retoques finais, na idade perfeita para cumprirem, a partir de 2012, o mandato de dez anos que os estava esperando. Em 2007 falou-se muito de que o Secretário-Geral Hu Jintao gostaria de passar o bastão a Li Keqiang, seu velho aliado da Liga da Juventude Comunista. Prevaleceu, no entanto, a escolha de Xi Jinping para pré-candidato à Secretaria-Geral, inclusive, segundo constou, após uma coleta de votos entre os membros do CPBP da Quarta Geração, conduzida pessoalmente pelo influente Zeng Qinghong. Li Keqiang teve de contentar-se com a segunda posição, de futuro Primeiro Ministro.

Diferentemente de Xi Jinping, Li Keqiang nasceu em berço modesto em 1953. Seu pai era um pequeno funcionário público na província interiorana de *Anhui*. Após o ginásio, foi arrastado pela Revolução Cultural e mandado servir numa brigada de trabalho de fazenda coletiva. Com o fim da Revolução Cultural pôde matricular-se na Universidade de Pequim, onde se formou em Direito (1982). Distinguiu-se na militância estudantil, na universidade inicialmente, mas chegando depois a posição de liderança na Liga da Juventude Comunista, como próximo colaborador de Hu Jintao, que se tornaria um de seus “padrinhos”. Em 1998, Hu foi nomeado para a Vice-Presidência da República e agenciou a designação de Li Xeqiang para Vice-Governador e logo Governador da província de *Henan*. Li estava com 43 anos, notabilizando-se na época como o mais jovem governador de província, detentor além do mais de um Doutorado (em Economia, pela Universidade de Pequim). A passagem de Li pelo *Henan* foi expressiva. Ele modernizou a agricultura da província, elevando-a a maior produtora de

grãos do país, e disciplinou também o fluxo da mão de obra rural excedentária para as regiões em industrialização. Em 2004, Li foi transferido do *Henan* para a província de *Liaoning*.

Essa transferência vinha marcada pela expectativa do “padrinho” Hu Jintao de ver Li Keqiang arredondar, com brilho, sua folha de serviços ao partido e ao Estado (primeira e segunda linhas na carreira de um dirigente chinês). A província de *Liaoning* compõe, com as de *Heilongjiang* e *Jilin*, o Nordeste da China. O grande reduto da indústria pesada da era de Mao, que se tornara problemático com as reformas econômicas de Deng Xiaoping e o enriquecimento da faixa costeira central. Em 2003, os líderes da Quarta Geração haviam lançado, sob o lema “Dar Nova Vida ao Nordeste”, um programa de reorganização da estrutura industrial da área, com ênfase na correção do desemprego e no aperfeiçoamento dos recursos humanos. Li foi chamado para levar adiante o programa no *Liaoning*. Ele correspondeu às expectativas, distribuindo seu trabalho em três frentes: a Baía de *Jinzhou*, no Sudoeste da província; a área central em torno da capital *Shenyang*; e a região portuária de *Dalian*, uma península sobre o Mar Amarelo. Na área central cabe destacar a recuperação da cidade de *Anshan*, outrora conhecida como “a capital do ferro e do aço”, que foi revitalizada graças a modernas aciarias. Contudo, a grande realização foi *Dalian*, em vias de tornar-se uma das mais florescentes metrópoles da China, grande centro de alta tecnologia e de moda. Em 2007, *Dalian* sediou a primeira das conferências anuais com empresários e autoridades dos quatro cantos do mundo, que são chamadas de “Davos do Verão”. Li Keqian estava acumulando credenciais para a ascensão ao CPBP.

O ingresso de Xi Jinping e Li Keqiang na segunda metade do mandato da Quarta Geração deu realismo à expressão usada anteriormente, mencionando “encadeamento das gerações”. Aparentemente, vai firmar-se a prática de receber na linha de frente da geração em curso elementos da geração seguinte, como elos de uma cadeia. Quando Deng Xiaoping coordenou a montagem da Terceira, colocou nela Hu Jintao, já destinado a chefiar a Quarta, e, quando em seguimento ao XVI Congresso do PCC (2002), cuidou-se de eleger os membros do CPBP da Quarta Geração, apenas Hu Jintao não foi substituído. Isto também aconteceu na renovação do CPBP, após o XVIII Congresso (2012): apenas Xi Jinping e Li Keqiang permaneceram inamovíveis. Nessa ordem de ideias, é interessante verificar que Xi e Li são também os únicos, na composição do novo CPBP, com idade para cumprir o mandato de dez anos dentro do limite etário em vigor (70 anos);

os outros cinco têm idades em torno de 65 anos, parecendo, assim, fadados a rodar no XIX Congresso, em 2017. Tudo faz crer que haverá, então, uma ampla renovação do CPBP, com o aproveitamento de candidatos preteridos em 2012. Isto é ainda mais expressivo com o aparecimento de quadros destinados a liderar a Sexta Geração.

A este último respeito, cabe trazer à colação um artigo de Leslie Hook, correspondente do *Financial Times*, de Londres (reproduzido pelo paulistano *Valor*, de 13/11/12), no qual o autor especula sobre nomes possíveis para essa Sexta Geração. Ele havia analisado as chances de cerca de 100 autoridades, atualmente com idades apropriadas para receberem mandatos no CPBP, na década entre 2022 e 2032, e que já exibem madureza suficiente para corresponderem às exigências dos cargos. Uma das características mais marcantes dessa coorte de dirigentes é o fato de terem formação acadêmica mais diversificada do que a das gerações anteriores, sendo, em sua maioria, formados na área das ciências exatas. Hook dá relevo a Zhou Qiang, advogado que administra a província de *Hubei*; Su Shulin, ex-presidente da estatal Sinopec, e atualmente governador da província de *Fujian*; Sun Zhengcai, cientista da área agrícola, com funções de liderança na província de *Jilin*. O grande destaque é dado, porém, a Hu Chunhua, de 49 anos, que em 2012 entrou para o Birô Político. Nascido em uma família pobre da província de *Hubei*, teve sua primeira oportunidade aos 16 anos, ao tornar-se a primeira pessoa do seu município a obter matrícula na Universidade de Pequim, onde conviveu com Li Keqiang, o atual Primeiro Ministro. Sua biografia oficial registra que ele precisou trabalhar, carregando entulho na construção de uma barragem, a fim de pagar pelos seus estudos. Formou-se em 1983, e recusou a possibilidade de um cargo em Pequim, optando pela escolha estratégica de partir para o interior. Aceitou uma posição na Liga da Juventude Comunista no Tibete, onde colaborou com Hu Jintao, que se tornou um “padrinho”. A partir de então sua carreira deslanchou no interior da Liga e nas administrações provinciais, levando-o a Governador da sua província natal de *Hebei* (2008). Hoje, Chunhua é o principal dirigente do partido na Mongólia Interior.

O “encadeamento das gerações” contribui, também, para a reconhecida eficiência dos altos dirigentes chineses. Li Keqiang, por exemplo, tornou-se vice do Primeiro Ministro Wen Jiabao, ao ingressar para os últimos cinco anos do mandato da Quarta Geração, tal como Wen Jiabao havia sido vice de Zhu Rongji (Terceira Geração), embora Wen ainda só fosse membro do BP, mas já cotado para suceder a Zhu Rongji. Dessa forma, vemos que

tanto Hu Jintao quanto Xi Jinping atuaram como Vice-Presidentes nas gerações anteriores às suas. O positivo nessa prática é o grande entrosamento que vai sendo construído entre incumbente e substituto, no topo do governo, de maneira a garantir a continuidade das tarefas.

Havendo apresentado, em traços rápidos, as trajetórias que trouxeram Xi Jinping e Li Keqiang à liderança da Quinta Geração, numa ascensão notável pelo *timing* que deu aos dois o tempo certo para um mandato de dez anos, parece cabível perguntar: por que foram as outras cinco vagas do CPBP preenchidas com dirigentes já em idade que mal lhes permitirá cumprir metade do dito mandato?

Como tela de fundo para uma resposta, tenha-se presente que o PCC, embora partido disciplinado e coerente no seu funcionamento, longe está de ser organização monolítica. Nele, coexistem complexas redes de personalidades envolvendo burocracia, geografia e interesses políticos e familiares, as quais foram, inconvenientemente, trazidas à tona na fase de preparação do XVIII Congresso pelo traumático episódio da demissão de Bo Xilai do Birô Político e da chefia do partido na Municipalidade Autônoma de *Chungking*. Isso exigiu de Xi Jinping um esforço especial pelo equilíbrio entre facções.

Isto dito, cabe salientar que não há reparos a fazer à capacidade dos cinco escolhidos em questão. Eles, apenas, estavam sendo alcançados por aquela eventualidade que eu registrei mais acima: o descompasso entre a marcha da carreira e o avanço da idade. O analista americano Stephen S. Roach comentou, em artigo de jornal, que os cinco trouxeram para o comando do país uma ampla gama de experiências e competências. Três deles, em especial – Yu Zhengsheng, Zhang Dejian e Zhang Gaoli – ocupavam altos cargos em três dos mais dinâmicos centros urbanos da China: Xangai, *Chungking* e *Tianjin*. Seu grande conhecimento dos problemas do binômio urbanização/desenvolvimento poderá mostrar-se valioso para a próxima etapa da modernização chinesa, a ser enfrentada com grande prioridade pela Quinta Geração: a absorção urbana de 300 milhões de camponeses. Um quarto dentre os escolhidos, Wang Qishan, muito respeitado nos meios financeiros internacionais, comandou bancos estatais chineses nos anos 1980 e 1990 e tornou-se muito popular entre os diplomatas acreditados em Pequim. Muitos achavam que ele estava mais talhado para o posto de Primeiro Ministro do que Li Keqiang, mas a sua idade não deixou. No novo CPBP, foi designado para liderar o esforço magno de combate à corrupção. Cabe ainda registrar que, em março de 2013, Zhang Dejian foi eleito Presidente da ANP, o Legislativo chinês.

O reequilíbrio de facções na composição final do CPBP da Quinta Geração implicou, é claro, a preterição de candidatos que pareciam seguros. O caso mais em vista foi o de Li Yuanchao, dono de uma folha de serviços impecável, cooptado para o Birô Político em 2007, e que nos últimos dois anos apareceu muito na imprensa chinesa, em conjunção com o nome de Xi Jinping, no desempenho de missões partidárias. Li Yuanchao notabilizou-se, no período 2002 a 2007, como promotor de reformas políticas moderadas na Província de *Jiangsu*, por ele então chefiada. Depois do ingresso no BP, foi nomeado para dirigir o poderoso Departamento de Organização do PCC. Ele nasceu em 1950, parecendo assim duvidoso que ainda possa entrar no CPBP, no Congresso do partido em 2017. De todo modo, ele não ficou inaproveitado. Na sessão de março da ANP, foi nomeado Vice-Presidente da República, funções que eram ocupadas na Quarta Geração por Xi Jinping, membro pleno do CPBP. Li Yuanchao atuará, então, como um oitavo membro, virtual, do CPBP da Quinta Geração.

Esse aproveitamento de Li Yuanchao confirma a ideia de que o CPBP é apenas a face pública da geração, conceito que tem um alcance muito maior. Sob ele se alinham quadros da Administração, das Forças Armadas, e crescentemente das Artes, da Ciência e do Empresariado, portadores de umas quantas características que distiguem a nova geração. Especialmente digna de nota foi a remodelação no comando das Forças Armadas, que acompanhou a passagem da Quarta para a Quinta Geração. Sete dos dez mais altos postos da Comissão Militar Central (CMC) tiveram seus ocupantes mudados. O comando foi agora ocupado por uma leva de oficiais nascidos em torno de 1950, vale dizer, nascidos depois da Revolução Comunista e vitimados pela Revolução Cultural. Muitos tiveram períodos de trabalho no campo, mas depois puderam seguir cursos superiores.

Mencione-se, para concluir, a remodelação do Conselho de Estado, o mais alto órgão executivo da Administração, com cerca de 150 membros e presidido pelo Primeiro Ministro. É responsável por temas relacionados a política externa, diplomacia, defesa nacional, economia, cultura e educação, cada um desses setores confiado a Ministros de Estado, no total de 27. O Conselho reúne-se várias vezes por ano, cabendo-lhe fiscalizar a aplicação das leis aprovadas pelo Legislativo. Merece relevo a saída do Ministro do Exterior da Quarta Geração, um ex-Embaixador em Washington, sem qualquer graduação política. Entrou Wang Yi, membro já reeleito do Comitê Central, também diplomata de carreira e ex-Embaixador no Japão.

Para onde vai a China?

Com a Quinta Geração havendo completado com amplitude sua instalação no poder, é lícito perguntar se a nova coorte exhibe as condições para levar adiante as reformas políticas e econômicas, de cuja imperiosidade não cessam de falar os próprios dirigentes. Em artigo para a *Foreign Affairs*, datado de 17/04/13, o sinólogo Evan A. Feigenbaum alinha uma série de argumentos que estão sendo brandidos por pessimistas de diverso jaez, prevendo o insucesso dos esforços chineses. Feigenbaum, no entanto, acautela esses pessimistas para o fato de que a China (o regime reinventado por Deng Xiaoping, vale dizer) tem sabido provocar surtos de reforma (como foi o caso sob o Primeiro Ministro Zhu Rongji), se condições favoráveis estão presentes. Ele acha que tais condições, entre as quais tem relevo a qualidade dos dirigentes no comando, estão reunidas nesse momento. Há realmente uma lição dos tempos modernos, segundo a qual a possibilidade de sustentar um crescimento de longo prazo depende, fundamentalmente, da aptidão de reformar-se do regime em causa. Como procurei mostrar na primeira seção, o encadeamento das “gerações” vem, precisamente, dando flexibilidade e adaptabilidade ao governo chinês.

Em 19 de março de 2013, cinco dias após ser empossado pela ANP como Presidente da RPC, Xi Jinping, Secretário-Geral do PCC, concedeu sua primeira entrevista à imprensa internacional. Foi um evento orquestrado minuciosamente, com perguntas submetidas de antemão, e limitado a cinco jornais, um de cada um dos cinco membros dos BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul). Xi Jinping estava a ponto de partir para sua primeira viagem ao exterior como Presidente. Essa viagem iniciou-se pela Rússia, em direção a Durban, na África do Sul, onde se realizaria a 5ª Reunião dos BRICS. O deslocamento seria também aproveitado para visitas a dois outros países africanos: um no Leste do Continente, a Tanzânia; outro no Oeste, o Congo. O jornal convidado para representar o Brasil na entrevista foi o *Valor Econômico*, de São Paulo, que enviou a Pequim a jornalista Cláudia Safatle. A íntegra da entrevista de Xi Jinping foi publicada em duas páginas inteiras do *Valor* (20/03/13), e Cláudia Safatle preparou uma análise dessa entrevista para o suplemento *EU&* (05/04/13).

Partirei desse material jornalístico para uma rápida apresentação das perspectivas que se abrem para a China no momento da chegada ao poder da Quinta Geração. Há um consenso em formação de que seu líder, Xi Jinping, é político pragmático e menos elusivo do que seu antecessor, Hu Jintao, o líder da Quarta Geração. Xi demonstrou isso na entrevista ao

equacionar com franqueza e realismo tanto a situação efetiva da China, quanto sua pretendida atuação no globo:

(1) Embora a economia da China já tenha chegado ao segundo lugar no mundo, é de salientar que o PIB per capita ainda seja bem inferior ao nível médio mundial. Há ainda um longo caminho a percorrer para a China transformar-se num país rico e forte. (2) O mundo está mudando e a China também está passando por mudanças, assim como o socialismo com características chinesas, que deve avançar conforme as mudanças das circunstâncias e condições. A China só terá dinamismo quando estiver, de forma consistente, adequada às mudanças mais recentes. Estamos dispostos a tirar proveito de todas as conquistas da civilização humana, mas não iremos simplesmente copiar e imitar o modelo de desenvolvimento de outros (...). Será seguindo o caminho escolhido pelo povo chinês, o caminho que corresponde às realidades da China, que poderemos alcançar o destino desejado. (SAFATLE, 2013)

A síntese preparada para o suplemento *EU&*, Cláudia Safatle destaca a preocupação da Quinta Geração com a criação de instituições. A linha diretriz será: sair de um Estado governado por pessoas para um Estado de direito governado pelas leis. Garantir, por exemplo, o direito de propriedade e o respeito aos contratos. A crise financeira global está precipitando, também, a transição da velha economia preponderantemente exportadora para um modelo de desenvolvimento sustentado na expansão do mercado interno. Desiderato que tornou desejável o abandono da perseguição de taxas de dois dígitos no crescimento do PIB, em favor de taxas mais moderadas, em torno de 7,5% anuais. Os dois principais dirigentes da Quinta Geração tiveram, ambos, experiência de trabalho em províncias de vanguarda na transição da economia centralmente planejada para as reformas em direção ao mercado e de abertura ao mercado internacional, lançadas por Deng Xiaoping. Estão preparados para dar continuidade às mudanças estruturais de longo prazo e dimensões gigantescas, que vão mudar a face da China.

O Professor Hu Angang, da Universidade *Qinghua*, de Pequim, estudou em livro (*China in 2020. A New Type of Superpower*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2011) a marcha da modernização chinesa. Dá ele destaque ao período 1980 a 2020, do qual mais de três quartos já foram cobertos e ao longo do qual vem a RPC acumulando conquistas em seis frentes especiais de trabalho: (1) Boa interação cultural com o resto

do mundo; (2) controle de um amplo território; (3) poderio econômico e financeiro; (4) infraestrutura material de primeira ordem a serviço de número crescente de cidadãos bem educados; (5) poderio militar apropriado para a defesa do país e apto a projetar influência para além das fronteiras; (6) sistema político capaz de mobilizar os recursos requeridos para a atuação global do país.

Esse excepcional progresso material da RPC causa espanto e/ou admiração mundo afora, preocupa e mesmo atemoriza uma parte da comunidade internacional. Daí que abundem análises e projeções de todo tipo, em torno do impacto e das perspectivas do crescimento chinês. É possível retirar de toda essa literatura duas indagações maiores: (1) Estará a China apta a adaptar-se à ordem mundial em mutação? (2) Estará o país hegemônico da atualidade, os EUA, disposto a conviver pacificamente com um polo alternativo de influência global?

O reatamento formal das relações diplomáticas da China com os EUA, a 1^a de janeiro de 1979, em desdobramento da guinada geopolítica representada pela visita, sete anos antes, de Richard Nixon a Mao Zedong, coincidiu com o início das reformas domésticas e abertura ao exterior, já sob Deng Xiaoping. A RPC começou a modernizar-se aceleradamente, absorvendo práticas e políticas dos EUA, do Ocidente em geral e da diáspora chinesa. Essa integração da China na ordem westfaliana montada pelos anglo-americanos contribuiu, conforme assinala o internacionalista americano Chas W. Freeman Jr. (2012), para pôr fim à Guerra Fria; globalizar o Capitalismo; e impulsionar o extraordinário desenvolvimento econômico da RPC. O relacionamento China/EUA, em particular, alcançou alto grau de cooperação. Dezenas de comissões intergovernamentais coordenaram o entendimento entre as duas administrações e facilitaram a cooperação entre empresas e indivíduos nos dois países. O comércio bilateral cresceu muito, as duas economias ganharam interdependência e intensificaram-se os laços humanos: 1 milhão e meio de turistas chineses terão visitado os EUA em 2012, em troca de 2 milhões de turistas americanos visitando a China. Mais de 200 mil chineses (inclusive a filha de Xi Jinping) estudam hoje em universidades americanas.

Pequim – assinala ainda Chas W. Freeman Jr. – tem cooperado abertamente com os EUA na contenção diplomática do programa nuclear da Coreia do Norte, na dissuasão das ambições nucleares do Irã e na problemática do Afeganistão. Tem-se mostrado menos entusiasmado com as intervenções americanas, de ordem “humanitária”, em países como a Líbia e a Síria.

Esse comportamento torna claro que a China não aceita as recentes tentativas ocidentais de alterar o sistema westfaliano, com a introdução de conceitos de soberania limitada, do tipo “intervenção humanitária” ou “responsabilidade por proteger”. A China enquadrou-se na velha ordem mundial arquitetada pelo Ocidente. Mas não se mostra disposta a aceitar que o Ocidente modifique essa ordem a seu talante. (FREEMAN JR., 2012, p. 15-16)

O que não quer dizer que a Quinta Geração tenha chegado disposta a afastar-se dos EUA.

O ano de 2010 fora marcado por um nítido antagonismo do Governo Obama para com o regime chinês, em reação – dizia-se – a onda crescente de nacionalismo, que estaria levando Pequim a “gestos e ações imprudentes, gratuitamente agressivos”, os quais vinham revelando uma China bem diferente daquela com que os EUA haviam se habituado a conviver no passado. Essa suposta arrogância chinesa serviu de tela de fundo para o chamado “pivô”, graças a qual os EUA transferiram o centro estratégico da sua presença militar na Ásia, do Sudoeste do Continente para a Ásia-Pacífico, reforçando suas alianças militares com o Japão e as Filipinas; iniciando negociações estratégicas com o Vietnã; posicionando belonaves de última geração em Cingapura; estacionando fuzileiros navais na Austrália; e procurando substituir-se à China no quadro da Associação das Nações do Sudeste Asiático (ANSEA).

Na verdade, a lógica do “pivô” deriva da autoassumida convicção dos EUA de serem potência residente na Ásia e da atribuição, à China, da pretensão de perfilar-se como adversário em paridade militar local. Os EUA não parecem dispostos, até agora pelo menos, a conviver com um novo polo de influência, mesmo que limitado à Ásia. Eles gostariam de ver a China adaptando-se às leis e normas internacionais, e mais precisamente, à versão americana delas como um outro Japão. Arrogam-se, assim, o direito a monitorar os avanços militares chineses, enfrentando a reiterada rejeição de tal direito pela China. A esse respeito, cabe recordar o episódio de 2003, quando um caça chinês interceptou aeronave espia americana, forçando-a a descer em base aérea na Ilha de *Hainan*, e a abordagem por patrulha naval chinesa, em março de 2009, do *USNS Impeccable*, que estava empenhado em “pesquisas hidrográficas” nas imediações de uma base de submarinos, na mesma Ilha de *Hainan*.

Em que pese aos atritos que têm daí resultado, a equipe de Xi Jinping mostra-se disposta a conversar com Washington. Tanto o novo Secretário

do Tesouro de Barack Obama, Jack Dew, quanto o novo Secretário de Estado, John Kerry, já foram recebidos em Pequim para conversas de alto nível. A revista *The Economist* (23/03/13) examinou a nova composição no topo da diplomacia chinesa, responsável por esse tipo de contatos. Nenhum dos 25 membros do novo Birô Político, com exceção do próprio Xi Jinping, tem experiência em relações internacionais, e o Secretário-Geral parece ter procedido às mudanças, registradas no final da segunda seção deste trabalho, com o propósito de reforçar sua capacidade de atuação. O antigo e calejado Ministro do Exterior, Yang Jiechi, foi promovido a Conselheiro de Estado e cooptado para servir como Assessor Sênior de Xi Jinping, enquanto a pasta do Exterior era confiada a Wang Yi, com experiência de três anos como Embaixador no Japão, mas que, sobretudo, detém maior peso político do que seu antecessor, como membro pleno do Comitê Central do PCC.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGANG, H. *China in 2020. A New Type of Superpower*. Washington. Brookings Institution Press, 2011.
- BUNNELL, T. HIGGITT, D. *Singapore Journal of Tropical Geography*. Southern Gate, Chichester, West Sussex. U. K. John Wiley & Sons, 2011.
- CABESTAN, J. P. Xi Jinping est-il le dirigeant réformiste don't la Chine a besoin. *Perspectives Chinoises* n. 3. Hong Kong. 2012.
- ECONOMIST, T. The man who must change China. *The Economist* 27/10/2012.
- FEIGENBAUM, E. A. *The rise of China's reformers? Foreign Affairs*. 17/04/2013.
- FREEMAN JR., C. W. *Interesting times: China, America, and the shifting balance of prestige*. Charlottesville: Just World Books, 2012.
- KUHN, R. L. How China's leaders think. In BUNNELL, T., HIGGITT, D. *Singapore Journal of Tropical Geography*. Southern Gate, Chichester, West Sussex. U. K. John Wiley & Sons, 2011.
- LI, E. X. The life of the party. *Foreign Affairs*. 2013.
- SAFATLE, C. Xi Jiping prevê reformas sem copiar modelos. *Valor Econômico*. 20/03/2013.

Amaury Porto de Oliveira

SHAMBAUGH, D. *China's Communist Party*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Quem é o sujeito da ação afirmativa?

Claudia Mayorga* Luciana Souza** Paulo Silva Jr.***

RESUMO

Propomos como tema desse artigo o debate atual acerca da democratização da universidade. Problematizamos, assim, quem é o sujeito da ação afirmativa a partir da implementação das políticas de democratização do ensino superior em um contexto no qual perspectivas economicistas reduzem a problemática a critérios que sobrevalorizam as dimensões econômicas ao excluir as dinâmicas da desigualdade racial. Utilizamos, como fonte, o relatório de seleção do Programa Conexões de Saberes da UFMG, que apresenta a análise pormenorizada dos critérios de seleção utilizados pela coordenação do programa em 2011. Por fim, apontamos que a inserção das dinâmicas de poder contingentes na constituição do mérito e lugares de privilégio na universidade reforça a necessidade de se diversificar a entrada de sujeitos historicamente ausentes desse espaço social para tencionar sua homogeneidade e contribuir para torná-la mais próxima das questões e dos problemas da sociedade brasileira.

Palavras-chave: ação afirmativa; sujeito; Conexões de Saberes; UFMG.

* * *

* Doutora em Psicologia Social pela Universidade Complutense de Madri/Espanha. Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Conexões de Saberes/Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: mayorga-claudia@gmail.com

** Mestre em Psicologia Social e bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atua em projetos de pesquisa e extensão universitária no campo de estudos sobre relações raciais, democratização da universidade e juventude. Atualmente é membro no núcleo de Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes na UFMG. E-mail: lusouza222@gmail.com

*** Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor de Psicologia do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. E-mail: paulosilva.junior@yahoo.com.br

ABSTRACT

We propose as theme of this work the current debate on the democratization of the university. We problematize who is the subject of affirmative action from the implementation of the policies of democratization of higher education in a context where economic prospects are used to reduce the problem to overstate the economic dimensions to delete the dynamics of racial inequality. We base this work on selection report of *Conexões de Saberes* Program at UFMG presenting a detailed analysis of the selection criteria used for the coordination of the program in 2011. Finally we point out that the inclusion of the dynamics of power contingent on the establishment of merit and privileged places at university reinforces the need to diversify the entry of subjects historically absent from this social space to its homogeneity and intends to contribute to make it closer the issues and problems of Brazilian society.

Keywords: affirmative action; subject; *Conexões de Saberes*; UFMG.

* * *

RÉSUMÉ

Nous proposons, comme thème de cet article, le débat actuel sur la démocratisation de l'université. Problématiser, alors qui est le sujet de l'action positive de la mise en œuvre des politiques de démocratisation de l'enseignement supérieur dans un contexte où les perspectives économistes réduisent la problématique à des critères qui surestiment les dimensions économiques en supprimant la dynamique de l'inégalité raciale. Nous avons utilisé comme source, le rapport de la sélection du Programme *Conexões e Saberes* [*Connexions et Savoirs*] de UFMG, qui présente une analyse détaillée des critères de sélection utilisés pour la coordination du programme en 2011. Enfin, nous soulignons que l'inclusion des dynamiques du pouvoir, comprises dans la mise en place du mérite et des lieux privilégiés à l'université, renforce la nécessité de diversifier l'entrée de sujets historiquement absents de cet espace social afin de tendre (tirer?) son homogénéité et de contribuer à rendre plus proche des questions et des problèmes de la société brésilienne.

Mots-clés: action positive, sujet; *Connexions est Savoirs*; UFMG.

* * *

RESUMEN

Proponemos como tema de este artículo, el actual debate sobre la democratización de la universidad. Cuestionamos, así, quien es el sujeto de la acción afirma-

tiva a partir de la implantación de las políticas de democratización de la enseñanza superior, en un contexto en el cual, las perspectivas economicistas reducen la problemática a criterios que sobrevaloran las dimensiones económicas, al excluir las dinámicas de la desigualdad racial. Utilizamos como fuente, el informe de selección del Programa Conexões de Saberes [*Programa Conexiones y Saberes*] de UFMG, que presenta el análisis detallado de los criterios de selección utilizados por la coordinación del programa en 2011. Por último, señalamos que la inclusión de las dinámicas de poder contingentes en la constitución del mérito y lugares privilegiados en la universidad, refuerza la necesidad de que sea diversificada la entrada de sujetos históricamente ausentes de esos espacios sociales, para que tansen su homogeneidad y contribuyan a tornarla más próxima de las cuestiones y de los problemas de la sociedad brasileña.

Palabras-clave: acción afirmativa; sujeto; Conexões de Saberes; UFMG.



Introdução

Vivemos um momento histórico em que o debate sobre as ações afirmativas, as cotas raciais e sociais e as suas implementações em diversas universidades públicas no Brasil a partir dos anos 1990 têm contribuído, não sem conflitos, para a politização dos olhares acerca das desigualdades em nossa sociedade e a visibilidade de problemas de grupos historicamente discriminados. A reivindicação pela democratização do acesso e da permanência de estudantes pertencentes a grupos sociais historicamente alheios desse espaço social tem exigido que repensemos: o que é a universidade e o que queremos que ela seja?

Compreendemos a universidade como uma instituição que expressa desigualdades da sociedade brasileira, produzindo e reproduzindo lógicas de subalternidade e exclusão, mas que apregoa também elementos para seu enfrentamento. Dessa forma, tomaremos como tema desse artigo o debate sobre democratização da universidade a partir da compreensão de que a hegemonia das perspectivas exclusivamente econômicas não é suficiente para compreender as desigualdades presentes nesse campo (SILVÉRIO, 2002). Necessitamos, assim, de um aprofundamento analítico e reflexivo acerca de outras dimensões: o racismo brasileiro e suas conexões com dis-

tintas dinâmicas de poder se coloca, dessa forma, como uma problemática a ser considerada.

Muitos estudos têm sido realizados para compreender a dinâmica da desigualdade racial brasileira, anunciada há tempos pelos movimentos sociais, bem como propostas educacionais e de intervenção que buscam contribuir para o seu enfrentamento. As desigualdades sociais e raciais apontadas por esses estudos são, portanto, ululantes: negros pobres apresentam “maior taxa de mortalidade infantil, menor esperança de vida, menor renda para maior jornada de trabalho, índice superior de desemprego, menor mobilidade social, média de anos de estudos inferior que os brancos” (ROSEMBERG, 2006:3). Tal desigualdade se torna ainda mais complexa quando as relações de gênero se articulam com essa realidade (CARNEIRO; SANTOS, 1985; CARNEIRO, 1995; HENRIQUES, 2002) e também com as questões da diversidade sexual (BORILLO, 2001; JUNQUEIRA, 2007) ¹.

Embora o reconhecimento gradativo das desigualdades raciais no Brasil esteja acontecendo, não há muito consenso sobre como devem ser enfrentadas. Nos polêmicos debates, por exemplo, sobre a quem deveriam atender as políticas de combate às desigualdades, o fator econômico aparece quase sempre como um consenso, o que reafirma a hegemonia da perspectiva economicistas. Já quando a questão racial é apontada como elemento a ser considerado nesse enfrentamento – mais ainda quando associada a questões de gênero e sexualidade – não encontramos tanto consenso assim, e os discursos da desigualdade econômica são novamente acionados na construção de posicionamento e explicações.

No Brasil a crença liberal que concebe a sociedade como um conjunto de *homo economicus* “intercambiáveis e fungíveis, com as mesmas disposições de comportamento e as mesmas capacidades de disciplina, auto-controle e auto-responsabilidade, as quais seriam encontradas em todas as classes” (SOUZA, 2006: 10) se institui como uma verdade natural, sem história, sem contexto, sem as marcas das dinâmicas das relações de poder. Assim, os problemas de negros e negras são recorrentemente compreendidos como problemas de privação econômica, atribuindo o enfrentamento dessas situações a vontade e esforço individuais – caberia ao Estado, uma ajuda mediante a ampliação das *oportunidades*, o que certamente, a nosso ver, consiste em postura reducionista em relação à problemática.

¹ A diversidade étnica é uma importante dimensão da sociedade brasileira e deve ser abordada quando analisamos as desigualdades sociais no país. Contudo, como o foco deste artigo é a implementação de um programa de ação afirmativa que atuou junto a jovens negros/as e de classes populares, a questão do acesso de indígenas à universidade pública não será abordada neste momento.

Nesse sentido, a proposição e a implementação de um programa e política de ação afirmativa, que colocam em discussão dimensões tão cristalizadas na universidade e na sociedade, não é um exercício que se dá sem conflitos e oposições. Identificamos que parte desses conflitos e oposições tem relação com um elemento que foi e é amplamente alvo de debate e ponto de partida fundamental para esse trabalho: a definição de quem é o sujeito da ação afirmativa. A partir desse problema, nos interessa historicizar a universidade e o *mérito* no qual essa instituição se sustenta, para desvelar que o que se apresenta como direito é muitas vezes a marca de lugares de privilégios. Consideramos que, quando se quer contribuir com a democratização da universidade, não se pode abrir mão da análise dos determinantes históricos, sociais e políticos que possibilitaram a delimitação de critérios específicos como definidores da *meritocracia* (MAYORGA; COSTA; CARDOSO, 2010).

A noção de *mérito* aparece fortemente atrelada a essa perspectiva e, segundo Paixão (2008), seria essa a noção que balizaria a construção das desigualdades sociais, já que a possibilidade de mudança social equivaleria à de mobilidade social, propiciada, a partir da perspectiva liberal, por esforços e investimentos culturais e econômicos nos indivíduos. A questão é que a ideia de mérito, apresentada como universal, é também historicamente contingente.

No caso do Brasil, faz-se importante trazer para o debate a problematização do que Chauí (2000) chamará de nosso mito fundador: a ideia de que nos formamos a partir do encontro amigável entre raças e culturas branca, negra, indígena, negando as marcas da violência e do extermínio que determinaram esse *encontro*. A mestiçagem é o dispositivo simbólico que consolida esse mito fundador e se constituiu como fundamento da ideologia racial elaborada na virada do século XIX para o século XX pela elite brasileira, ideologia caracterizada pelo ideário do branqueamento (MUNANGA, 2006).

A negação do conflito marca a nossa sociedade e a história que contamos dela, e sempre quando se quer trazer à tona elementos que tencionam esse *consenso*. O princípio da igualdade, objetivado em grande medida no nosso mito fundador, aparece como argumento de contraponto. O que não se explicita é que tal “igualdade” se constituiu a partir da negação e inferiorização de desigualdades raciais – desigualdades constitutivas de nossa sociedade colonial. No final do século XIX e início do século XX, momento marcado pela escravatura recém-abolida, a construção da nossa

nacionalidade e de um Brasil modernizado era alvo de debates entre os pensadores brasileiros, já que a diversidade racial era compreendida como problemática para a concretização desse projeto. Nina Rodrigues, Oliveira Viana, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Edgar Roquete Pinto, Gilberto Freyre e outros autores vão se debruçar na reflexão e na construção de uma identidade étnica única para o Brasil (MAYORGA; COSTA; CARDOSO, 2010). Tal esforço se justificava pela pluralidade racial instaurada em razão de o processo colonial representar uma ameaça e obstáculo para a construção que associava a modernização do país a ideais brancos (MUNANGA, 2006).

A discussão sobre democratização da universidade tem explicitado, mais uma vez, que esse encontro entre raças não se dá/deu de modo tão horizontal e amigável. Explicitar os problemas e as insuficiências dos ideais hegemônicos de democracia, igualdade e mérito que orientaram/orientam a própria universidade, para que se alcance a justiça e igualdade de fato, desvela os limites dos olhares monolíticos sobre nossa história. Devemos reconhecer que a história da universidade no Brasil se dá em consonância com um projeto de país, elaborado e colocado em prática com a ausência de muitas vozes e do não reconhecimento de direitos para determinados grupos.

No intuito de nos posicionarmos a respeito dessa questão, utilizaremos como estratégia metodológica o debate analítico dos critérios de seleção utilizados por nós, Coordenação do Programa Conexões de Saberes UFMG, no processo seletivo de bolsistas no ano de 2011. A partir dos instrumentos utilizados na seleção, a saber: inscrição contendo documentação, carta de intenções e formulário de inscrição; atividade escrita argumentativa sobre política de ação afirmativa e entrevista, foi desenvolvido um relatório descritivo sobre o processo seletivo. Nesse artigo, utilizamos esse relatório como fonte e entendemos que este se constitui como um material essencial a partir do qual é possível refletir sobre quem e quais grupos devem ser alvo prioritário das políticas de democratização do acesso e permanência no ensino superior.

Para percorrer esse caminho de análise, começamos por apresentar o Programa Conexões de Saberes, seguidamente da apresentação da análise pormenorizada dos critérios de seleção utilizados. Por fim, concluímos a discussão com reflexões que nos conduzem a compreensão dos dilemas que circulam a definição de quem é o sujeito da ação afirmativa.

Programa Conexões de Saberes na UFMG

O programa *Conexões de Saberes: diálogos entre universidade e comunidades populares* foi desenvolvido pelo Ministério da Educação, por intermédio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECAD/MEC – junto a Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) e em parceria com o Observatório de Favelas do Rio de Janeiro. O programa surge a partir da experiência da Rede Universitária de Espaços Populares (Ruep), ação formulada em 2002 pelo Observatório de Favelas, que consistiu na articulação de universitários oriundos de comunidades populares para avaliação de políticas públicas e formação de lideranças com perfil técnico para atuação em suas comunidades de origem.

O Conexões de Saberes surge em âmbito nacional como uma política do governo federal, em 2004, sendo implementado naquele ano como um projeto-piloto em cinco universidades: UFRJ, UFF, UFPE, UFPA e UFMG. Nos anos seguintes, o programa passou por constantes ampliações e chegou a ser implementado, em 2008, em um total de 33 universidades.

O programa buscou trabalhar com estudantes em suas instituições de ensino superior, destinando-lhes bolsas de apoio acadêmico que pudessem contribuir para a permanência em seus cursos de graduação. De modo geral, o programa teve como objetivos fortalecer o protagonismo de estudantes de origem popular em atividades acadêmicas voltadas para a elaboração de diagnósticos, proposições e avaliação de políticas de ações afirmativas de acesso e permanência nas universidades federais e possibilitar a inserção em atividades de ensino/pesquisa/extensão em comunidades populares e junto a outros grupos sociais excluídos, ampliando as relações entre a universidade e os moradores de espaços sociais diversos por meio da troca de saberes e fazeres entre esses territórios socioculturais.

Nesse sentido, o *Conexões de Saberes* na UFMG apresentou em sua estruturação o caráter de Ação Afirmativa, entendida aqui como:

Consistem em políticas públicas (e também privadas) voltadas à concretização do princípio constitucional da igualdade material e à neutralização dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional e de compleição física (e socioeconômica – acréscimo nosso). Impostas ou sugeridas pelo Estado, por seus entes vinculados e até mesmo por entidades puramente privadas, elas visam a combater não somente as manifestações flagrantes de discriminação, mas também a discriminação de fundo cultural, estrutural, enraizada na sociedade. (GOMES, 2001:6-7)

Desde a sua versão piloto em 2004 até 2012, a UFMG integrou o grupo de universidades que implementou o programa. Nos dois primeiros anos, o Programa Conexões de Saberes foi coordenado por professores da Faculdade de Educação, membros do Programa Ações Afirmativas na UFMG e Observatório da Juventude. A partir de 2007, passou a ser coordenado por professora do Núcleo de Psicologia Política na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Em novembro de 2010, foi lançado um edital de seleção de bolsistas, para o Programa Conexões de Saberes, com a seguinte proposta de trabalho para o ano de 2011: mediante atividades acadêmicas de ensino, pesquisa e extensão, buscou-se promover o fortalecimento da participação de estudantes negros de origem popular da UFMG na implementação de uma discussão continuada acerca dos processos de democratização da universidade, estimulando a criação de condições objetivas que contribuíssem para a permanência com qualidade desses/as estudantes nos cursos em que estavam inseridos a partir de três frentes prioritárias de trabalho: (1) análise das inclusões e exclusões no contexto da UFMG; (2) aproximação da universidade com comunidades populares com objetivo de construção coletiva de aspectos da história e memória dessas comunidades; (3) fomento junto a jovens lideranças comunitárias do fortalecimento e construção de redes de informação e comunicação.

O edital de seleção de bolsistas foi disponibilizado no *site* oficial do programa e enviado diretamente para o e-mail de todos os estudantes que recebiam algum tipo de benefício da fundação de apoio estudantil vinculada à universidade – Fundação Mendes Pimentel (FUMP). Para se inscreverem no processo seletivo os candidatos deveriam atender aos seguintes critérios²:

- Estar matriculado/a em curso de graduação da UFMG entre o 2º e o 5º período (preferencialmente).
- Declarar-se negro ou pardo (segundo critérios do IBGE).
- Ser classificado/a socioeconomicamente pela FUMP nos níveis 1 ou 2.
- Ter disponibilidade de 20 horas semanais.

² Os critérios foram construídos pelos coordenadores dos programas nas IFES e sistematizados no Termo de Referência do Programa Conexões de Saberes (2007) e foram tomados como orientadores fundamentais para o Programa Conexões em âmbito nacional. Coube a cada programa, a partir de suas especificidades locais, utilizar, apropriar-se e justificar tais critérios a partir dos diálogos com as diversas instâncias da universidade, com as comunidades e movimentos sociais com quem dialogavam e, sobretudo, com o quadro de desigualdade de acesso presente em cada universidade. Dessa maneira, cabia a cada equipe local do Programa Conexões a apropriação desses critérios e não a simples e irrefletida aplicação deles.

Como critérios complementares para a seleção dos bolsistas seriam levados em consideração a paridade de gênero e a trajetória de participação social e política dos candidatos inscritos.

Diante do desafio de definir quem deve ser o sujeito da ação afirmativa, apresentamos, a seguir, algumas reflexões oriundas da última seleção de bolsistas realizada, destacando que, ao longo dos anos de implementação do Programa na UFMG, buscamos construir uma posição (crítica/reflexiva) em relação à questão-guia desse texto, no intuito de poder contribuir com o debate sobre a democratização do acesso e permanência ao ensino superior no Brasil.

Critérios para a compreensão do sujeito da ação afirmativa

Critério cor/raça

A categoria raça como elemento presente nas hierarquizações sociais brasileiras ainda é um dado visto com desconfiança. A aceitação pública do racismo no Brasil é historicamente marcada por dissensos e disputas acerca do real potencial da raça como um elemento que organiza nossas relações, sobretudo no estabelecimento de privilégios e desigualdades. Reservadas as especificidades dos dissensos sobre o racismo brasileiro, tais embates sobre o conceito de raça também são alvo de disputa na elaboração teórica e política da origem de tal classificação na hierarquização da diversidade humana e no estabelecimento do início das práticas racistas. Dessa forma, tais temas encerram pouca unanimidade nos posicionamentos entre historiadores, antropólogos, sociólogos e outros pesquisadores envolvidos na discussão (MUNANGA, 2006). Diversos acontecimentos são, então, considerados como ponto de partida para a classificação da espécie humana em distintas raças: episódios bíblicos que levaram ao amaldiçoamento dos negros; fenômenos acontecidos na antiguidade clássica, entre gregos e romanos; e a divisão da espécie humana em raças superiores e inferiores, levando-se em consideração as diferenças somáticas, realizada no século XVIII pelos cientistas naturalistas e iluministas. Possivelmente, a versão mais compartilhada, atualmente, é a que aponta a utilização da cor da pele como elemento diferenciador das raças humanas a partir do século XVIII. A classificação racial proposta por Blumenbach, que associava cor da pele e região geográfica de origem, era dividida em cinco tipos: branca ou caucasiana; negra ou etiópica; amarela ou mongol; parda ou malaia; e vermelha ou americana (ROCHA; ROSEMBERG, 2007). Tal classificação, fundamentada na cor da pele, foi base da racialização em diversos países,

inclusive no Brasil, sofrendo distintas apropriações e passando a não significar exclusivamente cor/tonalidades ou matizes da pele. O estabelecimento dessa categoria aplicada à realidade humana partiu de critérios artificiais que significaram a racialização da humanidade a partir da naturalização de qualidades morais, psicológicas, culturais e intelectuais, lidas por meio de uma relação intrínseca com os aspectos biológicos determinantes do fenótipo negro (GUIMARÃES 2005; MUNANGA, 2004).

Neste sentido, podemos compreender que, a despeito de sua origem, o racismo pode ser concebido como uma ideologia essencialista que estabelece uma relação fundamental entre atributos biológicos e físicos, e características morais, culturais, psicológicas e intelectuais. Tal concepção se alinha a construção de uma norma e hegemonia pretendida com a apresentação da diferença em desigualdade. Nesse jogo relacional de classificações, os grupos humanos são diferenciados e desigualmente instituídos em inferiores e superiores a partir daquilo que lhes é atribuído como natural (MUNANGA, 2004), e a diversidade biológica humana é hierarquizada em raças superiores e inferiores, a partir de diferenças morfológicas, estando o grupo dos brancos no alto da pirâmide, os amarelos na parte intermediária e os negros na parte inferior (MUNANGA, 2006). Todo esse sistema de classificação racial vai justificar e legitimar a dominação de uma classe sobre a outra, produzindo grupos dominantes e grupos dominados.

No Brasil, a utilização de teorias raciais por sua vez respondeu à urgência de um projeto moderno de sociedade (SCHWARCZ, 1998). As grandes desigualdades do país, sobretudo as de caráter regional entre nordeste e sudeste, evidenciavam um futuro não promissor para uma nação que, em vistas com a abolição da escravatura, tinha que lidar com o ameaçador poder de degenerescência do contingente de negros anunciado pelo evolucionismo europeu. O termo raça, por sua vez, nunca teve no Brasil nenhum caráter neutro (SCHWARCZ, 1998). Por outro lado, seja pela via da solução do embranquecimento, seja pela “constatação” das deficiências físicas e mentais dos negros nas escolas de medicina da Bahia e de direito do Recife, a leitura do Brasil como um país moderno e democrático se fez de modo racializado (GUIMARÃES, 2005).

No racismo brasileiro, uma especificidade marcante se refere à ancoragem no critério da aparência e não no da ascendência na classificação de sujeitos negros, como se verifica nos Estados Unidos, que, ao adotarem uma legislação racial segregacionista após o fim a escravidão, produziram um sistema de classificação racial pautado na origem ou na hipodescendência (ROCHA; ROSEMBERG, 2007). Isso faz com que no Brasil exista

o que Nogueira (1998) chamou de preconceito de marca, construído em critérios de aparência, no qual a cor funciona como uma imagem figurada para raça. Nesse contexto, Araújo (1987) e Nogueira (1998) apontam como o critério da aparência, presente no complexo conjunto que referencia as classificações raciais no Brasil, desemboca em um lugar passível de indefinição e de considerável grau de subjetividade, evidenciando que as classificações raciais no Brasil têm interdependência com outros critérios como o grau de mestiçagem, a região, a classe.

Como efeito do processo de classificação racial a cor/raça branca foi, metaforicamente, sendo valorizada positivamente e representada como sinal de divindade, pureza e luz, ao contrário da cor/raça negra que negativamente foi valorizada representando a treva, o pecado e o satanismo (ROCHA; ROSEMBERG, 2007). Outra representação moral associada à cor/raça negra são a maldade e a animalidade, ou seja, a ausência de predicados racionais de controle dos desejos, das pulsões e das vontades. Assim, enquanto a cor/raça branca é associada à racionalidade, a cor/raça negra é vista como corpo, pura natureza e animalidade. Por isso, sua associação às noções de deficiência cognitiva e exacerbação dos comportamentos.

Nessa direção, o nosso sistema de classificação racial tem sido analisado como complexo, ambíguo e fluido. O modo de se operar essa classificação pode ser compreendido como um campo de disputas de interesses entre diversos atores: intelectuais, órgãos governamentais, midiáticos, políticos e movimentos sociais (ROCHA; ROSEMBERG, 2007). É nessa disputa que a questão da classificação racial ganha corpo, sobretudo, em nosso caso, quando o foco é a promoção de políticas afirmativas e a definição do público dessas iniciativas.

A discussão sobre a autoclassificação racial ganhou repercussão na mídia brasileira a partir de três principais acontecimentos: a criação de políticas de ações afirmativas para negros e indígenas no acesso ao ensino superior, o debate sobre o Estatuto da Igualdade Racial e a introdução do quesito cor/raça no Censo Escolar de 2005 (ROCHA; ROSEMBERG, 2007). Esses acontecimentos abriram precedentes para um intenso debate no seio da sociedade. Um dos argumentos mais utilizados contra a produção de informações e a criação de políticas públicas direcionadas à população negra vai apontar justamente a dificuldade de se definir quem é negro, branco ou indígena no Brasil, uma vez que o critério aqui utilizado não é objetivo.

Qual é, portanto, o critério a ser utilizado para a classificação racial no Brasil? Qual é o modelo mais apropriado a nossa realidade social: o modelo oficial utilizado pelo IBGE, que adota as cinco categorias - branco,

preto, pardo, amarelo e indígena; o popular múltiplo, que leva em consideração o vasto vocabulário popular para descrever as matizes de cor; ou o binário, que usa as categorias: branco e negro? O dilema reside na falta de correspondência entre o vocabulário oficial brasileiro daquele utilizado pelo IBGE, indo a representação de cor/raça brasileira muito além de cinco categorias, o que mostra que a diversidade de vocábulos está circunscrita por um contexto social, político e afetivo, ou seja, diferentes contextos institucionais acionam repertórios linguísticos dessemelhantes (ROCHA; ROSEMBERG, 2007).

No entanto, a despeito de tais polêmicas, que significam mais a identificação de descrições provisórias de aparência e menos a representação de noções concretas de identidade racial, a adoção da classificação racial tem demonstrado a importância da racialização das desigualdades brasileiras, mesmo que a partir de critérios provisórios e experimentais.

Levando-se em consideração esse debate sobre o sistema de classificação racial no Brasil, o Conexões na UFMG adotou, como um dos seus critérios de seleção, a autodeclaração preta ou parda, ou seja, negra, de acordo com o modelo oficial adotado pelo IBGE, por entender que é esse o critério compartilhado pelas políticas brasileiras. Não se tinha a pretensão de que os candidatos apresentassem uma apropriação discursiva profundamente alinhada à compreensão histórica e política sobre a produção das teorias racialistas e das ideologias de Estado utilizadas para a colonização e dominação de determinados grupos. Interessava-nos que a autodeclaração como negro por parte do estudante se associasse a reflexões sobre o racismo e a produção de desigualdades e discriminações aos quais estão submetidos os negros na sociedade brasileira. Pretendíamos visualizar quais critérios, trajetórias, argumentos e identificações raciais ou de aparência de cor os estudantes levavam em conta no momento da sua autodeclaração racial. Dessa forma, no primeiro momento a solicitação da autodeclaração estava presente na ficha de inscrição e seguia as categorias usadas pelo IBGE; posteriormente, no momento da entrevista, os candidatos foram convidados a contextualizar sua autodeclaração.

Como argumento mais recorrente, os candidatos levavam em consideração características fenotípicas, tais como: o cabelo crespo, a pele de vários matizes da cor preta, os lábios grossos, o nariz alargado, etc. A declaração dos candidatos pardos por vezes se referiu ao processo de miscigenação na sua família, sobretudo a casamentos inter-raciais, o que algumas vezes faz com que eles passem por mais brancos aos olhos dos outros. Essa maneira de dar sentido à autodeclaração, que leva em consideração a cor da pele e as

características físicas, relaciona-se com o que foi discutido anteriormente. O critério da aparência, no Brasil, é predominante na classificação racial dos negros.

Um segundo argumento utilizado, e muitas vezes associado a esse primeiro, apontava para aspectos socioculturais da família de origem. Nesse caso, aparece a referência em uma ascendência familiar nomeada como negra, sendo que em alguns casos apareceu a presença anunciada na história familiar de bisavós ou tataravós que foram escravos.

A baixa condição econômica familiar, a pouca escolaridade dos pais e de outros familiares como marcas da história dos negros na sociedade brasileira, assim como os efeitos da influência de elementos da cultura africana em seus processos de socialização, foram apontados por alguns candidatos como evidências do mecanismo de exclusão aos quais pretos e pardos são submetidos no nosso contexto social, vindo eles a se identificar com os mesmos.

Outro argumento também apresentado pelos candidatos relacionava-se a uma heterodesignação, ou seja, o candidato considerava-se preto ou pardo, pois suas experiências relacionais apontavam para essa designação pelo outro. Essas foram respostas em que se buscou dialogar com os candidatos sobre a existência de outras possibilidades de identificação com a cor/raça negra, levando-se em consideração a complexidade existente no Brasil de identificar-se como negro. Aparecia presente no comportamento desses candidatos o que alguns autores vêm nomeando como um incômodo, perplexidade ou estranhamento em lidar publicamente com o tema da classificação racial (ROCHA; ROSEMBERG, 2007). Para esses autores, existe no Brasil uma etiqueta das relações raciais que impede a discussão ou nomeação pública da pertença étnico-racial. Assim, o que observamos foi a produção de várias justificativas para uma não declaração como branco e não, necessariamente, como negro. A timidez era maior no momento de autodeclarar-se como negro, ao contrário de se dizer não branco.

Certamente, esse foi o momento da entrevista de maior tensão e surgimento de dilemas para os entrevistadores. A identificação com a população negra apareceu muitas vezes associada com a percepção de ser de origem popular, ficando os preconceitos e as discriminações vivenciadas invisibilizadas no que se refere à questão racial. Foi bastante expressiva a correção da origem dos constrangimentos sociais vivenciados por parte dos candidatos. Em um primeiro momento, eles identificavam-se como negros diante de algumas discriminações vivenciadas, em seguida corrigiam essa percepção, associando-a à origem popular. Buscou-se, nesse sentido, explorar com es-

ses candidatos, uma delimitação nas causas das desigualdades sociais, pois é senso comum no nosso contexto social afirmar que as questões raciais foram superadas e que a pobreza é a grande *vilã* na produção das subalternidades. Muito presente, portanto, foi a afirmação de que os preconceitos vivenciados eram de classe e não de raça, como se a questão racial no Brasil não fosse uma produtora histórica da subalternidade econômica de muitos grupos sociais. Separar raça e classe na compreensão da construção da nossa desigualdade social pode ser um antídoto às falaciosas ideias de que o racismo é um fenômeno superado no Brasil, e que nossa grande questão é de desigualdade econômica. É preciso ver, desse modo, o racismo se refinando e tornando-se mais opaco, e não sendo superado pela sociedade, como prega parte da elite brasileira.

Outro dilema vivenciado pelos entrevistadores foi diante do posicionamento da autodeclaração como um direito e não como uma identificação familiar, cultural ou social, ou mesmo de aparência. Dois candidatos apresentaram argumentos jurídicos para a se autodeclararem pardos; ou seja, do ponto de vista jurídico, eles podiam se considerar pardos ou pretos para participarem da seleção ou serem beneficiados com alguma política de ação afirmativa, mesmo tendo outro tipo de identificação em relação à cor ou raça. Um primeiro candidato declarou-se branco na ficha de inscrição e no momento da entrevista disse que se considerava pardo diante do critério estabelecido pelo programa. Ele argumentou que o mais importante no momento era o interesse de participar do programa e que, para isso, se adequaria ao critério estabelecido pela coordenação, ou seja, autodeclarar-se preto ou pardo. Dialogou-se com esse candidato no sentido de argumentar que o programa considerava importante inserir estudantes que reconheciam em suas trajetórias de vida os processos de exclusão ligados à questão racial negra, mesmo que estes não se apresentassem politicamente amadurecidos. Assim, alguma identificação pessoal com a história de discriminação da população negra era esperada, ainda que ela aparecesse acompanhada de recusa, de uma tentativa de embranquecimento ou taxação do próprio negro como racista. Já a segunda candidata falou sobre sua autodeclaração quando mencionou o uso do bônus de 15% no vestibular da UFMG. Segundo ela, no ano anterior à entrada na universidade, havia tentado o vestibular fazendo o uso do bônus referente apenas à trajetória escolar em instituição pública (10%), vindo a não ser aprovada nesse ano. Relatou, portanto, que, quando percebeu que os outros 5% poderiam ter contribuído para sua aprovação no vestibular, no ano seguinte ela fez uso do bônus de 15%, referente à autodeclaração como negra e à trajetória es-

colar pública. Também dialogamos com a aluna acerca do que ela chamou de identificação racial via possibilidade de fazer uso de uma política de ação afirmativa. Ela também direcionou seus argumentos para o âmbito jurídico, assinalando que a legislação brasileira lhe dava o direito de se autodeclarar livremente em situações como a do vestibular. Perguntada sobre sua autodeclaração fora do contexto do vestibular, respondeu que desde então vem se declarando como parda.

Vale destacar que essas duas últimas posições dos estudantes analisadas anteriormente, não constituíram a posição majoritária dos candidatos participantes da seleção para o Programa Conexões de Saberes na UFMG.

Critério socioeconômico

Como critério socioeconômico para a seleção dos alunos bolsistas, utilizamos a classificação realizada pela Fundação Mendes Pimentel (FUMP), instituição privada sem fins lucrativos que presta assistência aos estudantes de baixa condição socioeconômica, regularmente matriculados e assíduos nos cursos de ensino médio, graduação e pós-graduação da UFMG. A FUMP recebe recursos do governo federal por meio do Programa Nacional de Assistência Estudantil, contando também com a contribuição voluntária de estudantes, professores, servidores técnicos e administrativos e comunidade externa. A assistência estudantil é oferecida por meio de programas e benefícios, que visam apoiar a permanência e o bom desempenho acadêmico do estudante na universidade. Os programas oferecidos pela FUMP visam facilitar aos estudantes o acesso à saúde, alimentação, moradia, aquisição de material escolar, transporte, recursos financeiros para manutenção pessoal e para outros projetos pessoais e acadêmicos. Para ter acesso aos benefícios da FUMP o estudante passa por um processo de análise socioeconômica da situação escolar, econômica e material do seu grupo familiar. Todos os indicadores sociais, econômicos e culturais do estudante são pontuados e recebem pesos diferentes, definindo-se, com isso, a sua classificação dentro de três níveis:

- Nível I: estudantes que apresentam grande dificuldade em satisfazer suas necessidades básicas (alimentação, transporte, material escolar e moradia).
- Nível II: estudantes que apresentam nível de dificuldade intermediária na satisfação de suas necessidades básicas (alimentação, transporte, material escolar e moradia).

- Nível III: estudantes que necessitam de apoio para amenizar alguns impedimentos ao bom desempenho acadêmico.

Os benefícios a que o estudante tem direito e os programas a que ele pode se candidatar vão depender do seu nível de classificação. A classificação vale por dois anos, e, ao final desse período, o estudante deve submeter-se a novo processo de avaliação.

Levando-se em consideração que o estudante-alvo do Programa Conexões ao entrar na universidade se depara com uma série de obstáculos e barreiras tanto econômicas quanto culturais e educacionais, utilizamos como critério para seleção no nosso programa o fato de o estudante ser classificado como nível I ou II da FUMP. Tais estudantes enfrentam dificuldades grandes ou intermediárias para se manterem na universidade, necessitando de uma série de benefícios para permanecer no ambiente universitário. Vale ressaltar que esses níveis de classificação da FUMP caracterizam o que a instituição nomeia como *nível de carência*, que justifica o tipo de benefício o estudante receberá. Essa denominação vem sendo há tempos problematizada, já que apresenta grande caráter estigmatizador.

Mais do que nos prendermos à classificação realizada pela FUMP, que muitas vezes se ampara nas questões materiais e econômicas, interessa-nos refletir sobre quais outras dimensões se fundamenta o pertencimento desse aluno a um *habitus* (BOURDIEU, 2007) de classe popular, vindo a compreender, nesse sentido, seus aspectos culturais, sociais e morais.

Para delimitarmos as experiências de restrição financeira, educacional e cultural vivenciadas por um determinado grupo de estudantes dentro do ambiente universitário, fazemos uso do termo “estudante de *origem popular*”. Os estudantes que pretendemos atingir com o Programa Conexões de Saberes, na UFMG, são aqueles que compartilham entre si, em alguma medida, um mesmo conjunto de disposições estruturais e simbólicas que os privam do acesso a determinados privilégios sociais disponíveis para outros grupos da população. A origem popular pode ser entendida, então, como o pertencimento a uma classe social em que os capitais econômico, cultural e social, herdados dentro do sistema familiar e educacional não garantem aos sujeitos o prestígio, a honra e o reconhecimento social (SOUZA, 2006), associados às classes mais abastadas. Ser um estudante de origem popular representa, portanto, em alguma medida, compartilhar um *habitus* de classe considerado como popular, no qual não se encontram incorporados nos seus sujeitos os hábitos, comportamentos, valores, diplomas, insígnias e distintivos materiais representativos do grupo de vencedores, ou seja, da-

queles que pertencem à classe dos sujeitos notáveis que acumulam grande capital econômico, cultural e social.

Ser de origem popular, pertencer às camadas mais pobres da população, representa compartilhar de um *habitus* de classe em que o privilégio de uma escolarização de boa qualidade não foi possível à maioria dos seus sujeitos. Os estudantes pobres, ou de origem popular, são aqueles que estudaram em escolas públicas, muitas vezes de péssima qualidade, ou em escolas particulares na condição de bolsistas, tendo que enfrentar toda a parcela de preconceitos e discriminações por gozar de um privilégio que lhe foi concedido por outrem e não herdado dentro do seu sistema familiar. Além do aspecto educacional, também podemos dizer que o acesso ao capital cultural acumulado por toda a humanidade não está disponível para esses estudantes de origem popular, estando privados de acessar o que é socialmente considerado culturalmente legítimo e digno de reconhecimento social. Compartilhar experiências que fazem parte de outro *habitus* de classe é visto, portanto, como um rompimento da natureza de uma origem popular, é desafiar um destino imposto por uma estrutura de disposições materiais e simbólicas dentro de um espaço social hierarquizado.

Nesse sentido, recusamos a interpretação linear de que pertencer a uma classe social pobre é compartilhar apenas de uma restrição financeira. Esse tipo de explicação rende-se ao *fetichismo* da economia (SOUZA, 2006) que esconde outros níveis de produção da desigualdade social no nosso contexto social. A noção de *habitus* revela o sistema de privilégios sociais que se fazem herdar e perpetuar dentro do sistema familiar e educacional, em que a dimensão econômica é apenas um de seus aspectos. Ser pobre não é, portanto, não ter dinheiro, ser desprovido de recursos financeiros. Por trás desse *habitus* de classe compartilhado, encontramos a associação à vivência de experiências consideradas de menor prestígio social e de valor cultural, e não dignas de reconhecimento dos direitos sociais. Pertencer a uma classe popular, ser de origem popular revela, então, um sistema de privilégios reproduzido de modo desigual na nossa sociedade. Esse sistema compreende aqueles que não tiveram acesso aos capitais associados a uma classe erudita, como a *ralé* da sociedade (SOUZA, 2009), sujeitos incompetentes, não esforçados, incapazes e desprovidos de qualidades comportamentais e morais que possam garantir reconhecimento social. A compreensão acerca da construção social da classe pobre não deve ser realizada à margem da discussão sobre a desigualdade dentro do plano da distribuição dos privilégios e capitais sociais, pois se corre o risco de vir a contribuir para a naturalização da incapacidade do sujeito pobre, condicionada, so-

bretudo, por sua carência financeira. Esse esforço de naturalização e invisibilização de outras dimensões presentes na construção da hierarquia entre as classes sociais não se faz de outro modo a não ser por meio da violência simbólica (BOURDIEU, 2003), convencendo o sujeito da classe popular da sua responsabilidade na condição vivenciada. A violência simbólica torna invisível a construção histórica da classe popular e acentua a sua construção como natural, tendo a dimensão econômica papel primordial na sua explicação e solução.

Um dos efeitos do processo de (re)produção da desigualdade social brasileira de modo opaco, invisível e intransparente à consciência cotidiana (SOUZA, 2006), que conduz os sujeitos à construção social de uma segunda natureza na qual se compartilha uma visão de mundo e uma condução específica da vida, pode ser observado no relato de muitos estudantes entrevistados durante a seleção, ao defenderem o mérito individual como uma estratégia de distinção social.

A ideia que mais se sobressaiu no discurso dos candidatos foi a do mérito individual na aprovação no vestibular, sendo apresentada por eles no sentido de criar uma equiparação com os outros candidatos aprovados. A aprovação na universidade como uma questão de mérito individual visava alocar o candidato no conjunto daqueles considerados mais aptos no processo de seleção para entrada na universidade, ou seja, os *gênios* do vestibular. Estas ideias de *gênio* e *mais apto* são produtos da ideologia meritocrática (JESUS *et al.*, 2006) que circunda as sociedades contemporâneas e que favorece e legitima os privilégios das classes sociais mais abastadas, as quais têm maiores condições financeiras de investir em preparação para os processos de competição. O que não é levado em consideração nessa concepção de mérito individual é a noção de que a escola não é uma instituição que garante a todos uma igualdade de oportunidades, vindo a permitir uma competição justa em igualdade de condições, em que o mérito individual pudesse prevalecer. Ao contrário disso, há hoje uma compreensão de que o sistema educacional é perpassado por questões de origem social, o que deflagra uma legitimação das desigualdades sociais e a produção de destinos escolares muito diferenciados. Assim, o êxito dos indivíduos é a legitimação dos privilégios de uma determinada classe social, tornando-se a vitória de uma determinada origem social. Esta compreensão é, portanto, um elemento necessário para desconstruir a ideologia meritocrática que defende o tratamento igual daqueles indivíduos diferentes por origem social, e que por ora foi confirmada pelos candidatos ao programa.

Dados os mecanismos de reprodução pré-reflexiva da nossa desigualdade social (SOUZA, 2006), esses candidatos reproduzem o discurso do mérito sem relativizar o percurso de outros candidatos que, por um lado, esforçaram-se individualmente para entrar na universidade, mas, ao mesmo tempo, cumpriram um destino anunciado pelos privilégios sociais reservados a eles. A genialidade dos estudantes oriundos das escolas particulares ou que contaram com uma herança de capital cultural suficiente para fazer garantir seu destino de vencedor deveria ser, desse modo, questionada. Contudo, dentro do nosso sistema social passa como importante valorizar que a disputa é meritória, a fim de enaltecer as conquistas individuais.

O discurso de defesa do mérito também apareceu nos relatos contra a adoção das políticas de ação afirmativa, que reafirmavam, em alguma medida, os argumentos da perda de qualidade acadêmica da universidade. Vê-se, a partir disso, que o discurso da meritocracia está impregnado no ambiente universitário, mesmo entre aqueles que se encontram em uma posição de desprivilegio em relação ao capital educacional para uma corrida em que o mérito individual pudesse prevalecer. A entrada de estudantes negros e com trajetória de escolarização pública é vista como uma ameaça à qualidade acadêmica, e não como uma correção histórica e uma oxigenação dos saberes produzidos na universidade.

Defender o mérito individual, em um ambiente historicamente desigual, parece ser uma saída para afirmar e defender sua própria competência acadêmica, diferenciando-se dos outros, afirmando-se vencedor entre os socialmente vistos como vencidos. Vale destacar que é em nome de manter um alto nível de qualidade acadêmica que a noção de mérito é perseguida e defendida como o critério mais eficiente de ingresso na universidade. Outro argumento levantado pelos estudantes, bastante veiculado entre as opiniões contrárias à democratização do ensino superior pelas políticas de ação afirmativa, é o de que tais políticas criariam e legitimariam os preconceitos em relação aos grupos-alvo das ações afirmativas.

Há nesses posicionamentos uma influência do pensamento de que o preconceito racial é algo superado na nossa sociedade, não sendo necessárias reparações históricas. Em alguns candidatos apareceu de modo enfático a defesa de que a política de bônus é mesmo a mais eficiente, pois visa “empurrar” aqueles candidatos já inseridos entre os melhores. A tendência meritória da política de bônus é, portanto, para alguns dos estudantes uma segurança de que eles fazem parte de uma comunidade que mantém altos níveis de qualidade acadêmica. Nesse sentido, por mais que alguns criti-

quem o mérito, ninguém abre mão dele, pois ele sustenta o próprio ideal de universidade.

Defender o mérito individual de modo irrefletido faz parte de um jogo de reprodução das desigualdades sociais, dentro do qual todos nós, em alguma medida, somos sujeitos da sua manutenção e compartilhamento. Entretanto, também somos nós os sujeitos capazes de romper com tal ciclo de reprodução, bastando-nos interesse e coragem.

Critério participação social/política

O Conexões de Saberes na UFMG teve como um dos seus objetivos apoiar e fortalecer dinâmicas de participação social e política de seus bolsistas, que, em algum momento de suas trajetórias de vida, sentiram-se incomodados com algum aspecto da nossa desigualdade social e que resolveram envolver-se em ações que levavam em consideração o outro e o bem comum. Nesse sentido, outro critério escolhido na seleção dos candidatos referiu-se à trajetória de participação social e política dos mesmos. Por participação entendemos a saída do sujeito de uma lógica individualista e sua ancoragem em uma perspectiva que leva o outro em consideração, ou seja, a saída de si em direção ao outro e à partilha do bem comum, a uma preocupação com a partilha do mundo público (CASTRO, 2010). Participar, nesse sentido, pode ser motivado por um sentimento de injustiça social, levando o sujeito a se envolver em diferentes ações e de modos bastante distintos, desde os mais aos menos institucionalizados. Assim, para apoiar e fortalecer, seria importante selecionar aquele estudante que, de algum modo, já tinha a percepção da nossa sociedade como injusta, vindo, com isso, desenvolver ações individuais ou coletivas para a construção de uma sociedade mais democrática³.

Um tema recorrentemente citado pelos candidatos referiu-se aos seus interesses ligados a uma contribuição para os grupos sociais que vivenciam as mesmas dificuldades e exclusões sociais que eles enfrentaram ou enfrentam cotidianamente. A atuação junto a cursinhos comunitários ou a realização de palestras informativas sobre a universidade foram as contrapartidas mais citadas pelos candidatos. Isto aponta para uma barreira da entrada na universidade, que é vista pelos estudantes como um dos maiores empecilhos a serem superados na trajetória de um estudante de origem popular, uma vez que representa a luta contra uma determinada perspectiva de vida anunciada por outros para suas vidas. Nessa profecia anunciada,

³ A delimitação desse critério está baseada no caráter do Programa. Não consideramos que esse deva ser um critério eliminatório dos estudantes que pleiteiam participar de um programa de ação afirmativa.

a educação superior é vista como algo inatingível para muitos dos jovens das classes populares e negros. Portanto, é contra essa sobredeterminação que os candidatos buscam dar suas contribuições, seja ajudando academicamente outros estudantes a entrar na universidade, seja informando-os sobre a existência da UFMG. Identificamos, também, que a percepção de uma injustiça social conduziu o interesse dos candidatos em contribuir de algum modo para a transformação da realidade. Muitos desses candidatos estão hoje afastados de suas cidades e bairros de origem, o que os leva a descobrir e recriar novas formas de participação social, que, no momento em questão, associa-se mais fortemente ao interesse em propostas de ações voltadas à democratização do ensino superior. Vimos que muitos candidatos realizaram o exercício de comparação de seus contextos de origem com os da cidade de Belo Horizonte, vindo a se envolver concretamente com as diversas facetas que compõem as dinâmicas de exclusão social da capital mineira.

Analizamos que a valorização do interesse do candidato em participar de ações sociais e políticas não foi vista no programa sob a lógica da retribuição desse estudante à sociedade de um bem recebido, isto é, da oportunidade de cursar o ensino superior em uma instituição pública ou de ter entrado nela com a contribuição de um bônus racial e social. Ora, valorizar esse tipo de argumento seria incorrer no equívoco histórico de penalizar por uma segunda vez a população negra e de origem popular no que se refere ao acesso ao ensino superior público. Ou seja, como um dos produtos da escravidão e da precarização das escolas públicas as populações negras e as de origem popular têm sido impossibilitadas de acessar o ensino superior público, tendo como resultado disso a construção de trajetórias escolares marcadas por muitos anos de preparação para o ingresso nessas universidades. Uma vez penalizadas, é impossível exigir dessa população que eles ainda retribuam à sociedade qualquer tipo de oportunidade que não lhes foi dada historicamente. Deve-se haver retribuição à sociedade pela oportunidade de estudar em uma universidade pública, esta deve ser realizada por aqueles que a vida toda contaram com recursos financeiros suficientes para adquirirem uma vaga no ensino superior público por meio de uma escolarização de excelente qualidade.

O sujeito da ação afirmativa e a política de permanência

Refletir e buscar construir uma posição sobre quem é o sujeito da ação afirmativa no ensino superior é condição fundamental para decidir o pro-

cesso, o caminho e a justificativa de um programa como o Conexões na UFMG, que tem como característica ser um programa de permanência. É a definição desses sujeitos: o que orienta e o que se compreende como permanência e até onde queremos chegar com ela. Se lermos a desigualdade como uma perspectiva economicista, certamente o foco no valor da bolsa, por exemplo, será um ponto fundamental. Contudo, se entendermos que a desigualdade se constitui e reproduz a partir de uma articulação permanente e muito “bem-sucedida” entre um sistema socioeconômico desigual, um sistema racista e incluirmos, também, as questões de gênero/sexualidade, certamente a dimensão da permanência exigirá outros elementos, embora as dimensões materiais e econômicas sejam de fundamental importância. Se as questões da experiência e da identidade aparecem fragilizadas e como alvo prioritário dos sistemas de poder mencionados anteriormente, é fundamental que um programa de permanência leve isso em consideração. Se for de outra maneira, a inclusão de estudantes negros e de trajetórias populares ocorrerá de maneira subalternizada, em direção às lógicas de embranquecimento e de introjeção pelos sujeitos, e alvo do programa, das ideologias e projetos de vida e sociedade de uma elite que há anos se apropriou da universidade como instituição para difundir seus valores. A universidade precisa diversificar-se, e a entrada de sujeitos historicamente ausentes desse espaço social deve tencionar a homogeneidade da universidade e contribuir para torná-la mais próxima das questões e problemas da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, T. C. N. A classificação de “cor” nas pesquisas do IBGE: notas para uma discussão. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 63, p. 14-15, 1987.
- BORRILLO, D. *Homofobia*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001.
- BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CARNEIRO, S. “Gênero, raça e ascensão social”. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544-552, 1995.
- CARNEIRO, S., SANTOS, T. *Mulher negra*. São Paulo: Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.

- CASTRO, L. R. (org.). *Falatório – participação e democracia na escola*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2010.
- CHAUI, M. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Boitempo, 2000.
- GOMES, J. B. B. *Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade: o direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2001.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- HENRIQUES, R. *Raça e Gênero no sistema de ensino: os limites das perspectivas universalistas na Educação*. Brasília: UNESCO, 2002.
- JESUS, R. E., ARRUDA, J. E. A., AVELINO, C. C. et al. Mérito: quem tem?. In: SILVA, Jailson de Souza e BARBOSA, Jorge Lúiz., SOUSA, Ana Inês. *Práticas pedagógicas e a lógica meritória na universidade*. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006. p. 70-82.
- JUNQUEIRA, R. D. Diversidade sexual: o reconhecimento da diversidade sexual por uma melhor educação para todos. *Cultivar. Grandes Culturas*, v. 15, p. 64-73, 2007.
- MAYORGA, C., COSTA, F., CARDOSO, T. Universidade Pública no Brasil: entre privilégios e direitos. In: MAYORGA, Cláudia. *Universidade cindida, universidade em conexão – Ensaios sobre democratização da universidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 19-45.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Cadernos PENESB*, n. 5, p. 15-34, 2004.
- NOGUEIRA, O. *Preconceito de marca. As relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1998.
- PAIXÃO, M. A Santa Aliança – estudo sobre o consenso crítico às políticas de promoção da equidade racial no Brasil. In: ZONINSEIN, Jonas, JÚNIOR, João Feres. *Ação Afirmativa no Ensino Superior Brasileiro*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2008. p. 135-173.
- ROCHA, E. J., ROSEMBERG, F. Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as). *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, p. 759-799, 2007.
- ROSEMBERG, F. Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: Pontos para reflexão. Programa de Ação Afirmativa em debate. São Carlos,

- UFSCAR, setembro, 2006. Disponível em: www.acoesafirmativas.ufscar.br. Consultado em 15/12/2012.
- SCHWARCZ, L. M. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 173-245.
- SILVÉRIO, V. R. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 117, p. 219-246, 2002.
- SOUZA, J. (org). *A raté brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- SOUZA, J. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

A history of interracial marriage in the United States: what have we learned?

Leda McIntyre Hall *

ABSTRACT

From 1691 to 1967, interracial marriage was illegal in the United States of America. Thirty-eight of the fifty states eventually passed laws prohibiting marriage between white people and people of color. Not until the Supreme Court ruled in *Loving v. Virginia* in 1967 were the remaining anti-miscegenation laws declared unconstitutional. This paper provides an historical review of interracial marriage and then presents recent data from the United States census and surveys to show changes in both the incidence and acceptance of interracial marriage. The percentage of marriages that crossed racial categories increased after *Loving*, and in the past three decades the percentage of adults who tolerate or accept intermarriage has substantially changed.

Keywords: interracial marriage, black-white marriage, racial issues in the United States of America.

* * *

RESUMO

De 1691 até 1967, o casamento inter-racial era ilegal nos Estados Unidos da América. Com o tempo, trinta e oito dos cinquenta estados aprovaram leis que proibiam o casamento entre pessoas brancas e de cor. Até que a Suprema Corte, em 1967, decidiu, no caso *Loving vs. Virginia*, que as leis anti miscigenação restantes fossem declaradas inconstitucionais. Este jornal mostra uma revisão histórica do casamento inter-racial e apresenta, então, dados recentes do censo dos Estados Unidos e pesquisas mostrando mudanças na incidência e na aceita-

* Associate Professor, Leighton School of Business & Economics, Indiana University South Bend. E-mail: lhall@iusb.edu

ção de casamentos inter-raciais. Após o caso *Loving*, a porcentagem de casamentos que ultrapassaram categorias raciais aumentou e, nas três últimas décadas, o percentual de adultos que toleram ou aceitam casamentos inter-raciais mudou consideravelmente.

Palavras-chave: Casamento inter-racial, casamento negro e branco, questões raciais nos Estados Unidos da América.

* * *

RÉSUMÉ

De 1691 à 1967, le mariage interracial était illégal aux États-Unis. Trente-huit des cinquante états ont fini par adopter des lois qui interdisaient le mariage entre les Blancs et celles d'autre races. La cour suprême n'a pas déclaré ces lois anti-métissages comme inconstitutionnelles avant la décision de *Loving v. Virginia* en 1967. Cet article donne un bilan historique des mariages interraciaux et présente ensuite des données récentes tirées du recensement gouvernemental aux États-Unis et des sondages pour montrer les changements dans la fréquence et la tolérance des mariages interraciaux. Le pourcentage de tels mariages a augmenté après *Loving*, et dans les trois dernières décennies, le pourcentage d'adultes qui tolèrent ou acceptent les mariages mixtes a considérablement changé.

Mots-clés: mariage interracial, mariage entre noir et blanc, les questions raciales.

* * *

RESUMEN

De 1691 a 1967, el matrimonio interracial era ilegal en los Estados Unidos de América. Treinta y ocho de los cincuenta estados, finalmente aprobaron leyes que prohíben el matrimonio entre blancos y personas de color. No hasta que el Tribunal Supremo dictaminó en *Loving v. Virginia* en 1967 fueron las leyes contra el mestizaje restantes declaradas inconstitucionales. Este artículo ofrece una revisión histórica del matrimonio interracial y luego presenta los últimos datos del censo y las encuestas de Estados Unidos para mostrar los cambios en la incidencia y la aceptación de los matrimonios interraciales. El porcentaje de matrimonios que cruzó categorías raciales aumentó después de *Loving*, y en las últimas tres décadas, el porcentaje de adultos que toleran o aceptan los matrimonios interraciales ha cambiado sustancialmente.

Palabras-clave: el matrimonio interracial, el matrimonio negro-blanco, las cuestiones raciales en los Estados Unidos de América.



If one makes an internet search for topics to avoid on a first date, at work, or when meeting one's future in-laws, religion and politics usually top the lists. Most likely, race should also be listed. Few topics create greater divisions in American discourse both now and in our history. Hundreds of local, state, and national laws have been passed and many overturned as politicians attempted to regulate slavery, immigration, relations between races, affirmative action, education, and social welfare programs. While historians offer several reasons for the American Civil War, no one can deny that the debate over the continuation and expansion of slavery and the definition of citizenship for African Americans was the precipitating issue. Throughout the 20th century, lawmakers regulated race as it related to immigration, the workplace, public schools and universities, public facilities and commerce, and marriage. Although the focus of this article is interracial marriage, particularly black/white marriage, some historical context will be illuminating.

Racial tensions were present from the beginning of White settlements in North America as various immigrant ethnic groups feuded and settlers fought Native Americans shockingly close to genocide. Although statutorily illegal in only a few states (see Tables 1-3), intermarriage between whites and Native Americans was generally rare. There are a few recorded instances in the 17th century (Martin, 2011), and some tribes tacitly approved intermarriage by the 18th and 19th centuries. Records are sketchy as Native Americans were not fully counted in the U.S. Census until 1900 and were not granted full citizenship until 1924 when Congress passed the Indian Citizenship Act. Intermarriage between Native Americans and other racial groups has continued, evidenced by the 2010 U.S. Census in which there are 5.2 million American Indian and Native Alaskan people almost half of whom reported being American Indian and Native Alaskan in combination with one or more other races (Norris, Vines & Hoeffel, 2010). This type of interracial marriage is rarely a current political or social issue.

Far more significant to subsequent debates about interracial marriage, the first African slaves were brought into Virginia in 1619; a century later 42% of Virginia's population was slaves (Morgan, 1975:155). Slave traders began to offer a steady stream of black Africans not only in the South,

but through the New England colonies and even into the Midwest. The vast majority were sold to Southern plantation owners who needed workers in the labor-intensive agricultural business, particularly on huge cotton plantations. The population of African and Caribbean slaves exploded and there was interaction between the races both because of slavery and because there were free Africans in some parts of colonial America. It was the latter group that offered even a slight opportunity for intermarriage between white Europeans and Africans, a possibility that troubled some of the European settlers. Thus, the colony of Virginia passed the first ever law prohibiting marriage between a free person of European descent and a free person of African descent in 1691 (Sweet, 2005), launching anti-miscegenation laws that remained in place until 1967. Maryland passed a similar statute a year later, Massachusetts banned both marriage and sexual relations between people of color (specifically, African Americans and American Indians) and whites in 1705, and other colonies followed suit.

Pennsylvania was the first state to repeal its law banning interracial marriage. In 1780, the repeal of this law was part of a series of reforms leading to the abolition of slavery in Pennsylvania and granting free blacks equal legal status with whites. Not until 1843 did Massachusetts become the second state to repeal its anti-miscegenation law; however this repeal became somewhat of a rallying cry in the Northern states and further illustrated the differences between Northern and Southern states on slavery and early civil rights.

A related historical anecdote is the claim that President Thomas Jefferson had a long liaison with one of his slaves, Sally Heming, and fathered her six children. Rumored, written about by a political opponent, debated in the press for decades, and given no public comment by Jefferson, the story flourished for two centuries. In 2000, an extensive scientific study was published in which DNA evidence was presented and debated (Thomas Jefferson Foundation, 2000), but the Thomas Jefferson Foundation and most historians agree that Jefferson had some sort of relationship with Sally Heming and is the father of her children. Their relationship would have been a violation of Virginia law. While never admitting the affair, Jefferson eventually freed all of Sally Heming's children and, after his death in 1826, Jefferson's daughter freed Sally. No other slaves from the Jefferson plantation at Monticello were freed until 1863 (Monticello).

Political differences over slavery were evident from the very beginning of the American republic and continued to cause angry debates, fueled the Abolitionist movement, and eventually led to the Civil War. On January

1, 1863, President Abraham Lincoln issued the Emancipation Proclamation, freeing the slaves in ten states of the Confederacy. As the Union Army advanced through the Southern states, millions of slaves were freed and hundreds joined the Union troops, although they served in segregated regiments. The years following the Emancipation Proclamation, through 1877, were the Reconstruction Era, during which biracial governments were established in the states of the former Confederacy. During reconstruction issues addressed including how the confederate states would be readmitted to the Union, recovery for the devastated Southern economy, division of land from plantations to a system of share-cropping and small farms, and the rights and social status of free Blacks. For over ten years, the Union Army occupied the South, and there was convulsive, furious resistance to many of the changes imposed by the North. Among the changes to national laws during this time were three amendments to the U.S. Constitution which allowed full participation in the government to freed slaves as well as Blacks who migrated to the South after the war. The 13th Amendment (1865) abolished slavery in the United States. Due process and equal protection under the law were expanded to all citizens by the 14th Amendment (1868), and the 15th Amendment (1870) gave voting rights to all Black adult male citizens. While intimidation and violence against Blacks continued and elections were hardly free or fair, for a brief period during Reconstruction, Blacks were elected to some state and national offices; actually a higher percentage of such offices was held by Blacks in the 1870s than in 2013 (Foner, 1988: 354-355). Interestingly only eight Blacks have ever served in the United States Senate, one of whom was Barack Obama.

In spite of legal changes during Reconstruction, interracial marriage was unusual and soon became illegal across the South. However, there were two major political figures in the late 19th century who were involved in interracial relationships. One of the Radical Republicans of the Reconstruction Era, Thaddeus Stevens of Pennsylvania, lends an interesting footnote. He was a fierce and unbending abolitionist prior to and during the Civil War and led those in Congress who favored very harsh treatment for white Southerners during Reconstruction, and he expressed little sympathy for their plight. His personal life, at least as it was rumored, fueled the hatred many Southerners had for Stevens. Though he never married, he maintained a 23-year relationship with his widowed Black, although light-skinned, housekeeper, Lydia Hamilton Smith. She was considered by many to be his common law wife and was frequently called "Mrs. Ste-

vens" (Sandburg, 2000:274). At his death, she bought his house and lived there for many years. This story, never publicly confirmed by either Stevens or Smith, was included in the recent popular movie, *Lincoln*.

Frederick Douglass, an escaped slave who rose to international prominence as an orator and leader in the abolitionist movement, made news with his second marriage in 1884. He was married to Anna Murray, a Black woman, for forty-four years. Two years after her death, he married Helen Pitts, a white feminist and fellow activist in Washington, D.C. who was twenty years younger than Douglass. Her family shunned her, and his children were furious. His standing in the black community, where he was an elder statesman, declined as a result of this marriage. He defended his decision saying his first wife had been the color of his mother and his second was the color of his father; his father was thought to be the plantation owner where Douglass was born of a slave mother (Thompson and Conyers, 2010:2246).

Returning to our historical review, we see that most of the reforms enacted during Reconstruction began to erode by 1877 when, as part of a compromise in the presidential election, all federal troops were withdrawn from the Southern states. White supremacists quickly regained control of political and social processes, state laws and constitutions disenfranchised Blacks, and a system of racial discrimination evolved that almost completely segregated the two races. In 1896, the United States Supreme Court ruled in *Plessy v. Ferguson* (*Plessy v. Ferguson*, 1896) that segregation did not violate the constitutional rights of African Americans and declared that "separate but equal" facilities were legal in all the states. Although the *Plessy* case was about segregation in railroad cars in the state of Louisiana, Southern lawmakers used the ruling to provide separate facilities, such as lodging, toilets, restaurants, and schools, for Blacks and Whites that were seldom if ever equal in quality and availability. Legal segregation continued until the *Brown* case ordered public schools to be integrated (*Brown v. Board of Education*, 1954), but it was not until the passage of several civil rights bills in the 1960s that integration of all public facilities and services was fully enforced. The last segregated schools in the United States closed in 1970, years after the *Brown* decision ordered integration "with all deliberate speed."

Returning to 1863 and the freeing of the slaves, we see an increase in opposition to interaction between the races as the barriers between master and slave were removed. Opponents of race-mixing invoked the name of

God, the U.S. Constitution, honor, and science to argue against integration as imposed by Reconstruction. By the 1880s, racial barriers were restored that separated Blacks and Whites in all walks of life, but special vitriol was reserved for those who publicly engaged in interracial relationships. On three occasions, amendments to the U.S. Constitution were introduced that would have banned marriage between white people and people of color. In 1871, Representative Andrew King of Missouri introduced an amendment which failed. Representative Seaborn Roddenbery of Georgia introduced a similar amendment in 1912. Once again, in 1928, Senator Coleman Blease of South Carolina brought forth an amendment to prohibit marriage between races in all the states; like the other attempts, this amendment failed.

Although the Constitution was not amended, states continued to enact laws prohibiting interracial marriage and these laws were not fully overturned until 1967 (see Tables 1-3). A particularly insidious law, The Racial Integrity Act, was enacted by Virginia in 1924. A pseudo-science called eugenics became quite popular with xenophobes and racists in Great Britain, the U.S., and eventually Germany. Eugenicists believed that a perfect human race could be achieved by successful breeding. This idea was used to encourage Congress to pass the Immigration Restriction Act of 1924 which dramatically reduced immigration from Southern and Eastern Europe (Italians and Jews). It also offered intellectual cover for those who opposed interracial marriage. However, "...the true motive behind the Racial Integrity Act of 1924 was the maintenance of white supremacy and black economic and social inferiority—racism, pure and simple" (Lombardo, 1987-88:45).

Long before Virginia's new and more strident law, Alabama's law forbidding interracial marriage was challenged. *Pace v. Alabama* (1883) was a case in which the United States Supreme Court affirmed that Alabama's anti-miscegenation statute was constitutional. Tony Pace, an African-American man, and Mary Cox, a white woman, Alabama residents, were arrested in 1881 because their sexual relationship violated the state's anti-miscegenation statute. They were charged with living together "in a state of adultery or fornication" and both sentenced to two years imprisonment in the state penitentiary in 1882. It would have been illegal for them to marry in Alabama (*Pace*, 1883). Their attorney claimed that the state law violated the guarantee of equal protection under the law provided in the 14th Amendment to the U.S. Constitution. On appeal to the state's Supreme Court, the convictions were upheld with the Court saying, "The

evil tendency of the crime [of adultery or fornication] is greater when committed between persons of the two races ... Its result may... [produce] a mongrel population and a degraded civilization..." (*Pace & Cox v. State*, 1882). The U.S. Supreme Court upheld the convictions using a "separate but equal" interpretation of the 14th Amendment, a phrase and judicial opinion that was used again in the *Plessy* case.

Quite frankly, it is difficult to explain the concept of separate but equal application of laws other than as the result of the Civil War. White Southerners were, generally, enraged at the North and furious at the intrusions and interference brought by Reconstruction. Again, speaking generally, White Southerners did not want free Black people involved in government, religion, education, marriage, or social institutions. They, complicit with state and federal courts, manipulated the passage and enforcement of laws to guarantee segregation. When legal maneuvering failed, there was intimidation by white supremacist groups such as the Ku Klux Klan. There were attempts to define racial identity by the percentage of one's African ancestry (Wallenstein, 2002:4). The desired outcome was segregation, and laws were applied and interpreted in ways that allowed it to continue not just in the South but across the United States. In *Pace*, both the Alabama and the U.S. Supreme Courts said that adultery or fornication between a man and a woman was illegal, regardless of their race. Adultery involving a White man and woman and adultery involving a Black man and woman was against the law. What the courts failed to acknowledge in this case was that no arrests were made unless the couples were of different races.

Another immigrant group that stirred fierce emotions was Asians. Anti-Asian xenophobia in the early 20th century resulted in racial quotas for immigration and, eventually, the passage of the Cable Act in 1922 (Head, *Interracial*, no date). This federal law stripped the citizenship of any U.S. [white] citizen who married "an alien ineligible for citizenship" which primarily meant Asians. In *United States v. Bhagat Singh Thind* (1923), the U.S. Supreme Court ruled that Asian Americans are not white, therefore not eligible for citizenship; the U.S. government actually retroactively revoked the citizenship of Asians who had been accepted as white under the terms of the Naturalization Act of 1906 but were, after the passage of The Immigration Act of 1917, ineligible for immigration and citizenship (Immigration Act, 1917). In *Thind*, the Court stated that "...the provision is not that any particular class of persons shall be excluded, but it is, in effect, that only white persons shall be included within the privilege of the stat-

ute" (*Thind*, 1923:260). This is an example of the semantic gymnastics used by courts at all levels to maintain segregation. With passage of the Immigration and Nationality Act of 1965, the last vestiges of anti-Asian law were eliminated.

Congress and the U.S. Supreme Court eventually began to chip away at racial discrimination and laws that maintained segregation; the broader discussion of civil rights legislation is a topic for another paper. However, in 1964, the U.S. Supreme Court accepted a case brought from Florida about an interracial black-white couple, identified only as "McLaughlin" in the case (*McLaughlin*, 1964). Under Florida law, the couple could not marry, so they chose to live together. They were convicted under Florida Statute §798.05, which reads, "Any negro man and white woman, or any white man and negro woman, who are not married to each other, who shall habitually live in and occupy in the nighttime the same room shall each be punished by imprisonment not exceeding twelve months, or by fine not exceeding five hundred dollars" (Head, no date). Although the ruling did not address Florida's prohibition against interracial marriage, the Court struck down this particular Florida statute on the grounds that it violated the Fourteenth Amendment. In clear language representing a turn from the deliberate obfuscation of the past, the Court wrote, "It is readily apparent that §798.05 treats the interracial couple made up of a white person and a Negro differently than it does any other couple. No couple other than a Negro and a white person can be convicted under §798.05..." (*McLaughlin*, 1964:222). The state of Florida relied on the *Pace* decision to defend the law, but the unanimous Court further held that "...*Pace* represents a limited view of the Equal Protection Clause [of the Fourteenth Amendment] which has not withstood analysis in the subsequent decisions of this Court" (*McLaughlin*, 1964:223). While the Justices did not address the prohibition against interracial marriage in this case, they opened the door to that discussion.

Mildred Jeter, an African-American woman and Richard Loving, a white man, provided the Supreme Court a case in which to address interracial marriage. Residents of Virginia, the couple drove to Washington, D.C. to be married in June 1958. Although there was no prohibition in Washington, D.C., Virginia's Anti-Miscegenation Statute, enacted in 1924, clearly outlawed interracial marriage, particularly targeting black-white unions and seeking to preserve the white race (Lombardo, 1987-88:425). When the Lovings returned to Virginia, they were arrested, convicted, and sentenced to a year in prison; the Virginia court generously offered to suspend

the prison sentence if the Lovings moved out of Virginia. Leon Bazile, the trial judge in the Virginia case, wrote that

Almighty God created the races white, black, yellow, malay and red, and he placed them on separate continents. And but for the interference with his arrangement there would be no cause for such marriages. The fact that he separated the races shows that he did not intend for the races to mix. (BAZILE, 1958)

The Lovings moved to Washington, D.C. to avoid prison, and spent five years there, removed from families, friends, and prior employment. In 1964, the American Civil Liberties Union (ACLU) filed a motion in a Virginia state trial court to vacate the judgment and set aside the sentence, claiming that the Virginia statute violated the Fourteenth Amendment. After the trial court refused to respond, the ACLU filed another suit on behalf of the Lovings in the U.S. District Court for the Eastern District of Virginia. That court allowed the Lovings and the ACLU a hearing before the Virginia Supreme Court of Appeals. In spite of the fact that the U.S. Supreme Court had hinted in the *McLaughlin* case their willingness to overturn the precedent set by *Pace*, the Virginia Supreme Court of Appeals used a Virginia case that made a similar argument to *Pace* to uphold Virginia's Anti-Miscegenation Statute. The Lovings decided to appeal their case to the U.S. Supreme Court. The Supreme Court disagreed with Virginia's argument, overturned the state law, and dismissed the charges against the Lovings.

As in the *McLaughlin* case, the vote by the Supreme Court was unanimous, a significant fact in appellate jurisprudence. Chief Justice Earl Warren wrote the opinion saying in part,

Marriage is one of the "basic civil rights of man," fundamental to our very existence and survival.... To deny this fundamental freedom on so unsupportable a basis as the racial classifications embodied in these statutes, classifications so directly subversive of the principle of equality at the heart of the Fourteenth Amendment, is surely to deprive all the State's citizens of liberty without due process of law. The Fourteenth Amendment requires that the freedom of choice to marry not be restricted by invidious racial discrimination. Under our Constitution, the freedom to marry, or not marry, a person of another race resides with

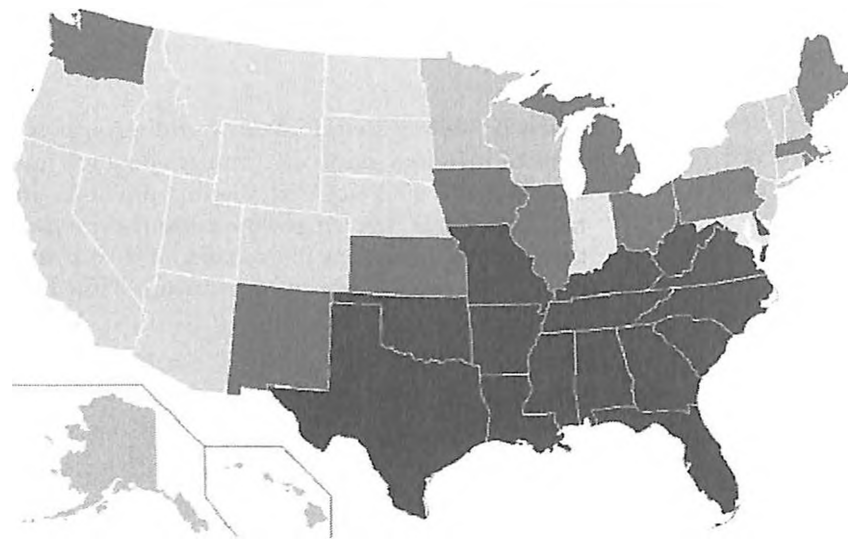
the individual and cannot be infringed by the State. (LOVING, 1967)

Warren concluded by writing,

There is patently no legitimate overriding purpose independent of invidious racial discrimination which justifies this classification. The fact that Virginia prohibits only interracial marriages involving white persons demonstrates that the racial classifications must stand on their own justification, as measures designed to maintain White Supremacy. (LOVING, 1976)

Anti- miscegenation laws across the country were, therefore, unconstitutional and had to be revoked by the states where such laws were still active (see Figure 1). States, almost exclusively in the South, did not rush to complete this order with Alabama being the last, in 2000, to comply with the Supreme Court's decision, by removing a provision prohibiting mixed-race marriage from its state constitution through a state-wide vote on a ballot initiative. In that initiative, 40% of voters voted against the removal of the anti-miscegenation rule (SENGUPTA, 2000).

Figure 1: Dates of repeal of U.S. anti-miscegenation laws



- No anti-miscegenation laws passed
- Before 1887 (Table 1)
- 1948 to 1967 (Table 2)
- 12 June 1967 (Table 3)

Source: http://en.wikipedia.org/wiki/Anti-miscegenation_laws_in_the_United_States

Table 1: Anti-miscegenation laws repealed until 1887

State	First law passed	Law repealed	Races banned from marrying whites	Note
Illinois	1829	1874	Blacks	
Iowa	1839	1851	Blacks	
Kansas	1855	1859	Blacks	Law repealed before reaching statehood
New Mexico	1857	1866	Blacks	Law repealed before reaching statehood
Maine	1821	1883	Blacks, Native Americans	
Massachusetts	1705	1843	Blacks, Native Americans	Passed the 1913 law preventing out-of-state couples from circumventing their home-state anti-miscegenation laws, which itself was repealed on July 31, 2008
Michigan	1838	1883	Blacks	
Ohio	1861	1887	Blacks	Last state to repeal its anti-miscegenation law before California did so in 1948
Pennsylvania	1725	1780	Blacks	
Rhode Island	1798	1881	Blacks, Native Americans	
Washington	1855	1868	Blacks, Native Americans	Law repealed before reaching statehood

Source: http://en.wikipedia.org/wiki/anti-miscegenation_laws_in_the_United_States

Table 2: Anti-miscegenation laws repealed 1948–1967

State	First law passed	Law repealed	Races banned from marrying whites	Note
Illinois	1829	1874	Blacks	
Iowa	1839	1851	Blacks	
Kansas	1855	1859	Blacks	Law repealed before reaching statehood
New Mexico	1857	1866	Blacks	Law repealed before reaching statehood
Maine	1821	1883	Blacks, Native Americans	
Massachusetts	1705	1843	Blacks, Native Americans	Passed the 1913 law preventing out-of-state couples from circumventing their home-state anti-miscegenation laws, which itself was repealed on July 31, 2008
Michigan	1838	1883	Blacks	
Ohio	1861	1887	Blacks	Last state to repeal its anti-miscegenation law before California did so in 1948
Pennsylvania	1725	1780	Blacks	
Rhode Island	1798	1881	Blacks, Native Americans	
Washington	1855	1868	Blacks, Native Americans	Law repealed before reaching statehood

Source: http://en.wikipedia.org/wiki/anti-miscegenation_laws_in_the_United_States

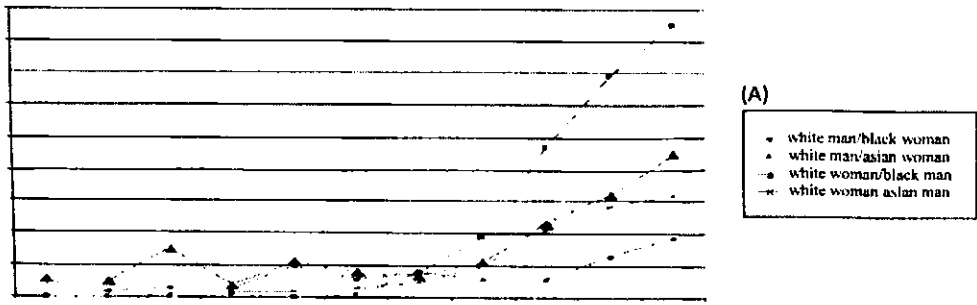
Table 3: Anti-miscegenation laws overturned on June 12, 1967 by Loving v. Virginia

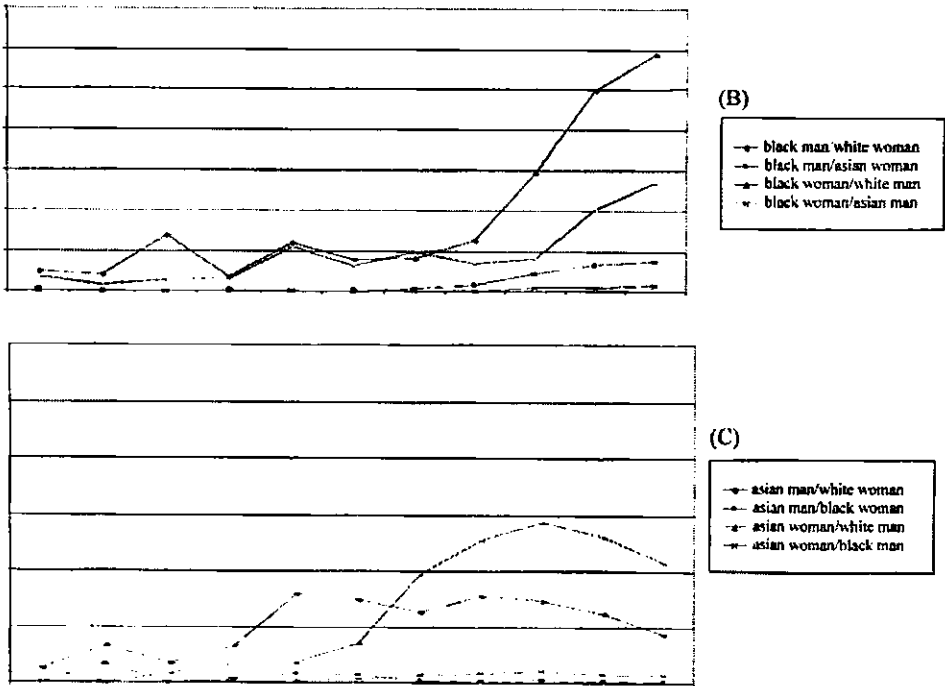
State	First law passed	Races banned from marrying whites	Note
Alabama	1822	Blacks	Repealed during Reconstruction, law later reinstated
Arkansas	1838	Blacks	Repealed during Reconstruction, law later reinstated
Delaware	1721	Blacks	
Florida	1832	Blacks	Repealed during Reconstruction, law later reinstated (law reinstated banning just blacks)
Georgia	1750	All non-whites	
Kentucky	1792	Blacks	
Louisiana	1724	Blacks	Repealed during Reconstruction, law later reinstated
Mississippi	1822	Blacks	Repealed during Reconstruction, law later reinstated
Missouri	1835	Blacks, Asians	
North Carolina	1715	Blacks, Native Americans	Starting in 1887, North Carolina also prevented marriages between Blacks and "Croatian Indians", but all other marriages between people of color were not covered by legislation
Oklahoma	1897	Blacks	Oklahoma's law was unique in its phrasing, preventing marriages of "any person of African descent ... to any person not of African descent." This statute was invoked occasionally to void marriages between blacks and Native Americans.
South Carolina	1717	All non-whites	Repealed during Reconstruction, law later reinstated

Source: http://en.wikipedia.org/wiki/anti-miscegenation_laws_in_the_United_States

The percent of marriages in the United States which are interracial grew very slowly until 1980. Determining the number of such unions is complicated by the lack of specific data in public documents such as the U.S Census, but several scholars have calculated very good estimates (Taylor, *et. al.*, 2012; Qian and Lichter, 2011; Fryer, 2007; Gullickson, 2006) and analyze the changes from several academic perspectives. Fryer discusses interracial marriage from an economic perspective considering social exchange theories, search/interaction models, and sorting and marriage markets (Fryer, 2007). Using data from the decennial census of the U.S. population, he reports the percentage of whites, blacks, and Asians marrying other races from 1880-2000 (see Figures 2: A, B, C). Marriages between whites and blacks remained quite rare until the 1970s with the 1970 census the first after the final repeal of all anti-miscegenation laws. Even then, the percentage of whites who married outside their race was miniscule compared to the percentage of blacks who married out. The percentage of Asians who married outside their race, particularly Asian women marrying white men, is substantial both in Fryer's study and others; white male-Asian female was and continues to be the most frequent interracial marriage (Taylor, *et. al.*, 2012; Qian and Lichter, 2011:1071; Fryer, 2007:7). A number of variables are tested in studies and found to explain these trends; variables include age, income, level of education, religion, demographic opportunity, region of the country, and how people choose mates (TAYLOR, *et. al.*, 2012; QIAN and LICHTER, 2011; LICHTER, CARMALT and QIAN, 2011; MYRICK and HERCIK, 2009; FRYER, 2007; GULLICKSON, 2006, QIAN, 2005).

Figures 2: Percent of Whites (A), Blacks (B), and Asians (C), Marrying Out of Race, by Gender Source: Fryer, 2007





Gullicksen (2006: 299-300) found that from 1850-1920, the most common pairing was black males and white females (BM/WF); for a brief period between 1940 and 1960, there was more gender parity as the percentage of WM/BF unions increased. Since 1960, the percentage of BM/WF marriages increased with around 70 percent of black/white marriages reported in the 1990 and 2000 censuses being BM/WF. Historically, there was more of a gender balance in the South than in the non-South where the BM/WF interracial marriages were more likely. These patterns were influenced by the Great Migration of blacks to northern cities (see Wilkerson, 2010) that began in the early twentieth century for at least two reasons. First, the black population increased in the north, dramatically in some urban areas. Second, and directly related, latent racism in some northern cities emerged as some whites felt threatened by the burgeoning black population and began to residentially segregate blacks. However, interracial marriage has increased at a steady, sometimes dramatic rate since 1960.

In a study of interracial marriages between 1980 and 2008, the authors found that much higher percentages of Hispanic and Asian men and women married whites than either black men or black women (QIAN and LICHTER, 2011). One explanation offered is the number of new, le-

gal Asian and Hispanic immigrants and their mutual exposure with white populations. The more new immigrants are assimilated into the social, political, and economic life of the United States, the more likely that racial barriers will break down, and intermarriage will increase. It is interesting to note that interracial marriages increase with the level of education of the minority population with this particularly true between whites and blacks. Intermarriage with whites across the three racial groups was more likely if both spouses had at least a college education (TAYLOR, *et. al.*, 2012; QIAN and LICHTER, 2011; FRYER, 2007; GULLICKSEN, 2006).

Table 4: Percentage of group married to a white spouse

	Asian woman	Asian man	Hisp woman	Hispanic man	Black woman	Black man
1980	41	38	27	31	1.3	4.7
2008	41	38	35	38	6.5	14.4

Source: QIAN and LICHTER, 2011:1071

Negative attitudes toward interracial marriage have been declining as Americans generally become more accepting of other races. Tolerance or acceptance of interracial marriage increases with each generation. As part of a national survey in 1958, American adults were asked their opinion of interracial marriage. Four percent of whites approved of interracial marriage with blacks (QIAN, 2005:33). A survey conducted by the Pew Research Center in 2011 found public attitudes much more favorable toward people of different races marrying each other (TAYLOR, *et. al.*, 2012:33-40). Forty percent of whites, 51% percent of blacks, and 48% of Hispanics respond that society is better off because of the increase in intermarriage (see Table 5). Younger people, those with more education, those who identify as liberal, and those who live in the northeast or west think more favorably about intermarriage. With respect to black-white marriages, 64% of whites say they would approve if a family member married a black person; 80% of blacks said it would be fine if someone in their family married a white person. Resistance is slight, with 6% of whites and 3% of blacks saying they could not accept a black-white marriage in their family (TAYLOR, *et. al.*, 2012:36).

Research suggests that America is in a much better place with race than sixty years ago, but even though survey and anecdotal data suggest a higher tolerance of interracial marriage, racism remains as a social issue. One of the more famous interracial marriages is that between Ann Dunham and

Barack Obama, Sr. in 1961, and the world watched as demands were made that candidate, then President Barack Obama produce his birth certificate to prove his citizenship, a question raised under a very thin veil of racism. While interracial marriage is gaining acceptance, we have a ways to go before race is not a label used when we describe our spouses, each other or the President.

BIBLIOGRAPHY

- BAZILE, L. "Indictment for Felony." Court Records. Reproduction from microfilm. *Caroline County (Va.) Commonwealth v. Richard Perry Loving and Mildred Dolores Jeter*, 1958-1966. Caroline County (Va.) Reel 79. Local Government Records Collection, Caroline County Court Records, The Library of Virginia. January 6, 1959. Located at <http://lva.omeka.net/items/show/54>, May 2, 2013.
- Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954).
- FONER, E. *Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863-1877*. NY: Harper & Row, 1988.
- FRYER, R. "Guess who's been coming to dinner? Trends in interracial marriage over the 20th century." *Journal of Economic Perspectives*, online, no pages, 2007.
- GULLICKSON, A. "Black/white interracial marriage trends, 1850-2000." *Journal of Family History*, vol. 31, no. 3, pp. 289-312, 2006.
- HEAD, T. "Interracial marriage laws: a short timeline history." <http://civilliberty.about.com/od/raceequalopportunity/tp/Interracial-Marriage-Laws-History-Timeline.htm>. Accessed 5-1-13.
- HEAD, T. "*McLaughlin v. State of Florida* (1964): Can states ban interracial relationships?" http://civilliberty.about.com/od/raceequalopportunity/p/mclaughlin_v_fl.htm. Accessed 5-1-13.
- The Immigration Act of February 5, 1917, c. 29, § 10, 39 Stat. 874, 881 (Comp. St. 1918, Comp. St. Ann. Supp. 1919, § 4289 1/4 ee). <http://www.monticello.org/site/plantation-and-slavery/thomas-jefferson-and-sally-hemings-brief-account>. Accessed 5-11-13.
- LOMBARDO, P. A. "Miscegenation, eugenics, and racism: historical footnotes to *Loving v. Virginia*." 21 U.C. Davis Law Review 421. 1987-88.

- MARTIN, M. "Marriage between Native Americans and Settlers" (An American Frontier.com) 9-15-2011. <http://www.anamericanfrontier.com/marriage-between-native-americans-and-settlers.html>.
- Morgan, E. S. *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*. New York: Norton, 1975.
- NORRIS, T., P. L. Vines, and E. M. Hoeffel. "The Native American and Alaskan Native Populations: 2010. <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-10.pdf>.
- Pace v. Alabama*, 106 U.S. 583 (1883).
- Pace & Cox v. State*, 69 Ala 231, 233 (1882).
- Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537 (1896).
- QIAN, Z. "Breaking the last taboo: interracial marriage in America." *Contexts*, vol. 4, no. 4, pp. 33-37, 2005.
- QIAN, Z. and LICHTER, D. "Changing patterns of interracial marriage in a multiracial society." *Journal of Marriage & Family*, vol. 73, issue 5, pp. 065-1084, 2011.
- SANDBURG, C. *Abraham Lincoln: the prairie years and the war years*. New York: Houghton Mifflin, 2002.
- SENGUPTA, S. "November 5-11; Marry at Will." *New York Times*. November 12, 2000. Retrieved April 30, 2013.
- SWEET, F. W. "The Invention of the Color Line: 1691." 2005. <http://essays.backintyme.com/item/12>.
- TAYLOR, P., Wang, W., Parker, K., Passel, J., Patten, E., Motel, S. "The rise of intermarriage: rates, characteristics vary by race and gender." Pew Research Center, 2012.
- THOMAS JEFFERSON FOUNDATION. *The report of the research committee on Thomas Jefferson and Sally Hemings*. Monticello, VA, 2000.
- THOMPSON, J. E. and Conyers, J. L. *The Frederick Douglass encyclopedia*. ABC-CLIO. 2010. Retrieved April 27, 2013.
- United States v. Bhagat Singh Thind*, 261 U.S. 204 (1923).
- WALLENSTEIN, P. *Tell the court I love my wife: race, marriage, and law-an American history*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- wikipedia.org/wiki/Interracial_marriage_in_the_United_States. Accessed May 3, 2013.
- WILKERSON, I. *The warmth of other suns: the epic story of America's Great Migration*. New York: Random House, 2010.

A sharing of images: account of a mutual transformation

Francine Saillant*

ABSTRACT

This article recounts a particular meeting between a family-of-saint of Brazilian Candomblé and an anthropologist in the context of a participative study based on the production of three documentary films. It presents an analysis of the production process of one of the three documentaries and examines steps that led to a transformation in the relationship between the project participants and the principal researcher. It also recalls the process of mutual re-subjectivization of the participants. The article aims to shed light on how a work of co-constructing images does not end with mere images, but instead touches on inter-subjective and political dimensions within specific circumstances.

Keywords: Images, Candomblé, reparations, participative research, re-subjectivization, rights, ancestor worship, postcolonial theory.

* * *

RESUMO

Este artigo narra uma reunião peculiar entre uma família de santo do candomblé brasileiro e um antropólogo, no contexto de um estudo participativo baseado na produção de três documentários. Ele apresenta uma análise do processo de produção de um dos três documentários e examina os passos que levaram a uma transformação no relacionamento entre os participantes do projeto e o pesquisador principal. Ele relembra também o processo de re-subjetivação mútua dos participantes. O artigo tem como objetivo esclarecer como um trabalho de co-

* Département d'anthropologie, CÉLAT, Université Laval. E-mail: francine.saillant@ant.ulaval.ca

-construção de imagens não termina com meras imagens, mas, ao contrário disso, toca em dimensões inter subjetivas e políticas dentro de circunstâncias específicas.

Palavras-chave: Imagens, Candomblé, reparações, pesquisa participativa, re-subjetivação, direitos, culto aos antepassados, teoria pós-colonial.

* * *

RÉSUMÉ

Cet article relate une rencontre privée entre la famille-de-saint du Candomblé brésilien et un anthropologue dans le cadre d'une étude participative basée sur la production de trois documentaires. Il présente une analyse du processus de production de l'un des trois documentaires et examine les étapes qui ont conduit à une transformation de la relation entre les participants au projet et le chercheur principal. En outre, il rappelle le processus de re-subjectivisation mutuel des participants. Les buts de l'article est de faire la lumière sur la façon dont le travail de co-construction des images ne s'arrête pas à de simples images, mais aborde les dimensions intersubjectives et politiques dans des circonstances particulières.

Mots-clés: Images, Candomblé, les réparations, la recherche participative, re-subjectivation, le culte des ancêtres, théorie postcoloniale.

* * *

RESUMEN

Este artículo relata una reunión especial entre una familia-de-santo del candomblé brasileño y un antropólogo, en el contexto de un estudio participativo, basado en la producción de tres documentales. Se presenta un análisis del proceso de producción de uno de los tres documentales y se examinan los pasos que llevaron a una transformación en las relaciones entre los participantes del proyecto y el principal investigador. Se recuerda también el proceso de mutua re-subjetivación de los participantes. El artículo pretende arrojar luz sobre cómo una obra de co-construcción de las imágenes no se agota en meras imágenes, sino que toca, además, dimensiones intersubjetivas y políticas dentro de las circunstancias específicas.

Palabras-clave: Imágenes, Candomblé, reparaciones, investigación participativa, re-subjetivación, derechos, culto a los antepasados, teoría postcolonial.



This text constitutes a reflection stemming from a research process over the course of which, among other things, three inter-related documentaries were created. The research¹ addressed the theme of reparations for slavery. More specifically, it sought to increase understanding of the way the idea of reparation among Afro-Brazilians emerged and has undergone transformation,² as well as of the process of appropriation of this idea by the contemporary black movement. The research was conducted in Rio de Janeiro and covers the period from 2000 to the present. The notion of reparation was examined in a broad sense, rather than reduced to the legal sense of compensation. As previously highlighted in other work (SAILLANT 2009a), it encompasses all discourse and actions in line with a transformation of the current life conditions of Afro-Brazilians in connection with the wrongs resulting from four centuries of slavery.³

Demands for reparations were explored in four spheres of Brazilian society: 1-that of the social movement expressed through the political realm and the organized black movement; 2- that of human rights related to struggles against the violence of the State in civil society and concerning Afro-Brazilian populations; 3-that of the religious realm, notably within Afro-Brazilian religions and the Candomblé religion in particular; and 4- that of cultural and artistic productions, especially images (photo, video, film) that play a key role in Brazilian culture and imagination and are the medium *par excellence* that give visibility to Afro-Brazilian culture. These four spheres combine multiple facets of contemporary demands for reparations and of the actions to which they give rise. It is undoubtedly within these spheres that one can find the strongest expressions of demands for justice, of vigorous actions to confront the violence of which black populations claim they are victims, of manifestations of claims of Africanness, and of claims of the transformation of Afro-Brazilian subjectivity through art (D'ADESKY 2005, SAILLANT and ARAUJO 2007, CONDURU 2007). These expressions all have to do with a demand for recognition (D'ADESKY 2006; SAILLANT 2009b) through the quest for the dignity of the body and the subject (RENAULT 2001), an affirmation of the value of memory and culture (RICOEUR 2003), the demand for full citizenship and rights, and a set of structural transformations and

¹ This research has been supported by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC) since 2006. Este artigo já foi publicado na revista *Antropologie et Sociétés*, vol. 35, n.3, 2011: 63-88.

² We use the term Afro-Brazilian to designate all individuals who define themselves as descendants of the African population that came to Brazil starting in the 16th century, whether as slaves or otherwise. For a discussion on the use of this term, see Saillant and Araujo 2009.

³ On the history of slavery in Brazil, see, among others, FLORENTINO 1997, MATTOSO 1979, and REIS and GOMES 1996.

cultural schemes (DE PAULA and HERINGER 2009): it is a question of clearing away the stigma of the past, of valuing, acknowledging, and dignifying. Regardless of the form taken by demands and the results obtained—and whether or not they are addressed by the State or paragonovernmental bodies—the reparations are all tied to one or another of these spheres (SAILLANT 2009a). The cultural and political expressions surrounding demands for reparations within the black movement involve a form of re-subjectivization, i. e. the passage, for the Afro-Brazilian subject, from the imposed collective identity of subjugated victim to the collective and political identity of actor in the City.⁴

Since 2005 a systematic exploration of the demands and actions of the black movement has been taking place in Rio de Janeiro with stakeholders from these four spheres, through meetings—more than 150 to date—and through the observation of public demonstrations during commemorations, religious rituals, festivals, political gatherings, marches, shows, exhibitions, and other events. It has been possible to film some of these public demonstrations.

The questions at the heart of this project concern the contents and forms of the discourse and actions of the contemporary black movement regarding reparations; they also have to do with learning about the very meaning of the notion of reparation in the Brazilian context. These questions call for an in-depth reflection on the possibility (or impossibility) of repairing history given a historical wrong covering a large time span—several centuries—as well as the quasi-disappearance of direct witnesses, the difficulty of identifying tormentors and victims, the mixing of groups initially wronged, the very designations of tormentor and victim, and the importance of present actors (including the anthropologist in question) given the historical actors, among other things. The research also reveals current reparation practices within the black movement, that is, practices that do not wait for legal processes to be implemented, and which use the above-mentioned re-subjectivization or transformation of the Afro-Brazilian subject and of identity.

It is in the context of this research that I met the family-of-saint of the *terreiro* IléAséAlaKoroWo and more specifically *Ialorixá* Torody of Ogum, leader of worship in the *terreiro*.⁵ A first meeting took place in the frame

⁴ Here, we take up the theory of subjectivization of Touraine and Rancière by insisting on the fact that the subject's identity, which is here reformulated and reintegrated, is not limited to the individual but touches on the collective (Touraine 1997; Rancière 1995).

⁵ In this article we will refer to her as Torody, as this is how everyone refers to her outside the context of her religious duties.

of an interview aiming to increase understanding of the particular experience of this *terreiro* within the black movement and its perspectives on the question of reparations. It appeared primordial for me to explore this question from the standpoint of a house of Candomblé, a religion of resistance to the social conditions that prevailed during and after slavery. Following this meeting, the idea of a documentary film was born and presented to Torody, who was enthusiastic about the possibility and accepted the idea of a collaborative project.

This article presents an account of this particular meeting, an analysis of the process of producing one of the three documentaries,⁶ and the steps that led to a transformation in the relationship between the participants and the principal researcher in the project. It also recounts a specific process of re-subjectivization of participants, including the anthropologist. It involves understanding how a work of co-constructing images does not end with mere images—as these could even be considered secondary—but rather touches on inter-subjective and political dimensions within specific circumstances.

First meeting

In April 2006 I met an important figure in the black movement of the Fluminense Lowlands:⁷ Frei Tata, an Afro-Brazilian Catholic priest in charge of the São João de Meriti parish located in a city on the northern outskirts of Rio de Janeiro. Frei Tata is the successor of Frei David—a key figure in the movement—owing to his strategic role in quota initiatives for Afro-Brazilians in higher education through the NGO “Educafro” (<http://www.educafro.org.br/>), of which he is the founder. He played an active part in the national debate that divided and continues to divide intellectuals and the upper classes in Brazil (FRY 2005, FRY, MAGGIE *et al.*, 2007). I also knew that Frei Tata was pro-quota, and I interviewed him in a room of the presbytery of the church where he continues to exercise his ministry. At the time I was unaware of the extreme importance of this place in the development of the contemporary black movement in Rio (ALBERTI and ARAUJO 2007); I later learned that this was the very site where Frei David and other local activists regularly gathered in a room called the *quilombo*⁸ in the 1980s. I brought up the question of reparations from the standpoint

⁶ The three documentaries are *Axe Dignidade*, 2009; *Navio Negro*, 2009; and *A vida e a morte no candomblé*, 2009. We relate the production process of the first documentary in this article.

⁷ A group of municipalities on the northern periphery of Rio de Janeiro.

⁸ This is also the name of communities established based on the experience of escape from slavery.

of the Catholic Church and more specifically the Black Pastoral Agency⁹ of which he is an active player. When we concluded the interview, he was anxious to introduce me to one of his collaborators, Dona Zezé, an activist of this agency, with whom I visited the places where the African mass is held each month. This liturgical form is adapted to the Afro-Brazilian cultural world and is a subject of controversy among the Catholic hierarchy in the country.

The Afro mass takes place not in the parish church but in a small and specially configured chapel, as this is the only arrangement allowed by the religious authorities. While I was visiting this chapel and being presented the work of the Agency, it was suggested that I see another important place in the movement in this part of the city, but without further details. Curious, I accepted the offer. The three of us got into Dona Zezé's car, which had no suspension or windows, and headed to the site. Over the course of the trip, the others explained to me that we were going to meet a mother-of-saint¹⁰ commonly referred to as Torody, with whom Frei Tata had political and (one could say) spiritual ties owing to their common struggles within the local black movement, but also their concerns for the very disadvantaged population in this part of the city. They explained to me that, because Frei Tata and Torody set about during the year to hold joint baptisms—opting for a form of neo-ecumenism bringing together a Catholic liturgy and a Candomblé ceremony, sharing this notion that children who are born “must be given a name regardless of their religion or lack of religion”—Frei Tata was reprimanded in no uncertain terms by the local religious authorities and was almost excommunicated. Contact between these two religions is frowned upon by right-wing Catholic authorities and members of other right-leaning Christian religions, notably neo-Pentecostals.

We arrived at the *terreiro* of the one called Torody; I had the impression of being somewhere between a shanty town and a “rurban” area. We were in a neighbourhood of São João de Meriti, namely Venda Velha, which, 50 years earlier, had been a large *fazenda* of which few traces remain today. The place seemed difficult to reach. After descending an abrupt hill, we reached Torody. We were expected. Frei Tata, who was officiating a funeral in his parish, left us. We visited the *terreiro*, its secular and religious areas, including a small school directed by the mother-of-saint. I was told that the place was at once a *terreiro*, an NGO, and a school. Torody, who was

⁹ In the tradition of left-wing Brazilian Catholicism, this pastoral form favours the will to include cultural and social issues of Afro-Brazilians in Catholic liturgy.

¹⁰ Equivalent to an *Ialorixá*.

speaking a great deal, emphasized the problem of discrimination experienced by the population of this neighbourhood. I noted the condition of the premises, the dilapidation of traditional one-story buildings, the collapsed roofs, but at the same time I sensed a certain enveloping atmosphere that I was unable to describe. At the end of the visit we came together in the room where Candomblé rituals are usually performed. I noticed the sheets draped on certain objects, drums tied up with ribbons, and certain trees, chairs similar to those of the *terreiros* of Salvador and that were familiar to me as iconic representations of *orixás*. I could not entirely decipher what I saw. At the end of our meeting, Donna Zezé went before the drums¹¹ and broke into an intense lament calling on a collective memory. A powerful emotion swept through me. I suggested the possibility of meeting again, and the idea was received with visible interest.

Fifteen or so days after this first meeting, I returned to the *terreiro*,¹² this time for a formal interview. As with Frei Tata, I conducted an interview with Torody on reparations, this time from a Candomblé perspective. The interview lasted four hours. Torody told us her story, discussing her communist father, the *terreiro* that has belonged to her family for 90 years, her childhood in Candomblé, the closing down of the *terreiro*, her practise of another religion,¹³ her life at the heart of the city, then her return to Candomblé and to the *terreiro* that she undertook to open once again as the heir to her biological parents, who owned the land, but also as heir to her biological mother, an *Ialorixá*. Her four sons and daughter have followed in her footsteps in spiritual and political commitment. Torody is not typical of mothers-of-saint. She is an activist in the black movement, and the practise of Candomblé to her means remembering Africans in Brazilian territory and their most tenacious resistance. Candomblé is the root of her identity and practise, as well as her clearest link with the black movement and its various representatives. Her *terreiro* is the theatre for a series of cultural, religious, and political actions whose power I sensed during this interview but whose creativity, vitality, ramifications, and above all exemplary nature I did not immediately perceive.

In the interview, Torody presented herself from the beginning as a highly respectable mother-of-saint who lives up to the meaning of this role in the hierarchy of the religion. She spoke passionately about her responsibilities, the importance of her school, her education-related actions, the

¹¹ It is also before the drums that other Candomblé ceremonies are held to attract the spirits of deified ancestors to participants.

¹² Along with researcher Lourdes Rodrigues, professor at the Université de Montréal.

¹³ Torody never revealed to me the other religion.

suffering of mothers who must leave their children by themselves to make a little precious money. The emotional tension rose throughout the interview until she burst into tears, telling me, Do you know what it is to be in charge of a house like this one? To see our children die in the drug trade? Fathers, mothers unable to meet the needs of their own? Children without names? Thrown away like bags of potatoes? To feel encroaching violence every single day? Do you know what it is to lead a house this big with all its regular responsibilities? She mourned the dead of her community, her helplessness, her destitution, the enormity of her task.

My first face-to-face meeting with a mother-of-saint¹⁴ thus took a very unexpected turn. How could a religious authority of this stature come to such emotions? Is life so difficult, even with the protection of a *terreiro* and of this key religion in the formation of Afro-Brazilian or even Brazilian culture and subjectivity? I was disconcerted, troubled, touched. I listened, then turned off the tape recorder; we continued the conversation, which could have gone all night. I caught a glimpse of the mother, citizen, woman, activist, feminist, and, of course, the mother-of-saint. I felt all the power and fragility of this person who, right before my eyes, had been able to reveal part of this complex reality of assuming spiritual and political leadership in a condemned environment whose legacy is *cidadazinha*, second-class citizenship. This person appeared to me entirely exceptional. At the end of our meeting, I told her I wanted to come back, that we would meet again, that we might do certain things together. Her response was positive: Come back whenever you like, you are welcome. I understood that the struggle of this *terreiro* was in many ways similar to that of the black movement at large. The religion grants its followers a certain prestige in the eyes of those who recognize it, but prestige does not necessarily make life easier.

Though it was not immediately clear to me in the beginning, this *terreiro* would become my favoured milieu for studying religious aspects in connection with reparations in my work. A few weeks later I returned to the *terreiro* one last time, and not without questions. How could I come closer to this milieu and propose an exchange? The idea came to me of proposing a short documentary (20 minutes or so in length) on the social work of the *terreiro*, that is, the support the *terreiro* offers within this integration community. This idea was greeted with enthusiasm. I did not want to study Candomblé, as it was not my wish to perpetuate a research

¹⁴ I had been in contact with other *terreiros* before in Belém and Salvador, but had never personally been in touch with the highest religious authorities of these places.

tradition that I viewed as an exoticization of Afro-Brazilians—a tradition to which Brazilian, French, and American anthropologists have long contributed through their repeated works.^{15, 16}

A classic participative scenario

A few months later, the same year, I once again found myself in Brazilian territory. I came back especially for the period of black awareness month, which includes the commemoration of Zumbi, an Afro-Brazilian hero whose death is remembered each year on November 20. In the city of Rio, this day is an official holiday. I found Torody and her family, as promised, and intended to explore how we could create this documentary together. I proposed that they work together to come up with a scenario by asking the question, “If you had to tell the world who you are, what would you like to present in this documentary?” This marked the beginning of an initial work phase of collective elaboration that spanned three days. We developed important themes to favour, and for each theme we elaborated what was to appear in the documentary; we had to specify where these items would be filmed, who the “actors” among the family and community would be, and the situations to choose. The final sequence of this succession of themes was that of Torody and of the family-of-saint.

I was told that the film should open with Exu:¹⁷ Exu would suddenly appear from the middle of the forest; it would be mysterious. I could already foresee a complication, as we had discussed the social work of Candomblé, of this *terreiro*, and now Exu was to play this role... The *terreiro* is not in the middle of the forest but in a highly urbanized area and I could not see how this could be filmed, but the other ideas appeared to be feasible. I also struggled to see how the family-of-saint would negotiate, over the course of this work, its relation to religion, as well as how I would eventually have to situate myself on the same subject. We planned interviews with the mothers of children in the school of the *terreiro*; an interfaith conference; lessons on *capoeira*, *makulêlê*, Ioruba, and citizenship; a play; and interviews with leaders of the São João de Meriti municipality. It was thought that religious content should perhaps have a place in all this, but no one knew how to integrate it and I did not insist.

¹⁵ See notably Landes 1947, Bastide 1957, Verger 1954, Herskovits 1955. Also see (in Portuguese) Prandi 1991, Amaral 2001, and Capone 2010.

¹⁶ It is also important to highlight this *Ialorixá's* great respect for the work of anthropologists who, according to her, have helped “to prevent our disappearance, as they wrote down our religion.” She nevertheless expressed criticism of “all these texts that stay in the offices and homes of people without bringing them back to the *terreiro*.”

¹⁷ An entity that opens the way for the ancestors in Candomblé at the beginning of each ritual.

Each section of the film—ritual parts notwithstanding—was then identified, with a circumscribed theme, a general intention, real people to meet and film, things to say, and specific filming locations. The collectively produced document ended up being a synopsis to support the planning and implementation of work. This is when I realized the difficulty, for the family, of including the religious content in this film, based on hesitations, inquiring glances, and phrases left uncompleted. I was also silently concerned about what seemed to exceed the frame of the original proposition and my own personal struggle with regard to a certain anthropological tradition with which I was, knowingly of course, taking a distance. This was a delicate subject for all of us. Finally, we worked together to prepare a provisional document on the ownership of images, which, from that moment, was considered common provided that images not be sold. The scenario and contract were later revised and these first documents served as a reference and frame for our collaboration.

The spirits welcome us

At the agreed time in May 2007, I returned to the *terreiro*, this time along with Brazilian video director and anthropologist Pedro Simonard,¹⁸ who accompanied me during certain scenes. Our arrival was marked by surprises, since we learned that the family-of-saint would, during this two-month period, be involved in religious activity. My questions resurfaced: Would we really be able to see this project through? How could I respect our agreement and avoid the invasion of an anthropologist in the most precious part of this house—that of this religion of resistance? Though we had specified that we did not want to interfere in religious action, this appeared to be about to occur. What of our first agreements? Should we revise everything? Everything seemed to be turned upside down. The mother-of-saint partly reassured me, but I could clearly sense that no intervention could undo what was starting to take place. The written documents rapidly lost their authority. We were going to do what had been planned—but also more. We had been expected, this much was certain, and the disposition of the *terreiro* toward the project had not changed. There was one condition to fulfil, however: that we consult the ancestors. The ancestors had to approve of our presence in the *terreiro* and in the sacred places.

We were all called before the house of Nana,¹⁹ the *orixá* of Torody's biological mother, a mother-of-saint herself who had passed away eight

¹⁸ Who subsequently became a post-doctoral researcher in the frame of the project.

¹⁹ Entity of intelligence, knowledge, and wisdom.

months before. The family-of-saint, Torody, Pedro, and I were thus seated in front of the house of Nana, with veils over our heads. Torody then repeatedly cast *búzios*,²⁰ spoke in Ioruba, addressed her family members, and repeated this sequence for four hours. She had with her a book that was worn and slightly dog-eared owing to humidity, a book she did not really look at. I was both anxious and curious. What would happen to us? Were we to take this gesture seriously? Was the book meant to put the anthropologist back in her place? Everyone was very focused on the task. It was very hot out, 42°C in the shade; secular music, a sort of piercing *pagode*,²¹ came to us from the alley around the *terreiro*. The moment came when everyone, including us, arose. Several then took their cellular phones from their pockets and photographed themselves, to my great surprise. Torody pronounced something in Ioruba, and, looking each other in the eyes, all those with cellular phones took a picture at the same time.²² They then immediately looked at the pictures, consulting one another. Once this consultation was finished, we were told that the ancestors accepted us in their space. The image that appeared on the cell phones meant that the ancestors did not impede the capturing of images. We therefore were given permission to be present and to film images.

I had no idea how to interpret this opportunity that we had not requested; a hypothesis began to take shape. Beyond the ritual prescriptions of the Candomblé calendar, which schedules certain ceremonies during certain fixed periods—for instance that of Xango (*orixá* of justice and fire) and of the *axéxé* eight months after the death of a religious authority (both prescriptions coincided with our presence)—there was perhaps something else. Was it acceptable for this Candomblé family to be filmed without the appearance of the religious dimension? This film might be seen in other houses of Candomblé. How would others judge these family members? It seemed certain to me that things could not be done otherwise, or else the family-of-saint would have let me know I should come back another time. The ritual thus involved a dual request: the one they made to the ancestors, but also the one the ancestors made to us—the request to approach their world with respect. The problem was now that of my posture: in my desire to avoid exoticizing my informants, I had perhaps deprived them of part of their identity. In my desire to break away from a certain anthropological

²⁰ Seeds used for divination.

²¹ A samba very popular in Rio since the 1960s.

²² This practise is also described by other anthropologists (Jaqueline Ferreira, anthropologist, Federal University of Rio de Janeiro, personal communication).

tradition that had contributed to building a nation of racial democracy,²³ I had set aside the fact that resistance in their context could not do otherwise than to link civil society and the religious realm, particularly in the Brazil of affirmative action policies.²⁴ All things considered, the question of politics has always been present in the *terreiros*, implicitly or explicitly, precisely because of the very status of Candomblé, a religion formed at the heart of resistance to the conditions of slavery and beyond—resistance to the general dehumanization of members and their ancestors. Re-creating ties with ancestors, and hence with (African) origins, was and still is a form of re-humanization, as it was and still is a question of symbolically re-connecting with the lineage that was broken by the institution of slavery. In the current context of affirmative actions, many *terreiros* go beyond a mere re-humanization through religious and symbolic action. Their authorities are increasingly called on to act in political space, and thus to re-articulate for themselves the relation between politics and religion; it is no longer only a matter of resisting from outside the city (and surviving), but also of acting as a political subject at the very heart of the city and appearing as a subject of law. In this context, the religious subject and the subject of law form one same body. Beyond all these considerations, which were initially muddled in my mind, I finally had the impression that I knew little of Candomblé, even after years of acquaintance. Was I sufficiently prepared? How could I reconcile my postcolonial posture²⁵ with this unexpected request? What were the real expectations?

The shooting

The shooting of the film was a rich, intense, and exhausting experience. I had to enter into the world of Candomblé, its daily life, its comings and goings between civil and spiritual life, while overseeing activity coordination under a certain constant observation by the family-of-saint, and accepting a great deal of unknowns and improvisation. Following are the main steps of the shooting,²⁶ divided into three phases for the purposes of this article: the social message, the school, and the religion.

²³ On the myth of racial democracy, see D'Adesky 2005.

²⁴ On affirmative action policies and their effects, see De Paula and Heringer 2009.

²⁵ In this case, this means to avoid seeing informants in the frame of a fixed vision of tradition, or within an exoticizing construction (Saillant 2010).

²⁶ The following presentation does not entirely follow the order of shooting or scenes in line with the initially planned themes, for reasons of space and to avoid redundancy.

The social message

It had been planned that certain scenes would be devoted to the mothers of children of the school, referred to as the mothers of the *Aprendendo Aprender* project; the mothers were to talk about their everyday life in a fairly spontaneous way in the context of short filmed interviews. The idea was to show the living conditions and basic concerns of these individuals. The interviews were planned by one of the sons of Torody, and the women who accepted were to be our witnesses of regular life in Venda Velha. We visited each of the mothers, whom I did not yet know; they were all located in the same area of Venda Velha. We collected their stories, which shared many common points:²⁷ financial difficulties, the absence of services, problems supporting children, isolation, housing insecurity, lack of transportation, fear of violence, single parenthood. They were Candomblé members or Catholics sympathizing with Candomblé. By this choice, the *terreiro* had most likely sought to avoid the wrath of evangelists. Candomblé was sometimes mentioned in the interviews, but was not the centre of discussion. The women cooperated with our approach and, as is often the case with ethnographical interviews, started by putting their houses in order, thus making their appearance acceptable in their view.

Finally, we conducted certain interviews with the sons- and daughters-of-saint of the *terreiro*, who in their own way explained the importance of assistance in this milieu, that is, the assistance that has always been present in other *terreiros* as well as in their own. The *terreiro* is a place of community support known for its enlarged family structure and neighbourhood and for the importance it gives to its members; it historically played this role by welcoming slaves and freed slaves, before and after the abolition. An event allowed us at last to capture images that would be used for the last scene during the credits: a reception at the São João de Meriti city hall—to which elected officials and various sympathizers were invited—involving the introduction of a bill for creating a local secretariat for racial equality. Torody made a speech on racial equality, and at the end of the evening the children from the school of the *terreiro* and from the *Aprendendo Aprender* project performed an Africanized Brazilian national anthem accompanied by drums. . . . Because Torody is often invited to give various lectures in the middle of the city, as she was this time during this brief intervention, it was possible for me during the shooting to follow her activist endeavours and, occasionally, to film some of them. This is how fiery speeches delivered at

²⁷ See on this theme the works of Corten and Molina (2009), who show the cultural nature of narratives of suffering in Latin American and Brazil.

Fiocruz and over the course of an IyàÀgbá seminar in collaboration with the NGO “Criola” came to be captured in addition to the one given in the city of São João de Meriti.

Throughout the speeches and discussions, I progressively came closer to Torody’s thoughts on justice, discrimination, and inequalities, as well as her incredibly ability to relate human rights and ancestor worship without their being contradictory. I and my mini-dv camera were becoming an everyday sight. People got to know me and became aware of my extensive knowledge of the black milieu and its struggles; they were also intrigued by my interest in reparations. Sometimes I was even asked, “How about this—aren’t you going to film it?” I did not have to ask each time for permission for images, as it was known that I would use them judiciously. These spontaneous images of public interventions had in fact not been initially planned; I was trusted with them. These outings of the mother-of-saint to the city, as well as many conversations within the family concerning matters of racial equality, each day fostered greater understanding of the political realm in this milieu.

The school

Torody’s school, that is, the *Aprendendo Aprender* project, was taken into account in various ways. First, Torody was filmed while she taught the children herself. For the purposes of the film, Torody chose to teach a lesson on the theme of “Ioruba and citizenship”; the idea was to illustrate how the teaching of a re-emerging African language²⁸ in Brazil enables the transmission of messages on Afro-Brazilian culture and identity as well as on values of African origin. Being unaware of one’s values would be contrary to the citizenship of these children, as refusing these values would mean refusing their inclusion in the nation and thus reproducing the conditions of exclusion found in slavery. The school was also presented through lessons in *capoeira*, *makulelê*, and Portuguese.²⁹ The school was also the place where the *Navionegreiro* play was filmed; the play was enacted entirely by children, the mother-of-saint, and the family. While the children were seated deep within an imaginary ship—a slave ship—the members of the family-of-saint progressively entered this space wearing costumes representing the *orixás* of Candomblé, and the children moved about; they were both slaves and ancestors going from Africa to Brazil.

²⁸ Language spoken in rituals and often taught to followers by Nigerian immigrants.

²⁹ Other courses are also offered, for example English and arithmetic.

The mother-of-saint presented a spellbinding narrative accompanied by music played by the *ogans*.³⁰ The narrative presents the history of Brazil in a different light and can be summarized as follows: the Africans came with their traditions, knowledge, and religion, along with their ancestors who travelled with them; they were not naked but clothed with their culture and spirituality. These slaves resisted the system that dehumanized them. They knew cunning, secret, and solidarity, which allowed them to win their freedom rather than be mere passive victims.

The transmission of this narrative by the mother-of-saint is that of a subjectivity freed from the miserabilism of the victim. The people who crossed the ocean invaded Brazil with their entities and enriched it with their know-how and joy; they constitute a hero that the nation cannot appreciate for its full value. This hero was able to win its freedom and become what it is today: a survivor and conqueror of its reconstructed humanity. In the narrative and its portrayal, I did not immediately read the importance of the religious message, which revealed itself during subsequent analysis and which appeared to me, among other things, as a story of redemption through Candomblé: "If we have lost Africa, we have not lost our identity and especially our ancestors, some of whom made the journey with us through those who venerate them, or those who became ancestors themselves." The religious element, it must be said, was ultimately behind the apparently playful character of the play, over and beyond its serious subject.

An unexpected participative scenario

The filming of Exu,³¹ "the one who opens paths," was carried out without major difficulties, despite the fact that the parts of the film dealing with religious references and activities remained among the least predictable. Exu was to appear at the very beginning of the documentary; I did not know how this would happen, since there was mention of Exu coming out of the forest, out of fire, and I had left this part of the scenario open and thought that this would develop and mature as we progressed. There was constantly a notion of avoiding to usurp Candomblé members by shooting yet another film on Candomblé; the family-of-saint nevertheless had an idea of what was waiting for me at the end of my reflection on the

³⁰ Drum players in Candomblé ritual.

³¹ The clothes of the *orixás* were not those usually worn and family members did not play their *orixá* but rather another one in order to emphasize the playful nature of the activity.

original question, reformulated from their point of view: "How could we show the world who we are while setting aside this fundamental part of our identity?" This is why what constituted respect and undeniable political reserve on my part in the first phase of the process warranted re-evaluation: I was increasingly becoming a part of what I was studying by freely accepting the depth of the inter-subjective process. Torody had finally chosen to film this at the end of the day, at nightfall. Exu was portrayed by one of the sons-of-saint and, as planned, he emerged from the forest, in fact a scant thicket of the *terreiro*. Torody had chosen to personally host a sort of tour of the *terreiro*, starting with the houses of the ancestors³² and moving on to the usual path of offerings, that is, in the direction of the small spring located in a discrete part of the *terreiro*, an uneven land difficult to find and to access for newcomers. I had never ventured there, as I did not feel I had permission. Camera in hand, I filmed in the darkness as I followed the mother-of-saint and we made our way forward. We were accompanied by an *ogan* and *mãepequena*, the "little mother,"³³ Torona.

Torody was speaking a great deal about the *terreiro*, its areas, its history. My mind was a jumble of ideas and images—offerings, obligations, words in Ioruba—and I continued filming, uncertain of what I was capturing but knowing that this was what they wanted me to film: them and something to do with their link to the ancestors. I once again told myself that I would figure things out later. Our unusual procession thus slowly moved through the *terreiro* in darkness. As always, dogs could be heard barking at this late hour. The soft sound of the *ogan's* drum and Torona's singing voice created an intimate atmosphere, especially in the dwindling daylight. I kept wondering whether the modest camera would be able to capture these images in the growing darkness. According to what was agreed, the opening images of the film might be taken from this first narrative moment. I was already outside the public presentation of the *terreiro*, at the fringe between secrecy³⁴ and public identity. My camera and I were crossing the line between civil society and what is sacred, between rights and ancestor worship.

The inter-religious conference was another key moment in the shooting. Never could such an event have taken place without the intermediary of Torody: it is quite a feat to bring together three mothers-of-saint, a Catholic priest and an activist of the Afro liturgy, a Protestant pastor and a reverend, and a Protestant theologian, all to discuss religious tolerance

³² Small house within the *terreiro* where the altars of deified ancestors are kept. Each orixá owns a house.

³³ The highest religious authority after the mother-of-saint, her right-hand person.

³⁴ In the sense that a part of the knowledge on rituality is reserved for initiates.

within a *terreiro*. And yet it was done. The conference allowed its participants to express themselves concerning experiences of discrimination in their church, prejudices against Candomblé, the status of Afro-Brazilians in each religion, slavery, their vision of a brighter future for Brazil, spiritual pluralism, and even the reparations owed by the Christian churches. I sensed the great respect everyone had for Candomblé in this climate of inter-religiosity and nuanced discussion of which the greatest conferences of seasoned intellectuals would have no cause for envy.

Up to this point, very few scenes involved a ritual aspect. I knew that two important public rituals were planned: the *axéxé* or funeral ritual in memory of the mother-of-saint who was the biological mother of Torody (passed away a few months earlier), and the *fogueira de Xango*, which according to custom must follow the *axéxé* ceremony. I was invited to fully participate, and this I did. I should mention that since my arrival I had participated in small rituals each Wednesday in line with the *terreiro's* obligation to venerate Xango, protector of the house. I had been welcomed to the ritual, and for me this was a way to avoid making this now-predictable part of the film something artificial. I learned to dance, to make certain gestures, to pronounce certain words, to feel the emotion of the ritual even though I did not practise the religion. I was happy to be welcomed without being expected to be too orthodox, and to be shown the limits of acceptability from the standpoint of the deified ancestors. A girl-of-saint watched over me—chosen by Iansã, the *orixá* of wind and storm—occasionally correcting gestures and attitudes, without always giving explanations.

The first of the two rituals to take place was *axéxé*, an infrequent ceremony since it is reserved for the highest religious authorities of Candomblé. Writings on this ritual are rare,³⁵ and until recently almost no images have been captured. This ritual, because it is tied to death and to the ancestors, is shrouded in mystery even for Candomblé members, who are often unfamiliar with its components because they have little experience with it; this is especially true for the younger initiates. I knew that many people would come from far away to attend, that the entire *terreiro* would be mobilized and transformed night and day. Its regular activities would cease and everyone would focus on the ritual. I was to participate during the seven days, with the exception of activities involving animal sacrifices and offerings. As agreed, Pedro could film the seventh day and I could choose to film or not. I chose to film only the fifth day and to concentrate

³⁵ Among the few discussions of this ritual, see BASTIDE 1957 and SANTOS 2001.

on preparation scenes because I wished to participate more directly in the ritual, as was in fact expected of me.

The ritual was complex, repetitive, exhausting, geared toward releasing the deceased from her responsibility and obligations to the *orixás* so that this responsibility might be transferred to another member of the family-of-saint. My participation in this complex ritual was sometimes problematic because I did not know all of the steps and behaviours to follow. I felt embarrassed and awkward and was often brought back into line by my protector, the daughter of Iansã, but also by Torona. As mentioned previously, Iansã is the *orixá* who controls the direction of wind and storms, a major issue in this ritual in which wind plays a key role in directing the spirits of the dead, which must be sure not to err and to end up staying in inappropriate places. The anthropologist, who is a source of disturbance, must be placed under the protection of this entity. This is the role Torona, another daughter of Iansã, played for me. These two people were the only ones to master knowledge of relationships between the living and the dead, along with the *ogan* Toquino, who knows how to approach the world of *egunguns*—"spirits of the dead"—invited specifically to accomplish this ritual. Throughout the ritual I was captivated by the wave of successive events, the atmosphere of secrecy; I slept little, I was unaware of what was taking place from one step to another and I was told that the spirits would eventually take me and that I was not to fear them... are these the spirits that seized me—the intensity of the work in which I took part, the juxtaposition of roles, the obligation to increasingly allow the film to progress along the lines of everyday life and to take part in this extraordinary moment, the fear of not living up to expectations after these circumstances, my questions on the sudden development of the religious aspect in my "research subject" and its effects on my theoretical visions? What would become of the pact between me and the family in a few months? I sensed that all of these questions were too much. Having started on the path of rights, I simply had to follow another path at the same time, namely that of the ancestors. The intertwining of these two spheres was not merely fortuitous; was it not part of the form of engagement chosen by Torody herself? This was the form of engagement to which I consented and that entailed my own transformation as subject.

All the members of the *terreiro* have a task, such as cooking for offerings, preparing the ritual room, taking care of the animal sacrifices, wrapping trees and drums, installing the *marios*,³⁶ purifying, making purchases,

³⁶ Dried palm tree branch stripped of leaves and fixed to door openings to secure entrances and exits from winds

managing the gathered religious authorities and the extended family (some of who came from far away), and the like. My role was to be present, to understand what I saw and what would be filmed, to respect the rules, to help when asked. Because the ritual was almost the same each day and followed a precise sequence, I eventually began to anticipate the events. I delved ever deeper into the world of this *axéxé* that directly presented me with the question of ancestor worship. Why spend so much time taking care of the ancestors? Do the ancestors come from Africa? What is this African presence in modern Rio? I sought answers from the master of the *egunguns*, who constantly sent me back to Torody. I knew that Torody could not answer, as she was at the heart of the ritual and its organization and took care of the visitors, oversaw preparations, and fulfilled spiritual obligations concerning the deceased woman, her own mother whose *terreiro* she had inherited. It was her obligation, in order to occupy the throne,³⁷ to be faithful to the rules of transmission prescribed by her tradition.

My participation in this ritual took up so much space that the film sometimes became secondary. I was quite far from my original posture on religion. By necessity, I was immersed in religion, as this had become a *sine qua non* for the film. The film would not have come into being without this distinctive initiation. At the end of the ritual, after this intense moment when all the members of the *terreiro* were in a trance, their faces bathed in light—the presence of the deified ancestors overlapping with their bodies³⁸—I returned to the city in the early morning of the seventh day, and in the apartment I had rented for the occasion, I collapsed. Speechless and in tears, I recalled that key moment of weeping with Torody when we first met, then her tears at the end of the ritual, her grandchildren on her lap, glowing with completeness.

A week later I was brought into the Xango ritual³⁹ (PRANDI 2001, 2002). This ritual is part of the cycle of annual celebrations but takes on particular meaning in the circumstances of continuing a funeral ritual. I was again immersed in ritual as a participant and Pedro, my colleague, this time assumed complete responsibility for image shooting. Clothing was prepared for me. As before, I followed the codes with the help and care of my partners. I no longer knew what kind of film this would be, as all the images seemed to fade away in favour of this incredibly powerful ex-

and spirits.

³⁷ Also called *cadeira*, which means chair.

³⁸ During the ritual, only the highest religious authorities tied to *Iansã* could, according to the rule, embody *theorixá*.

³⁹ On the Xango ritual, see Prandi 2001

perience, so captivated was I at the heart of the fundamental values of the world to which I sought to bear witness. Something was happening that I could not describe. Torody kept an eye on me, I sensed a sort of benevolent presence. I also thought about her, about the tremendous responsibility of such rituals involving 100, 200, 300 people, in addition to her work as an activist and as a supporter of the community around us.

I once again remembered our first encounter, her breaking down, and this same person now taking part in an event of exceptional beauty marked by the light of fire. At a certain point in the ritual, she told me that I would be *equedi*.⁴⁰ Like the male *ogans*, the female *equedis* do not embody *orixás* but are nonetheless of great importance. During rituals, they take care of people who are in a trance state; in society in general, they are intermediaries who bolster the *terreiro* with their knowledge, prestige, and position in the social hierarchy outside the *terreiro*. Seeing me as an *equedi* meant that a possible and acceptable place had been found for me in the social and religious world of the *terreiro*. This place could potentially bring the spheres of rights and religion together in a role I had already begun to play. With this denomination, I was identified as a potential member of the family-of-saint other than “anthropologist and documentary film-maker.” At the time I received this message as a gift of confidence, knowing that this would imply special commitment on my part during the editing of the film and its sequels.

Besides the two rituals, the religious aspect was present in the filming of the last images of the film. Torody was both moved and tired; this took place just before the Xango ritual, but she wanted to capture images at this specific time. We were once again at the houses of the ancestors, with a backdrop similar to that chosen for the opening of the film, a son-of-saint taking the role of Xango, fixed and royal; Torody praised Candomblé and sang an ode to her deceased mother, to whom she ultimately dedicated the film. This moment also brought to an end the period of shooting; Torody and I both held back our emotions before what would unite us for a long time. After all, I was open to the world of this family, but also invited to share a moment when one of her most illustrious members would join the world of the ancestors. The death of a mother-of-saint is a complex time for a *terreiro* and sometimes leads to its closing for a certain time owing to problems of organization and succession that follow suit. This was not the case here—it was quite the opposite.

⁴⁰ Like male *ogans*, female *equedis* do not embody *orixás* but are extremely important and, among other things, take care of those who are in a trance state.

Beyond re-subjectivization: comings and goings

The film was edited in the city of Québec and I had the chance to return to the *terreiro* several times to show the provisional copies and watch them myself. During the first return in May 2008, I was very apprehensive. What I had was a first version of the edited video, not a film. Had we gone too far in the editing process? Had we kept the right things? Had we betrayed trust? Corrupted the message? The entire family-of-saint sat before the computer monitor and watched what it had volunteered and what we had done with the basic images and narrative. The emotion—both mine and the family’s—was tremendous. I saw that a number of the family members were extremely moved as they watched their own images. “We did not know we were this way.” “How were you able to say what is true about us?” “We are so happy, it is a dream come true.” Right from the first showing, the structure of the film was thus received very positively, even enthusiastically, and the movie was played constantly for two days in the *terreiro*, each person coming to see a little bit of him- or herself once or several times. I had accomplished my mission and the test of the return was partly concluded. The editing was then finalized and the other locations made all of the translation work possible.

In terms of the religious content, no one saw too many problems. The members of the family-of-saint had the choice—especially Torody, who was our primary collaborator and the moral authority of the *terreiro*; they asked us to remove certain images of preparations for rituals but approved everything else. The images of the *axéxé* and of the trances in the Xango ritual, for instance, did not pose a problem. We were thus able to collectively agree on the contents of the various explanatory frames and certain translations, and decided on technical solutions to certain problems. I regularly consulted others for the subtitle translations, which was a complex undertaking given the instability of written Ioruba in Brazil. I headed back to Quebec and the film was then finalized and subtitled in three languages (the original being in Portuguese); a packaging case was designed along with an information booklet to provide interested readers with a few keys to enhance understanding. Everything was signed jointly with Pedro Simonard in collaboration with *Ialorixá* Torody of Ogum.

In the two years that followed the film was publically shown twice in Brazil. A first showing took place in November 2008 in central Rio, at the Cultural Centre of the Bank of Brazil (CCBB), and a second in November 2009 at the same place, but also in a municipal facility of São João de

Meriti, part of the *terreiro*, at the request of the family-of-saint. The film was then received very differently than what we had experienced in an intimate setting; the political nature of the films and of the approach stood out plainly.

In 2008, during the Rio de Janeiro showing at the CCBB, the audience consisted of black movement sympathizers, students, and festival-goers, as our film was shown in the context of the first film festival held by researchers dealing with slavery.⁴¹ It had been planned that the family-of-saint would be invited to the CCBB and would have an opportunity to take part in a discussion following the viewing. The organizer, professor Hebe Mattos, proposed a round-table with Torody, me, and a well-known film director of the black movement. The film, which was the first to be shown, was a resounding success and the response to the content was very positive. The round-table that followed nevertheless strongly nuanced our impression of the initial reactions.

Torody made a presentation on her perspective on the project, I then took the floor to address the film's approach and our collaboration, and then the film director was to comment on the film content per se. Instead, he launched into a long tirade on the fact that he had just seen a movie of "whites filming blacks." I was flabbergasted, as was Torody. The audience responded quite strongly, defending the film and pointing out its authenticity and political power, as well as the importance of international collaborative projects. Several also insisted that it had nothing to do with skin color. Torody bristled at the criticism and replied that the era of researchers telling people what to do was finished, thus indirectly telling the film director that this work was an egalitarian work of collaboration and sharing of common values. I finally spoke my mind as well, pointing out that I fully came to terms with the fact that I was neither black nor Afro-Brazilian, that I felt I was permitted to share in concerns for the history of Afro-Brazilians and the consequences of this history; I then said that without the possibility to share in this way, there may be no hope for change. I was largely applauded and the film director found himself isolated. I was still in a state of shock, as was the family-of-saint, as this appeared as a betrayal.

The following year, a viewing took place in Rio at the CCBB and also at São João de Meriti; at this second showing, the most important thing was undoubtedly the results of the viewing at São João de Meriti. At São João de Meriti, collaboration was carried out with the local secretariat of

⁴¹ This international film festival is part of the program of the *Slavery, Memory, Citizenship* international research network (GTRC-CRSH project) directed by Paul Lovejoy and to which both anthropologists belong.

the SEPPIR, an authority under local leaders of the black movement, to which one of Torody's sons belongs. It should be noted that the municipality is politically controlled by a dominant evangelical political party. Collaboration also took place through the Oral History and Image Lab of Fluminense Federal University. Presenting the film in the municipality of the *terreiro* was Torody's idea. It was a matter of inviting an audience of teachers of the *baixada* to show the film to various other residents than members of the family-of-saint. When we arrived the morning of the festival, the doors were closed. By the time the doors were opened, things were thirty minutes behind schedule. Once inside, we saw that the elevators were blocked. Not a single poster announced the festival. The audience was extremely small. This all seemed quite strange. In the afternoon we learned that the São João de Meriti municipal council was to meet in precisely the same room where our viewing was scheduled. This seemed impossible to us, especially as we were already late. We thus chose to cut short the projection, and as planned the municipal council took place and we were kicked out. A little before, during the showing of *Axe dignidade*, we were saddened to see the few audience members other than members of the family-of-saint leave the viewing; these were evangelical teachers. The festival closed at São João de Meriti on this sad note, which according to the family-of-saint was a reflection of the representatives of SEPPIR and the members of LABHOI, the split between the local SEPPIR (tied to the Lula party) and the municipal council (tied to the conservative right), between the left of the workers' party in power and the Pentecostal and evangelical right. Very fortunately, this sad event in no way tarnished our relationship.

Conclusion

The shared experience here described enables an understanding of the crossing of two visions of what ultimately may be seen as a form of re-subjectivization and an exit from the victim figure. The anthropologist, attempting to avoid boxing the group into a classic form of essentialism, sought to create a space of dialogue around the realities tying the religious group to the other non-religious members of its own community. The production of images would pave the way for this dialogue, and the film would be a shared and shareable product (LAPLANTINE 2007; BOUKALA 2009). The religious group for its part sought a kind of path for recognition (RICOEUR 2003, 2004) through image, the image that the

film would present to Brazilian society and beyond. The religious group responded to the initial question ("If you had to tell the world who you are, what would you like to present in this documentary?") with a scenario offering an auto- and inter-comprehensive vision of itself while remaining, to the very end, fully in charge of its choices through the mediation of the anthropologist.

The group certainly wanted to reveal its nature through its choices pertaining to the film and its general structure by re-creating a form of "acceptable authenticity" in its own eyes and in the eyes of others, all while transmitting its cultural, political, and spiritual message and insisting on criticism of Brazilian society and on the place it would like to have within this society. The anthropologist was also placed in a sort of initiation experience that subsequently lent her credibility in exposing the visions others would propose once the film was completed—is this not what always happens in the end?—and had to partly revise her theoretical positions.

Exoticization through the religious aspect—a position that classical anthropologists have often chosen without, of course, thinking that they were doing so—long yielded a view of Afro-Brazilians that could be described as enchanted: subjects tending toward the supernatural but little concerned with their living conditions. Ruth Landes, who studied the *terreiros* of Salvador in the 1940s (1947) well before the Bastides, Vergers, and Herskovits, and who was long ostracized for his progressive social positions, had nevertheless noted this gap between the social situation of Afro-Brazilians and the rest of society. The family-of-saint that is narrator of its own history and of its community in a film of which it is co-author does not mark a complete break between the religious subject and the political subject. It evolves in an area of convergence where the two spheres constantly cross—Candomblé perspectives and perspectives of rights—a convergence reinforced by the leftist social climate that is favourable to it and that calls for its mobilization to confront the unavoidable attacks of Pentecostals. This is the area that was revealed to the anthropologist who was welcomed in the rituals and in the life of the *terreiro* transposed into public space.

Xango, the *orixá* of justice, can speak the language of rights through the discourse of one same person and of one same group of which it is the symbolic protector. Ogum, the *orixá* of war and of paths, that of the mother-of-saint, remains close by. The project of a Candomblé member and her family is also related to a collective history and to a memory that is constantly called on in this frame. To re-subjectivize and come away from

the victim figure is, in this specific case, to speak publically, in the city, the language of the power of a religion of resistance that belongs to a partly shared memory—that of the black Atlantic (GILROY 1995)—where the anthropologist did not expect it or no longer expected it. It is also to negotiate the language of the anthropologist present, i.e. the language of the empirical-theoretical object of the quest for rights and demands for reparations, a language in no way invented to charm this anthropologist since, today, it belongs to the very stakes of daily survival of this same group, and far more than she could have suspected. The lesson is a major one.

The mutual transformations related to inter-subjectivity are also major, since the film here discussed, as well as the two resulting films, have become “mouthpieces” of the Candomblé cause in Brazil and of the situation of Afro-Brazilians (among others, of course). This is done through the *terreiro* itself, which uses these mouthpieces for its own ends of political affirmation among leaders in Brazilian society as well as among visitors from abroad; but it is also done through a large international network of researchers, which sees to related dissemination (with the permission of the *terreiro*) across the three continents of the Atlantic Treaty. The *terreiro* draws additional and valuable means for its appearance as a collective, political, cultural, and religious subject from this film and the work behind it. In this context the film, as well as its production and use, belongs to the work of reparation discussed in the beginning of the article, at least on a symbolic level. The indivisible subject here in question is the one the anthropologist encountered. Hence, the classical anthropologist took a different place in the scientific account, namely that of having precisely created the break between what is religious and what is political within this space—a gap that is unjustifiable today. The problem to examine was therefore not that of exoticization through religion but rather of the break between the political and the religious.

Each role, over the course of the film process, negotiated its identity as best it could: the anthropologist made a film but also a setting based on the experience of this film and of the space generously given to her, a film that was much more since access to this a universe led to a theoretical, experiential, and spiritual transformation; the group only very slightly changed its habits despite the film and the presence of the anthropologist whom it was able to “adapt” to its needs and demands, as was verified countless times during the various visits following this period. The films nonetheless began an ongoing process of internationalizing strategies for visibility and political action within the *terreiro*.

The moment of dissemination enabled the completion of this experience of “sharing what is delicate” (RANCIÈRE 2000, our translation) by means of work on the image. The two time frames of broad distribution in Brazil placed the anthropologist and the family-of-saint at the heart of contradictions within Brazilian society and of a part of the stigma shared by Afro-Brazilians, whose political tensions are revealing. The black movement is divided when it comes to the way to present, produce, and share its image. The film director, disheartened, highlighted this division that some—including the mother-of-saint—view unfavourably. To be judged as a traitor by a member of one’s own group is trying: the common confrontation experienced by the mother-of-saint and the anthropologist faced with a film director before a public demanding “justice through images” was a political moment that contributed to our understanding of the work undertaken and perhaps to continue.

The second experience was just as instructive but in a different way. Those who judged the experience without seeing its images discredited the intentions of both parties in advance. The anthropologist and family-of-saint were condemned to broadcast images of the devil and of their associated political allegiances. The sharing of delicate elements was in this case no more than shifting sand on a beach. These, however, are the words of the anthropologist to the mother-of-saint after the experience: “I experienced with you this discrimination that you had mentioned to me so often. A single day is so little time. This is what was needed to understand what this discrimination implies on a deep level.” And the mother-of-saint replied, “But I know that these images will travel to countries that will be able to see them. We know how to wait.”

REFERENCES

- ALBERTI V. et A. P. ARAUJO, 2007, *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.
- BASTIDE R., 1958, *Le Candomblé de Bahia*, Paris, Plon, Terre humaine.
- BOUKALA M., 2009, *Le dispositif cinématographique*. Paris, Téraèdre.
- CAPONE S., 2010, *Searching for Africa in Brazil*. Duke University Press.
- CONDURU R., 2007, *Arte Afro-Brasileira*. Belo Horizonte, Editora Arte.
- CORTEN A. et V. Molina, 2009, *Images incandescentes. Amérique latine : violence et expression politique de la souffrance*. Montréal, Nota Bene.

- D'ADESKY J., 2001, *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo. Racismos e Anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.
- D'ADESKY J., 2006, *Anti racismo. Liberdade e reconhecimento*. Rio de Janeiro, Daudt Design Editora.
- DE PAULA M. et R. HERINGER, 2009, *Caminhos convergentes. Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Heinrich Böll Stiftung.
- FLORENTINO M., 1997, *Em Costas Negras. Uma história do tráfico de escravos entre África e o Rio de Janeiro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FRY P., 2005, *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FRY P., Maggie Y. et al., 2007, *Divisões perigosas. Políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GILROY P., 1995, *Black Atlantic*. Harvard University Press.
- HERSKOVITS M., 1955, « The Social Organization of the AfroBrazilian-Candomblé », *Proceedings of the Congress São Paulo*.
- LANDES R., 1947, *The City of Women*. New York, Institute for the Study of Man.
- LAPLANTINE F., 2007, *Le Sujet : essai d'anthropologie politique*, Paris, Téraèdre.
- MATTOSO K. DE QUEIRÓS, 1979, *Être Esclave au Brésil, XVI^e – XIX^e siècle*. Paris, Hachette.
- PRANDI R., 1991, *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo USP, Editora Hicitec, USP, 1991.
- PRANDI R., 2001, *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras.
- PRANDI R., 2002, *Xangô, o Trovão*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RANCIÈRE J., 1995, *Le partage du sensible*. Paris, Galilée. Rancière J., 1998, *Le partage du sensible*. Paris, La Fabrique.
- REIS JOÃO JOSÉ et GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS (Orgs.), 1996, *A Liberdade por um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. SP, Cia. das Letras.
- RENAULT E., 2001, *Le mépris social*, Paris, Le passant.
- RICOEUR P., 2003, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- RICOEUR P., 2004, *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock.
- SAILLANT F., 2010, « Savoir, éthique, postcolonialisme. Chroniques de la recherche ordinaire dans un pays du Sud », In Gérard Verna et Florence Piron, *Éthique des rapports Nord-Sud*. Québec, PUL, p. 281-304.
- SAILLANT F., 2009b, « *Le navire négrier* », *Ethnologies*, 31 : 2 : 69-98.

- SAILLANT F., 2009a, « Droits, citoyenneté et réparations des torts du passé de l'esclavage. Perspectives du Mouvement noir au Brésil », *Anthropologie et Sociétés*, 33 :2 : 141 – 165.
- SAILLANT F. et A.L. Araujo, 2009, « Qui est Afro-Brazilien ? Ethnographie d'une identité en débat » *Ethnographiques.org*, no 19, revue en ligne, <http://www.ethnographiques.org/2009/Araujo,Saillant>.
- SAILLANT F. et A.L. Araujo, 2007, « L'esclavage au Brésil. Le travail du mouvement noir », *Ethnologie française*, XXXVII, 3, p. 457-467.
- SANTOS J.E., 2001, *Os Nago e a morte*. São Paulo, Vozes.
- TOURAINÉ A., 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris, Fayard.
- VERGER P., 1954, *Dieux D'Afrique*. Paris, Paul Hartmann.

A celebração da festa de Corpus Christi em Cabo Verde e as mobilizações políticas

Eduardo Adilson Camilo Pereira*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo compreender o ritual religioso e popular de uma das festas de romaria mais importantes das ilhas de Cabo Verde, introduzidas no arquipélago desde o início do povoamento da ilha de Santiago.

Por outro lado, ao apontar a natureza oficial dessa celebração popular e religiosa, organizada pelas câmaras municipais, conseguimos ver como essas festividades eram utilizadas para mobilizações políticas entre liberais exaltados e moderados.

Palavras-chave: Cabo Verde; *Corpus Christi*; mobilizações políticas.

* * *

ABSTRACT

The celebration of the feast of *Corpus Christi* in Cape Verde and political mobilizations

This research aims to understand the ritual religious and popular festivals of one of the most important pilgrimage of the Cape Verde islands, introduced in the archipelago since the early settlement of the island of Santiago.

Moreover, to demonstrate the nature of this official and popular religious celebration, organized by municipalities, demonstrates how these festivity were used for political mobilization exalted among liberals and moderates.

Keywords: Cape Verde; *Corpus Christi*; political mobilizations.

* * *

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor auxiliar no Departamento de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Cabo Verde (UniCV).

RÉSUMÉ

La célébration de la fête du Corpus Christi au Cap-Vert et mobilisations politiques.

Cette recherche vise à comprendre les fêtes rituelles religieuses et populaires de l'un des pèlerinages les plus importants des îles du Cap-Vert, introduit dans l'archipel depuis la colonisation de l'île de Santiago.

En outre, afin de démontrer la nature de cette célébration officielle et religieuse populaire, organisé par les municipalités, montre comment ces festividades ont été utilisés pour la mobilisation politique élevé parmi les libéraux et les modérés.

Mot-clé: le Cap-Vert; la Fête-Dieu; mobilisations politiques.

* * *

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo comprender el ritual religioso y popular de uno de los festivales más importantes de peregrinación de las islas de Cabo Verde, introducido en el archipiélago desde el inicio de la población de la isla de Santiago.

Por otro lado, al señalar la naturaleza oficial de esta celebración religiosa oficial y popular, organizada por los ayuntamientos, pudimos ver cómo estos tipos de festivales eran utilizados para la movilización política entre los liberales exaltados y los moderados..

Palabras-clave: Cabo Verde; Corpus Christi; movilizaciones políticas.



Figura 1: Quadro que retrata o devoto da ilha de Santiago



Introdução

Segundo as cartas de doações elaboradas pelo rei D. Afonso V ao seu irmão, o infante D. Fernando, existentes nos arquivos da Torre do Tombo, em Lisboa, o achamento das ilhas de Cabo Verde ocorreu entre os anos 1460 e 1462. Impôs-se à Coroa Portuguesa, naquele momento, a árdua tarefa de povoar essas ilhas e, conseqüentemente, criar todo o aparato administrativo-jurídico e implementá-lo, o que teve início em 1462.

Entretanto, há discordância quanto à data da “descoberta” do arquipélago e de quem foi realmente seu descobridor. Para o cronista da época, Damião de Góes, é possível dar crédito a Luiz de Cadamosto e a Antonio de Noli, que, supostamente, teriam “descoberto” Cabo Verde, em 1445, depois de terem se encontrado no rio Gâmbia, partindo de Lagos no mesmo ano (PERES, 1960: 63-65).¹

¹ Por outro lado, sobre a origem das doações na Idade Média, o professor António Manuel Hespanha tendo todo

Devido às diferenças dos relatos contidos nas cartas de Cadamosto e Diogo Gomes, o rei D. Manuel decidiu conceder a António de Noli a “graça” de ter descoberto as ilhas de Cabo Verde, doando-lhe, em donataria, uma das capitânicas da ilha de Santiago (*Id. Ibid.*: 8). Os fatos apresentados na carta de doação do monarca português tiveram sua credibilidade reforçada pela doação que D. Manuel fez à filha de Antonio de Noli, D. Branca de Aguiar, em 8 de abril de 1497. Assim, mesmo com a falta de um filho varão, mantiveram-se a descendência e os benefícios adquiridos, o que salvaguardou toda a descendência do tão honrado navegador:

(...) A quantos esta nossa carta virem fasmus saber que por morte de myce Antonio capitão da ilha de Santiago na parte da ribeira grande ficou vaga a dita capitania porquanto d'elle não ficou filho varão que a per direito devesse herdar, porem havendo nós consideração como o dito myce Antonio foi o primeiro que a ilha achou e começou de povoar nos prouve de fazer mercê da dita capitania a dona branca d'aguiar sua filha para ser capitão quem com ella casasse o qual casamento ella hade fazer com aquella pessoa que lhe nós para isso escolhermos, e a dita capitania lhe damos para filhos e netos varões lídimos, etc. etc. E por sua guarda e segurança lhe mandamos dar esta carta assignada por nos. E sellada do nosso pendente dada em Evora, etc. etc. (*Id. Ibid.*:8)

O modelo de colonização portuguesa em Cabo Verde procurou responder às particularidades do arquipélago, nomeadamente as dificuldades de território (CARREIRA, 1972: 19). Assim, o caminho encontrado pela Coroa Portuguesa para o início do povoamento foi a doação das ilhas, no caso de Santiago, para um *nobre*, o infante D. Fernando, por Carta Régia de 3 de dezembro de 1460², como “recompensa pelos serviços prestados ao rei e para aumentar a riqueza da sua casa senhorial, em relação directa com a sua dignidade e prestígio social...” (CAETANO, 1992: 525-527). De sua parte, pelo ato da doação, o rei abstinha-se da árdua tarefa de povoar as ilhas, mas, como esse mecanismo político era decisivo, concedeu ao donatário um conjunto de “privilégios”, dentre os quais a plena jurisdição sobre as terras doadas (*Id. Ibid.*). Cabe lembrar que essa decisão pautava-se em uma prática já testada nas ilhas dos Açores e da Madeira (Cf. ANTT, s/d: 61).

o aparato jurídico voltado tanto para garantir o monopólio da terra, como também para recompensar os serviços prestados pelos nobres, apenas transplantou o regime senhorial da metrópole para as terras descobertas, sendo essas as fontes exclusivas da subsistência das “classes feudais” –. (HESPANHA: 1982:130; 154/155)

² “Assiste-se (...) à recompensa de um grupo social: a nobreza, que serve o rei pelo exercício de cargos militares e administrativos”. (*Id. Ibid.*: p. 42; 52)

Entretanto, o povoamento da ilha de Santiago foi amplamente comprometido pelos fracos incentivos econômicos inicialmente propostos por D. Fernando e pela própria falta de colonos portugueses dispostos a ir viver na ilha, dada a longa distância de Portugal. Esses fatos somados à dificuldade de adaptação ao clima árido, às condições de insalubridade e às epidemias, implicou em um “atraso” da colonização do arquipélago. Coube a D. Fernando encontrar fortes atrativos, preferencialmente econômicos, para atrair indivíduos para a ilha de Santiago, estratégia que havia sido empregada com sucesso nas ilhas da Madeira e dos Açores.

Além disso, a posição estratégica das ilhas fazia delas um importante ponto de reabastecimento para o encontro marítimo da Índia e quase ao mesmo tempo para o estabelecimento de portos de trato, locais de comércio com as costas africanas. Essa estratégia foi um esforço da Coroa, para povoar a ilha de Santiago. Para tal, além da instalação de um porto de trato, foi imposto um aparelho jurídico-administrativo, e os quadros funcionais necessários para tornar o seu funcionamento efetivo. Quanto à importância da ilha nos descobrimentos portugueses mais ao sul da costa atlântica africana, acentuou-se a necessidade de povoá-la. Esses dois objetivos foram articulados pela Coroa Portuguesa, como evidenciado na “Carta dos moradores da ilha de Santiago” (ANTT, 1510).

Assim, um dos principais desafios que D. Fernando teve de enfrentar foi o de fixar colonos portugueses na ilha de Santiago, mais especificamente na cidade Velha, ou seja, Ribeira Grande. Ofereceu-se aos moradores um conjunto de incentivos na forma de “privilégios”, que abrangiam a isenção fiscal (por exemplo, da dízima) e o direito do exclusivo. A Carta de 12 de junho de 1466 outorgava um conjunto de poderes aos moradores de Santiago, sobretudo o de estabelecer o comércio de escravos entre a Senegâmbia e a Europa, medida fundamental também para a constituição de uma sociedade escravista em Cabo Verde. Com esses incentivos, a Coroa pretendia compensar a grande distância que separava as ilhas do reino, bem como as várias dificuldades que atormentavam o cotidiano dos colonos, as quais punham em risco suas vidas.

Contudo, como exigência, o armador deveria ter residência fixa na ilha de Santiago, mais precisamente na cidade da Ribeira Grande, por pelo menos quatro anos³. Desse modo, a *donataria* é consensualmente considerada o principal instrumento para viabilizar a ocupação efetiva da ilha. Além de representar uma unidade econômica e jurídico-administrativa, a donataria

³ Pelas Cartas de cobrança de impostos devidos à Coroa, nelas se acha expresso que o armador é vizinho e morador na ilha de Santiago (ANTT, 1513 – 1516).

distinguiu-se por estar dissociada do patrimônio real, fazendo parte dos bens do donatário, com todos os direitos, as rendas e as jurisdições. O donatário agraciado passava a exercer o seu domínio sobre as terras doadas e sobre os colonos, utilizando os poderes concedidos pelas jurisdições, exceto no que se referia às punições criminais e nas garantias legais dos colonos, facultando-lhes *apelar* ao rei contra uma dada sentença do donatário.

A implantação do regime das capitâneas hereditárias na ilha de Santiago, em Cabo Verde, foi marcada pela celebração da procissão do Corpo de Deus. Por ser celebrada pelos primeiros donatários, a festa revestia-se de caráter oficial, sendo a principal solenidade religiosa da Coroa Portuguesa no arquipélago. A festa do Corpo de Deus foi festejada desde o início do povoamento das ilhas de Santiago e do Fogo. Tal costume da celebração da festa do Corpo de Deus nas duas ilhas pode ainda ser atestado pela carta que o Almojarife da Vila de São Filipe, ilha do Fogo, enviou ao rei de Portugal, em 30 de agosto de 1542. Nessa carta, criticou o estado deplorável da igreja matriz, mostrando, por outra parte, a grandeza da ilha que era povoada de *cavaleiros, escudeiros e pessoas honradas*. Exigiu também, como acontecia anteriormente, um padre por tempo integral, vestido com rigor, usando capas de veludo, tanto para dar sacramentos aos enfermos, quanto para a celebração da missa. Além disso, exigiu todas as vestimentas para a celebração da festa do Corpo de Deus.

(...) e eu vendo per elle a vontade de sua alteza, quis delles saber o que há sua alteza pedem, avendo respeito de nuca a dita Igreja ser provyda e esta Ilha ser povoada de muitos cavaleiros e escudeiros e pesoas homrradas, e ser de copia e abastança em dyzimos, de que a dita Igreja há de ser provida (...) Mais lhe pedem huu pomtyfficall imteiro cõ sua capa, todo de velludo e outra capa nõ tam rica, pera quando vam pella vylla dar sacramento aos emfermos e pera o asperges do dia do domyguo, por quamto nesta Igreja cousa destas ouve, e lhe pedem hu palleo do mesmo teor pera a procisam do dia de Corpus Christi, e lhe pedem mais outra vestimenta de demasquo de cor përa domyguos e festas primçipaes do ano, e dous fromtaees përa o altar moor, que dygua cõ ho dito pomtifficall e vestimenta, os quaes seram de dezasseis pallmos de cõprimto e seis de larguo, que asy hé o cõprimto e largura do dito altar. (ANTT, CC: I-27-114)

Esse ofício permite-nos saber que o ritual religioso congregava centenas de devotos de todas as freguesias do interior de Santiago, o que atesta a sua

importância na referida ilha. A segunda descrição da festa em Cabo Verde foi feita pelo padre Baltasar Barreira, em ofício dirigido ao Provincial de Portugal, de 22 de julho de 1604. Nessa descrição, o padre, além de destacar todo o ritual da festa na Ribeira Grande, acompanhada de danças, folias e pela imagem de São Jorge, não deixou de notar um costume comum em Portugal: seu caráter oficial, tendo as presenças do Cabido, da Câmara, do Governador e das demais pessoas nobres da cidade.

Por outro lado, explicitou a capacidade que a festa tinha de atrair grande número de devotos de quase todos os pontos da ilha de Santiago, que vinham adorar e beijar a imagem de São Jorge. A reunião de grande número de devotos em Ribeira Grande atesta a importância da festa no seio da religiosidade da ilha, como também para a cidade colonial. Segundo ele,

O qual ouvirão todos cõ mostras de grande consolação dando graças a Deos por tere na terra a que recorrer è suas necessidades spirituaes, e co isto se animarão a nos ocupar mais e nossos ministérios do que antes fazião, cõ notável proveito de suas almas. Ordenou a Cidade pêra a procissão todas as invenções que sae dia do Corpo de Deos, como danças, folias, pellas, S. Jorge armado a cavallo, serpe, trombetas, charamelas, etc. Foy acompanhada do Governador, Cabido, Câmara, cõ toda a mais gente nobre e popular è tanto numero, que segundo ouvi dizer por vezes, nuca nesta Cidade se vio tanta gente.

As peças è que hião as santas relíquias eraõ seis, estas levavão seis Sacerdotes do Cabido, dos quaes alguns eraõ dignidades, cõ as mais ricas capas da See, três debaixo de hu paleo, e três debaixo de outro (...) Ouve boa musica, que se revesava cõ as chamarelas, desparo sse algua artilharia, repicarão todos os cinos da Cidade, e todos da maneira que podião e lhe eraõ possível, declaravão a estima è que tinhao as santas reliquias e cõ mostras de extraordinaria alegria e devação (devoção), nos davão as graças do tesouro cõ que enriquecemos esta terra. Não quisemos dalas a beijar este dia, como tínhamos determinado, assi por ser já tarde quando se acabou a procissão, como por temer que se atropelasse muytos, e afogasse alguns, segundo a gente era muyta, e estava desejosa de chegar ás santas relíquias e tocar nellas suas contas. (ARSI, Lus., cód.83: 362-364)

Figura 2: Imagem da festa do Corpo de Deus em São Filipe, ilha do Fogo



Pelo ofício de 30 de maio de 1824, não só é possível conhecer o ritual das festas religiosas na ilha de Santiago, como também os rituais das outras festas religiosas e oficiais celebradas na ilha de Santiago, que, no caso, ocorrem na vila da Praia. O dia 13 de maio era considerado o “Dia Nacional”, pois era um dos principais momentos para prestar “júbilo” à Sua Majestade, o rei D. João VI. O ritual festivo iniciava com a bênção, por parte do bispo de Cabo Verde, das novas bandeiras das “*Companhias naturaes do Paiz*” que deveriam ser utilizadas no “Glorioso Dia”. Essa solenidade contava com a participação do governador geral e do bispo, além do Ouvidor da Comarca, que, por sua vez, deveria ler os termos legais de juramento de lealdade dos novos soldados. Essa celebração religiosa, recheada de exortações ao patriotismo e à nação portuguesa, tinha como principal intento a comemoração do dia da nacionalidade. A leitura desse ofício possibilitou a esta pesquisa esclarecer que as comemorações religiosas eram utilizadas pelos liberais moderados como forma de exortação do sentimento patriótico pela “nação portuguesa”. Para tal, com o dia 13 de maio, esses políticos rememoravam o passado glorioso do povo português e os seus usos e costumes identificados na pessoa do rei, D. João VI. Dentre os discursos, cabe destacar os poemas recitados por Francisco de Paula Medina e Vasconcellos, degredado da Madeira, no quartel general, na vila da Praia, por meio do qual enalteceu o rei, D. João VI, pelas iniciativas

contra a tirania e o despotismo. Também não deixou de mencionar a nação lusitana, procurando a destacar insularidade das ilhas de Cabo Verde.

Bem haja o dia desse mez florogozo,
Em que Tu cheio de prazer dulcifero
Do Tejo abraсте nos amenos términos
Acções proficuas
Tu déste nellas a Tyrannos Déspotas
Exemplos raros de valor magnifico;
De as ver ficarão para sempre pávidos
Seus vis Prosélitos!
A Patria méstra estava quasi exánime
De mil desgraças entre as surtes naufraga
E tu, salvando-a dentre as vagas horridas
A encheste de animo (...)
A Nação Lusa, desgraçada victima
Dos vis Caprichos de famintos Tantalos,
Já sem alentos arrastava lívida
Grilhões horrisonos!...
Mas ah! Que eu após te já fendo os ares,
Mais que nunca seremos!...
Subjacentes a mim lé vejo amenos
De São Thiago os Lares,
Em cujo seio prazeroso brinda
Apar dos Insulanos
Cheios de Gloria infinda (...). (AHU, CU, Cx. 75, 1824: 76)

Os liberais moderados procuravam criar no público o entusiasmo patriótico em volta da nação portuguesa com duras críticas ao despotismo e exaltação à liberdade e à Constituição de 1822. Ao romper do dia, ouviam-se salvas da infantaria, ao mesmo tempo em que as embarcações fundeadas no porto içavam as suas bandeiras, convocando a população local a reunir-se ao meio-dia no “Palácio” do governador geral. Por sua vez, o bispo, acompanhado por dois “Corpos da Câmara” da Ribeira Grande e da vila da Praia, pelo “Cabido” e por demais autoridades civis, militares e religiosas, deveria dirigir-se ao palácio do governador para iniciar o “cor-tejo de estilo”.

Além das autoridades locais, essa cerimônia contava com a participação de demais pessoas “distintas”, como os cônsules das “Nações Estrangeiras”, residentes na vila da Praia. O governador geral deveria oferecer um “jantar magnífico”, seguido de uma “parada militar”, que consistia em um desfile de tropas em frente ao palácio do governador, salvas de artilharia, com a

participação de todas as autoridades locais. Seguidamente, na igreja matriz da vila, com a exposição do “Santíssimo Sacramento”, o bispo, acompanhado pelo “Cabido” e pelos padres franciscanos entoavam o hino “*Te deum Laudamus*”.⁴ No ato, era comum as pessoas proferirem discursos em homenagem à Sua Majestade, como foi o caso de Alfredo de Santa Catharina Braga, que enalteceu as virtudes da monarquia e as “proesas” dos heróis portugueses, bem como destacou a identidade insular que compõe a ilha de Santiago. Todos esses discursos enfatizavam a libertação adiante da escravidão política e os males da tirania, do dever de morrer pela pátria e do respeito à constituição e à pessoa do rei D. João VI.

Para os moderados, as festas constituíam ocasião não só para legitimar o poder político, como também para criar laços de união em torno da nação portuguesa. Na ocasião da celebração, à noite, a vila da Praia deveria ser iluminada, momento em que um chá era oferecido no palácio pelo governador a autoridades locais e *peessoas distintas*, com recitações de hinos “patrióticos” em louvor da Sua Majestade, o rei de Portugal (AHU, CV, Cx. 75, 182:76). Para Aline Coutrot, as autoridades religiosas detêm grande influência política sobre os devotos, o que possibilita sustentar que o religioso implica o político e vice-versa. Além da devoção e do respeito do devoto em relação ao divino, sua atitude é marcada pelo “entusiasmo” e pelo “fervor” (COUTROT, 1996).

Assim, o principal objetivo dessa celebração religiosa e real visava não apenas mediar às relações da Corte com o corpo administrativo, como, principalmente, “*civilizar a cidade e os seus vizinhos*”. O discurso cívico também estava presente na vitória de São Jorge sobre o dragão, ato este apresentado pela Coroa Portuguesa como defensor de Cristo, entidade “caridosa”, e também protetora das possessões portuguesas do além-mar. Segundo Georgina Silva dos Santos, a imagem de São Jorge, símbolo da dinastia de Avis, ao lado de tantas outras, estava diretamente relacionada à construção de uma identidade nacional “guerreira e cristã”, além do projeto civilizador da Coroa Portuguesa. Posteriormente, foi associada às conquistas ultramarinas, sendo o “protetor e defensor” da Coroa Portuguesa na sua “*missão divina de civilizar e colonizar os povos além-mar*” (SANTOS, 2002:67-90). É importante ainda salientar que, na tradição ocidental, presente em toda a Idade Média, os santos mediavam as relações entre o sagrado e o profano.

⁴ *Te Deum* é um hino litúrgico católico atribuído a Santo Ambrósio e Santo Agostinho, iniciado com as palavras “*Te Deum Laudamus*” (A Vós, ó Deus, louvamos). Segundo a tradição, esse hino foi improvisado na Catedral de Milão em um arrebuo de fervor religioso desses santos.

As festas também eram momentos ideais para as transgressões à ordem instituída, bem como às diversas proibições impostas, gerando a “violência simbólica”. Além de retratar os objetivos traçados pelo poder real, as pessoas levam para as festas suas emoções, paixões e, enfim, sua maneira própria de viver e estar no mundo, expressas em gestos e atos. Sendo momentos, por excelência, de contestação e desafio às autoridades, as festas cívicas se destacaram pela inovação e também pelo entusiasmo coletivo, rompendo com a ordem imposta ao cortejo. No dia da celebração do Corpo de Deus, a procissão transformava, muitas vezes, em ocasião de ataque àqueles que, de algum modo, haviam ofendido os princípios da fé católica, convertendo a festa em um ritual de violência.

As festas representavam também ocasiões de rivalidades e conflitos políticos. Para os liberais exaltados, a própria Constituição jurada se constituía em um dos entraves às reformas políticas. Para tal, propunham a elaboração de uma nova Constituição, pela qual eram garantidas as liberdades políticas a todos os cidadãos. Moderados e exaltados também divergiam quanto aos heróis homenageados por ocasião da proclamação da monarquia constitucional. Os exaltados promoviam agitação popular, defendendo a extensão dos direitos políticos a todos os segmentos sociais, com destaque para os trabalhadores rurais. As revoltas devem ser compreendidas como arenas de disputas políticas, gerando divisões entre os liberais moderados e exaltados, ávidos por profundas reformas políticas e sociais.

As irmandades em Cabo Verde também contavam com a proteção da Coroa Portuguesa. Pelo ofício datado de 26 de julho de 1700, que os oficiais da Câmara da Ribeira Grande dirigiram à Coroa portuguesa, sabe-se que os irmãos da Sé catedral custearam a ornamentação dos altares para o culto divino. Por outro lado, os irmãos da referida irmandade gozavam da proteção de Sua Majestade, o que levou o reverendíssimo bispo a proibir na Sé da Misericórdia qualquer celebração do culto divino (AHN, 1776). Esses irmãos também tinham um papel importantíssimo na organização das festas religiosas, as quais congregavam devotos das diversas freguesias do interior da ilha de Santiago. Sabe-se pelo ofício de 20 de abril de 1756 que o Sábado de Ramos congregava a maior parte do *povo* da ilha que se desloca para a Ribeira Grande a fim de assistir aos “Divinos Ofícios”.

Pelas regras internas das irmandades é possível conhecer a organização dessa importante instituição sociorreligiosa na ilha de Santiago. Já por meio dos estatutos da Confraria do Santíssimo Sacramento na Igreja Matriz da vila da Praia, datado de 10 de outubro de 1771, confirmadas pelo

bispo de Cabo Verde, Frei Pedro Jacintho Valente, em 12 de outubro de 1771, e pelo governador geral, Joaquim Salema de Saldanha Lobo, aos membros dessa confraria foi imposto um conjunto de deveres a serem obedecidos durante os festejos e dias santos, dentre os quais cabe destacar a incumbência de eleger: o juiz, o escrivão, o tesoureiro e demais irmãos indicados para ajudar durante os festejos.

Para ser aceito na irmandade, como consta no capítulo IV, o devoto não poderia ser usuário do álcool, ser amancebado ou ter outra “infâmia”. Se assim agisse caberia aos restantes irmãos repreendê-lo e, não obedecendo, deveria ser expulso da irmandade. Segundo o capítulo VIII, cada irmão deveria contribuir, anualmente, com *um tostão*, cabendo a Mesa fazer as cobranças. Todo irmão que não pagasse a contribuição por dois anos consecutivos seria automaticamente excluído. Além disso, quando um irmão estivesse em *agonia*, a Mesa deveria designar um irmão para avisar aos demais, que rezassem uma Salve Rainha a Nossa Senhora da Boa Morte. Em caso de falecimento de um irmão, os restantes teriam como obrigação rezar um Rosário pela sua alma, devendo todos acompanhar seu corpo até a sepultura. Em todos os meses de novembro, a Mesa deveria mandar rezar uma missa *cantada pelas almas dos irmãos defuntos*.

Ainda segundo um ofício de 24 de janeiro de 1846, diante da falta de sacerdotes para a celebração da palavra, bem como da precariedade no ensino, tornava-se necessário abolir as Juntas de Paróquia, que, pela reduzida adesão dos “fregueses”, eram contrárias à vontade popular. Por isso, deveriam ser promovidas as antigas irmandades do Santíssimo Sacramento, como também novas irmandades. Desse modo, é possível atestar que as irmandades tinham maior aceitação por parte dos devotos da ilha de Santiago (AHU, SEMU, Cx. 64: s/d).

Assim, segundo os estatutos da irmandade do Santíssimo Sacramento, de 4 de março de 1845, todos os membros estariam por ela obrigados a servir ao “*Santíssimo Sacramento*”, porque todos os “*escravos*” devem servir ao seu Senhor, não só por ser criador de todas as criaturas, como também porque os filhos devem servir aos seus pais, destacando-se que o Santíssimo veio a esse mundo para o nosso sustento.

Em resposta ao descuido e ao pouco caso dos membros das irmandades que assistiam à celebração do Santíssimo, e também ao pouco asseio, “*para evitarmos que Deus nos castigue*”, determinou a elaboração de um estatuto que inscrevia as obrigações de todos os membros da irmandade. Destacamos algumas: no domingo da celebração do Corpo de Deus, todos os

membros da irmandade teriam obrigação de festejar o “Santíssimo Sacramento”, expondo-o à missa com “*trinta luzes ao menos*”; no final da missa teriam como obrigação organizar a procissão com o Santíssimo, saindo pelas ruas da comunidade, para, após o final da procissão, depositá-lo no sacrário; no quarto domingo de cada mês, os irmãos da Mesa deveriam organizar em “*Corpo de Comunidade*”, pedindo pela comunidade, e, por fim, o montante arrecadado deveria ser entregue ao tesoureiro, que, por sua vez, o registraria num livro devidamente assinado. Nenhum gasto poderia ser feito sem a prévia autorização por escrito da Mesa (AHN, SGG, Cx. 122: 1843-1926).

Na prática, os estatutos que regiam a vida das irmandades, à semelhança das festas religiosas, foram sendo ressignificados a partir da cultura local. É importante também conhecer o ritual das festas religiosas em Cabo Verde e também como essas festas eram celebradas de ilha em ilha.

As festas eram recorrentemente utilizadas pelo poder político tanto para mobilizar quanto disciplinar os devotos. O caráter oficial da festa em Cabo Verde pode ainda ser comprovado pela análise do ofício do governador geral, João da Matta Chapuzet, ao Conde de Sub-Serra, de 30 de janeiro de 1824, na sua visita à ilha do Fogo. Segundo este, no amanhecer do dia 11 de janeiro, o governador e o primeiro festeiro, Major Joze da Silva, anunciaram o festejo com “*huma salva de 21 tiros*” de artilharia, ao mesmo tempo em que se içavam as bandeiras reais em todas as festas. Por volta das 8 horas saiu um “*bando de 12 cavaleiros*” uniformemente vestido que foram se reunindo em frente à casa do governador. Esses senhores tinham como incumbência mostrar ao público que um bom cavaleiro deveria se dedicar a Sua Majestade e toda Família Real.

Às 10 horas, os “*festeiros, os convidados e o povo*” reuniram-se no quartel do governador, partindo, em seguida, para a igreja matriz. A celebração da missa cantada e a exposição do santíssimo foram acompanhadas de 21 tiros de artilharia por parte da tropa presente, sendo um quando se levantou o santíssimo e outro à saída da procissão, oferecidos pelo “honrado” português e escrivão da Real fazenda, António Joze Barboza. Já pelas 3 horas, reunidos novamente no mesmo quartel, deu-se início às cavalhadas, “jogos de lança” e “alcamias”, registrando em todas as “entradas” as “maiores vivas à Sua Majestade”.

Às 17:30, novamente reunidos no quartel do governador, com as presenças do Capitão de Milícias, António Carlos d’Araújo e Henrique Joze d’Araújo, que, por sua vez, ofereceu duas “salvas” de 21 tiros em home-

nagem a Sua Majestade. Ao amanhecer começaram as “*luminarias*” por toda a vila de São Filipe, que se repetiram durante os oito dias dos festejos. Seguidamente, pelas 8 horas comparecerem todos os convidados, e, depois de um se servir de refresco, deu-se início a um baile, que seguiu noite adentro, com sucessivas e repetidas vivas à Sua Majestade (AHU, CU, Cx. 074, Doc. 44: s/d).

Por outro lado, sabe-se da celebração de festas religiosas por ocasião da conturbação causada pelas disputas políticas na Corte do Rio de Janeiro. Pelo ofício de 10 de fevereiro de 1824, temos o conhecimento de que as notícias que chegavam sobre a independência do Brasil causaram, em parte, um estado de agitação entre os habitantes da ilha de Santiago. O governador, para acalmar os ânimos, dirigiu um comunicado ao povo no qual se referiu ao triunfo de D. João VI e suas respectivas cortes e deputados, os quais levariam o Brasil a unir-se novamente a Portugal. Para tal, decretou que os habitantes da Praia colocassem luminárias pelas ruas da vila por três dias em reverência ao rei D. João VI.

Pelo ofício, datado de 10 de fevereiro de 1824, o governador geral de Cabo Verde, João da Matta Chapuzet, congratulou o rei D. João VI com a notícia obtida de um navio “americano”, que trazia gazetas dos Estados Unidos da América, segundo as quais noticiavam que nos dias 11, 12 e 13 de novembro de 1823 foi desmantelada essa nova situação do Brasil e foram presos os 14 deputados mais “aferrados” à independência do Brasil, incluindo os Bonifácios. Para comemorar o pressuposto triunfo de D. João VI, o referido governador decretou que por três dias fossem acesas luminárias pelas ruas da vila da Praia, acompanhadas de três salvas reais e que, no terceiro e último dia, fosse celebrada uma missa cantada “*Te Deum*” em ação de graças. O governador Também determinou a obrigatoriedade no ato das autoridades eclesiásticas, militares e civis. Essa iniciativa real visava desacreditar as ações reivindicatórias dos liberais exaltados em Cabo Verde, bem como também comprovava a tamanha importância que a independência do Brasil representou em Cabo Verde (AHU, CU, CV, Cx. 74. Doc. 58: s/d). A leitura desse ofício permitiu perceber que as mensagens políticas eram introduzidas no arquipélago por meio dos jornais que as embarcações traziam.

Portuguezes Habitantes da província de Cabo Verde, acaba de chegar a esta Ilha hum Navio Americano, com a Feliz Notícia de que a Cauza de S. Magestade Fidelíssimo El Rei Nosso Senhor, tão bem no Brazil Thriunfou como

era de esperar da traidora facção, inimiga da Religião, e do Throno; habitantes da provincia de Cabo Verde, o Reino do Brazil nos gloriozos dias 11, 12, e 13 de 9b.ro do anno proximo passado tornou aos seus deveres; as facciozas cortes do Brazil cahiraõ por terra, e o Brazil, vai ser outra vez unido a Portugal; como d'antes. os Bonifacios se encontram encarcerados; 14 dos principaes deputados daquellas côrtes os mais, afoirados pela independência do Brazil foraõ banidos como mereciaõ e os fieis Brasileiros, que formão a maior parte daquelles Habitantes, entre em assivo jubilo, e authoziasmo (entusiasmo) se daõ os parabe ns por se verem novamente ligados aos seus Irmaõs de Portugal (...)

Habitantes da Provincia de Cabo Verde, lominarias por espaço de trez dias, por taõ gloriozas Noticias, por que sendo vós, outro como até agora tendes mostrado, e mostrareis sempre verdadeiros, e fieis vassallos do Nosso Adorado e Soberano, sereis os primeiros a dar esta prova da vossa Fidelidade, e Amor ao Mesmo Augusto Senhor; e por taes motivos só vos convida, a que com elle levanteis as vozes e digais = Viva El Rei Nosso Senhor, e toda a Augusta Denastia da Real Caza de Bragança; Viva o Sereníssimo Senhor Principe Real, Libertador dos Nossos Irmãos Brasileiros; Viva o Reino Unido de Portugal, Brazil, e Algarves (...). (AHN, SGG: 1824)

As festas religiosas eram também utilizadas pelos liberais moderados para comemorar aniversários ou datas importantes. No caso, os dias 11, 12 e 13 de novembro marcariam o triunfo de D. João VI no Brasil, o que tornou possível a união dos “*irmãos de Portugal*”, os fiéis vassallos do rei. Tais celebrações serviam para legitimar o poder político e a obediência ao rei D. João VI; fora ele quem havia nomeado o governador geral de Cabo Verde. Além disso, desempenhavam importante papel na exortação do amor pela pátria e dos ganhos para uma “*nação lusa unida contra a tirania e os inimigos da santa religião católica, em favor da liberdade*”. Note-se que a religião católica serviria para legitimar o poder político, ao mesmo tempo em que colocava os descrentes como inimigos também do poder civil.

Pelos registros da recepção de alguns officios, entre 15 de janeiro e 23 de fevereiro de 1833, sabe-se que a festa do Corpo de Deus foi celebrada também pela Câmara da ilha de Boa Vista, como acontecia com o “festejo da visitação” de Nossa Senhora na Igreja da Misericórdia na Ribeira Grande (AHN, SGG, Cx. 289: 1833).

Conhecer como as festas religiosas foram ressignificadas na revolta dos rendeiros foi uma entre outras preocupações deste artigo. Na revolta dos

Engenhos, os rendeiros amotinados tinham diversos instrumentos rituais que eram usados nos acampamentos, o que aponta para a presença do ritual utilizado nos reinados da tabanca. Dentre esses instrumentos, salienta-se a presença do tambor de Nossa Senhora do Rosário, que, ao contrário de ser utilizado para resistir às autoridades, propiciava brincadeiras entre os rendeiros. Também servia para despertar os rendeiros do sono, uma vez que estavam sempre preparados para fugir caso as tropas, que foram enviadas da vila da Praia, viessem prendê-los. Além disso, tanto André Semedo quanto Manuel Ferreira da Silva, acusados de planejar a revolta, admitiram que o tambor não era apenas utilizado para acordar os rendeiros, mas era tocado como divertimento, o que nos remete às festas do reinado da tabanca e à celebração do Corpo de Deus.

(...) então elles com medo de serem presos se ajuntarão a noite em huma Caza velha a onde tinham hum tambor de Nossa Senhora do Rozario, para despertar o sono, e estarem acordados para fugirem se os focem prender, e que durante dias noutes se ocupavão em rezar ladainhas a nossa Senhora para os ajudarem, e dar lhes pás (...) a onde se tocava como divertimento (...). (AHM, Cx. 2, 1823)

Pelo ofício de 3 de junho de 1825, há registros da presença das “vesperas e repunço”⁵ em momento fúnebres ou missas rezadas em memória dos defuntos. Na ilha de Santiago, totalizavam 17 festas de santos, sendo nove dedicadas à Nossa Senhora, três ao Nascimento de Cristo, Epifania, São José, São João Batista, São Francisco, São Boa Ventura, Santo Antônio, São Bernardino e Santa Clara (AHU, CU. Cx.80, s/d). Por outro lado, devemos estar cientes que, ao mesmo tempo em que as revoltas confirmaram as tradições culturais locais, também recriaram, na prática da revolta, novos valores e novos sentidos para os rendeiros do interior da ilha de Santiago. Tanto as vésperas quanto os responsos eram utilizados pelos liberais exaltados para contrapor às festas religiosas, como sejam: *Corpus Christi*, *Te Deum*, 1^a e 13 de maio.

A falta de sacerdotes fazia-se sentir principalmente no interior da ilha de Santiago. Por meio do ofício de 21 de janeiro de 1818, os deputados da Mesa da Consciência, Joaquim Joze de Magalhaens Coutinho e Bernardo Joze da Cunha, consideraram a situação religiosa vigente nas ilhas de Cabo Verde “deplorável” e de “extrema necessidade”, apesar de ter um grande

⁵ São rezas feitas pelos padres de terra no interior da ilha de Santiago, com vista a salvação das almas e a definição do destino dos devotos.

"redentor e padroeiro", identificado na imagem de Cristo Redentor. Esse ofício ainda revela que o bispado estava em sua "última consternação", devido à insuficiência de sacerdotes para a celebração do culto divino, fazendo com que os "prestífero hábitos" fossem assimilados pela maioria dos devotos do interior da ilha de Santiago, tornando-se "paganis", "gentios" e "barbaros".

Observa-se a introdução de um conjunto de costumes e crenças religiosas específicas ao interior da ilha de Santiago. Para tanto, muito havia contribuído o fato de a diocese ter ficado sem pastor durante 32 anos, o que fez inúmeras ilhas de Cabo Verde, como foi o caso de Santiago, ficarem com um único sacerdote para percorrer "distantes Freguesias". As ocasiões solenes, como as festas religiosas e o culto divino, devido à falta de um "mestre de cerimônias", eram, por vezes, executadas imperfeitamente.

Muito contribuiu o fato de os padres, pela pobreza da Diocese, não se utilizarem da "batina" ou de "capas", como também sair do culto com o "turíbulo" malfechado. Esses fatos ajudam-nos a compreender as motivações que estiveram na origem do não comparecimento dos devotos ao culto divino. Primeiro, os registros revelam que era costume haver "violência" durante os cultos. Por isso, segundo os mesmos deputados, para garantir a tranquilidade pública e para o "sossego de muitas famílias", o bispado não deveria substituir o Frei Sebastião de Valência por um outro padre, que, por sua vez, vinha sendo alvo de "queixas" de muitos "fregueses" devido à falta de "pureza de sua conduta".

Além da falta de sacerdotes, esse mesmo ofício revela que as congregações religiosas, como a franciscana, não vinham obedecendo às ordens do bispo de Cabo Verde, ajudando a suprir a falta de sacerdotes na ilha de Santiago, limitando-se apenas a disponibilizar "presbíteros" por ordenar sacerdote, os quais, na maioria dos casos, devido aos "vícios" contra a moral pública, não tendo "*nenhuma utilidade á Rellegião*". Por sua vez, o "Cabido" não vinha cumprindo as determinações nem da Coroa Portuguesa nem do governo geral por causa do não pagamento das "congruas" devidas, o que, em certa medida, explica as desavenças entre a Coroa e as congregações religiosas presentes na ilha de Santiago. Esses fatos revelam a insubordinação das ordens religiosas em relação ao bispado, e que essas ordens não partilhavam as mesmas doutrinas, o que de certo modo explica por que os rendeiros não reconheceram a autoridade dos novos padres (AHN, SGG. Cx. 286:1823).

Quanto às igrejas, suas construções se encontravam em estado de ruína devido, em parte, a sua cobertura ser de palha e suas estruturas serem cons-

truídas de material frágil, como o barro. Além disso, na maioria dos casos, estavam situadas dentro dos morgadios, como se pode atestar pelo ofício de 26 de maio de 1822 (AHU, Cx. 80. Doc. 28: s/d).

Devido à falta de verbas, tanto o culto divino quanto o cortejo do “*dia dos annos de Sua Magestade*” eram celebrados com total falta de decência. As festas religiosas, como a do Corpo de Deus, eram, por vezes, celebradas com apenas duas luminárias e com a ajuda de “côtos de velas” (AHU. Cx. 102. Doc. 141: s/d). Os telhados das igrejas deixaram de ser consertados e as túnicas utilizadas durante a missa deixaram de ser lavadas ou “consertadas”. Os cinco mil réis de “congruas” que as 10 igrejas da ilha de Santiago recebiam eram tão insuficientes que mal dava para comprar azeite, vinho, fazer hóstias e cera para os “sacrifícios” nos domingos ou dias santos. Além disso, a grande distância que separava os devotos das igrejas, por vezes 3 léguas, tornavam-se importantes motivações para dificultar as suas participações nas celebrações religiosas. Por isso, devia-se rever as obrigações do Cabido, de modo a atender às necessidades espirituais dos devotos espalhados por todo o interior da ilha de Santiago (AHN. SGG. Cx. 286: 1818-1823; AHU. SEMU. Cx. 55: 1838).

Para reverter a dispersão e garantir a “civilização” dos devotos do interior da ilha de Santiago, o então governador geral, D. Antonio Coutinho de Lencastre, propôs à Coroa Portuguesa a criação de aldeias, o que, por sua vez, facilitaria o acesso da população aos sacramentos divinos. Além disso, a criação de um seminário para o ensino da moral cristã e da gramática latina possibilitaria romper com o estado de “trevas”, “cahos” e “primitiva barbaridade” em que se encontravam os devotos do interior da ilha (AHU. Cx. 60. Doc. 39: s/d).

A ausência de sacerdotes nas diferentes igrejas do interior da ilha de Santiago foi relevante para o surgimento de líderes comunitários ou mestres de reza, os quais tinham como principal incumbência reinterpretar os ensinamentos bíblicos e socializá-los na comunidade religiosa local, o que era complementado com os festejos em devoção ao santo padroeiro. Entretanto, isso não constitui motivo suficiente para a eclosão da revolta dos rendeiros. Ao contrário das interpretações de Júlio Monteiro Jr., que considerou a falta de sacerdotes, a sua ignorância, as “distorções” da doutrina e dos rituais católicos, a “ignorância” dos devotos e a certa “homogeneidade sociocultural” presente nas suas práticas religiosas como as principais motivações para a formação e a constituição do credo religioso do interior da ilha de Santiago, afirmo que devemos compreendê-las dentro das tradi-

ções culturais locais. Por outro lado, segundo Leonardo Boff, devemos ter sempre presente que nenhuma religião é pura, sendo o sincretismo a sua normalidade (MONTEIRO JR., 1974).

O grande número de festas religiosas em devoção aos santos padroeiros levou o então governador geral, D. Antonio Coutinho de Lencastre a criticar as rezas e os pedidos feitos pelos devotos do interior da ilha de Santiago para proteção e boas chuvas. Segundo o governante, eles eram os que tudo esperavam dos "ceos", sem que pudesse fazer "nada na terra", deveriam ser considerados preguiçosos.

Uma prática corrente dos rendeiros em épocas de escassez de chuvas era fazer "préces fervorózas" aos respectivos santos padroeiros "rogando" pelas chuvas. No imaginário coletivo dos habitantes do interior da ilha de Santiago, a falta de chuvas não era um acontecimento natural e, sim, um castigo divino pelos pecados humanos. Para a redução das terras incultas, o governador Lencastre propôs à Coroa Portuguesa que as terras incultas fossem melhor aproveitadas (AHU. Cx. 60. Doc. 39: 1812).

Por meio de um ofício de 15 de fevereiro de 1833 é possível saber das diversas ordens régias para que o governador geral fosse assistir às festividades da *visitação de Nossa Senhora*, em 2 de julho, na Igreja da Misericórdia, na Ribeira Grande. Na noite de primeiro de julho, o governador geral foi informado por um soldado que ele era obrigado a comparecer, pois assim exigia a "segurança publica". Quando chegou à cidade, encontrou todos os oficiais militares reunidos de arma em punho, tendo sido a guarda do quartel general totalmente reforçada, pois tinham receio de alguma "sublevação". O governador geral mandou instaurar de imediato uma devassa para saber as reais motivações daquele movimento (AHU. Cx. 98 Doc. 1: s/d). A leitura desse ofício possibilitou-me compreender que as mobilizações políticas eram feitas preferencialmente por ocasião de grandes festas religiosas. Os liberais exaltados aproveitavam essas grandes ocasiões religiosas para exortar a população a contestar o regime político vigente, exigindo não só profundas reformas políticas, como também a extensão dos direitos políticos a toda a sociedade.

Com efeito, esses dois ofícios atestam que as festividades do Corpo de Deus eram o momento apropriado para os devotos deflagrarem a revolta contra as autoridades coloniais. De certo modo, é possível afirmar que se registrou uma ressignificação do ritual simbólico nessa festa, nos movimentos de revolta contra as autoridades locais que eram vistas como usurpadoras. Na revolta dos rendeiros de Achada Falcão (1841), verificou-se,

além de uma transposição do ritual presente nas festas em devoção ao santo padroeiro, uma reinvenção de um ritual próprio, com base no imaginário sociorreligioso da comunidade local. Se antes essas festividades eram utilizadas para legitimar o poderio político, passaram, então, a ser utilizadas para contestar esse poder. Não é por acaso, que não há registro, nesse período, de alguma celebração de *Te Deum* em Cabo Verde.

Por outro lado, o ofício de 4 de janeiro de 1833 revela que a festa do Corpo de Deus celebrada em Cabo Verde tinha feições de reivindicação política. Reunidos para celebrar a festa, os militares aproveitaram-se para propor uma consulta sobre o sistema constitucional. Os liberais exaltados faziam oposição à Carta constitucional, pois restringia o exercício e a fruição dos direitos a determinados segmentos sociais, excluindo de sua fruição a maioria da população, dentre as quais os rendeiros do interior de Santiago. A festa representava um espaço por excelência de embates políticos como, principalmente, de mobilização popular. Se para Jean Duvignaud a festa não apenas representa uma descoberta da violência, mas também uma forma de transgressão das regras estabelecidas, para Caillois, a festa representa um momento regenerador da ordem social pela representação do tempo da criação (DUVGNAUD, 1991:219).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAETANO, M. J. N. A. *História do direito português (Fontes – direito público: 1140-1495)*. 3. ed., Lisboa: Ed. Verbo, 1992.
- CARREIRA, A. *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Porto: Imprensa portuguesa, 1972.
- COUROT, A. “Religião e política”. In: RÉMOND, R. *Por uma história política*. Trad. de Dora Rocha. 2. ed., Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2007 (1996), p. 331-363.
- DOMINGUES, A. “Administração e Instituições: Transplante, Adaptação, Funcionamento”. In: *História Geral de Cabo Verde*. Coordenação de Luís de Albuquerque e Maria Emília Madeira Santos. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Direcção Geral do Patrimônio Cultural de Cabo Verde, 1991, v. I, p. 41-123.

- DUVIGNAUD, J. *Fêtes et civilisations: suivi de la fête aujourd'hui*. Mayenne: Actes Sud, 1991.
- GOES, D. *Chronicas do Principe D. Joam, Rey que Foy Destes Reynos, segundo do nome, em que summariamente se tratão as cousas substanciaes, que nelles acontecerão do dia de seu nascimento até o em que ElRey D. Affonso se pay faleceo*. Lisboa Occidental: Officina de Musica, 1724.
- HESPANHA, A. M. *História das instituições: época medieval e moderna*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.
- MONTEIRO JR., J. *Os rabelados da Ilha de Santiago de Cabo Verde*. Lisboa: Centro de Estudos de Cabo Verde, 1974.
- PERES, D. *História dos Descobrimentos Portugueses*. 2. ed., Coimbra: Por-tucalense, 1960.
- SANTOS, G. S. *Ofício e sangue, a irmanadade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*. São Paulo. 2002. 330 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, p. 67-90.

DOCUMENTOS MANUSCRITOS

Arquivo Histórico de Cabo Verde (A.H.N.) – Secretaria Geral do Governo (S.G.G.). Caixas: nºs 37; 122; 124; 285; 286; 289. Livros: 04; 106; 502.

Arquivo Histórico Ultramarino (A.H.U.) – *Cabo Verde* – Conselho Ultramarino (C.U.). Caixas: nºs 53; 54; 55; 56; 60; 64; 69; 70; 72; 74; 75; 77; 80; 87; 98; 102-A.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT):

Livro III dos Místicos, Chancelaria de D. Affonso V, Livro I, fl. 61.

Gavetas, 3-10-8, de maio de 1510.

Maço 8, Livro da receita da renda de Cabo Verde – anos de 1513-1516. CC, I-27-114.

Arquivo Histórico Militar (AHM):

Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos Habitantes da Ribeira do Engenho (1822 – 1823). 2ª Divisão, 3ª Seção, Cx. 2, Proc. 8, de 16 de maio de 1823.



Normas de publicação

Aceitamos ensaios *inéditos* em Português, Espanhol, Francês e Inglês que versem sobre as relações internacionais, a sociedade civil, os movimentos sociais e os novos temas da contemporaneidade.

Os textos de autores convidados ou de autores que submetam trabalhos para a publicação são recebidos pela Editora da Revista, em seguida distribuídos à Comissão Editorial, que os encaminhará a consultores especializados para análise do mérito, mantendo-se o anonimato da consulta. Eventuais sugestões dos consultores aos textos aprovados para publicação serão encaminhadas aos autores para as devidas modificações.

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 (exceto nas versões em inglês, espanhol e francês do resumo).

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.

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

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



Publication guidelines

We accept *unpublished* essays in Portuguese, Spanish, French and English dealing with international relations, civil society, social movements and the new contemporary themes.

The texts of invited authors or authors who submitted papers for publication are received by the Editor of the Magazine and then distributed to the Editorial Board, which will direct them to expert consultants for merit analysis, maintaining the anonymity of the query. Any suggestions from the consultants about the texts approved for publication, will be forwarded to the authors for the necessary changes.

Credit to authors should come as a footnote and containing: titles, function, institution and personal email.

Articles or critical reviews should be sent in an electronic form, using Word 6.0 software or higher, and should not exceed 30 pages or 6,000 words (font: Times New Roman 12, justified alignment, 1.5 line spacing and no spacing between paragraphs, except for references). Each first line of each paragraph should have an indentation of 1.5 cm from the left margin. Words or terms in a foreign language should be written in italics (except in the summary's version in English, Spanish and French).

Articles must be numbered in legible Arabic numerals placed on the lower margin, aligned to the right and positioned at 2 cm from the edge. The beginning of the page count is done from the false cover sheet, but the numbering printed with the corresponding number should only be made from the second page after the Summary. The chapters' opening pages and parts of the work will be counted, but not numbered.

For standardization issues, it is requested that the titles of articles, chapters and sub-items are written in lower case. Upper case must be used only in initials, beginning of sentences and names.

Quotes of up to 3 lines will be inserted in the text, and in double quotation marks. From and above 4 lines, quotes should come in an isolated paragraph and with a 4 cm indentation to the right. When a transcription is inside another, this should be indicated by single quotes ('); when there is suppression of part of a transcribed text bracketed reticences [...] will be used. An emphasis in quotation sections should be indicated by the words "our emphasis" or "author's emphasis" brackets, after the bracket the quote's announcement.

For quotations, summary, footnotes, illustrations sub-titles and tables, with more than 3 lines, use font size 10. In the references, use single line spacing afterwards between references, use double line spacing. The spacing before and after the titles should have two 1.5 spaces.

The texts must be accompanied with a summary (up to ten lines) and descriptors or keywords (up to five), with their corresponding versions in English, Spanish and French.

Margins: lower 2 cm, upper 2 cm, left side 2 cm, right side 2 cm.

The notes at the end of the text should be numbered, limited to explanatory comments and precede the complete bibliographic references.

Bibliographic references should come within the text itself, mentioning the author's last name, followed by the publication's year and the page number. Example: (Fernandes, 1972:51). Complete bibliographic references will follow at end of the article, pursuant to ABNT rules. The references with same author and same publication date shall be differentiated by lower case letters, in alphabetical order. Example: (Fernandes, 1972a) (Fernandes,1972b).

It is recommended, as far as possible, to use the SAME PATTERN for the abbreviation of names and last names as used in the same list of references. The names should be separated by a semicolon, followed by space. To highlight the titles of the works, in order to standardize, it is asked to use italics instead of bold.

Images should be included in the text, as well as sent separately, in the same -type of file with which they were originally created and in high resolution for printing (300 dpi).

Examples for bibliographic references (as NBR 6023:2002 - Information and Documentation - References - Preparation)

Books:

SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes 2006.

Book chapters:

SANTOS, M. *Imposto e algodão: o caso de Moçambique*. In: *Trabalho Forçado Africano*. Porto: Campos das Letras, 2007. p.191-230.

Essay in work by only one author.

JAGUARIBE, H. Democracia e Governança. In: _____. Brasil. Mundo e Homem. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. p.143-152.

Articles in journals:

IANNI, O. Literatura e consciência. Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro, n. 15, p. 208-217, 1988.

Thesis:

MARTINS, A.M. As universidades como agentes da política pública. 1997. p.102 Thesis (Doctorate in Educational Administration and Supervision - Faculty of Education, University Estadual Paulista, Ribeirão Preto, 1997.

Conference papers:

DINIZ, E.M. Os resultados da Rio+10. In: THE WORLD SUMMIT FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT, 1, 2002. Johannesburg (South Africa):Journal of the Department of Geography, USP Ribeirão Preto, 15, 2002. p.31-35.

Newspaper articles:

RONAI, C Cidadania em Retalhos. O Globo, Rio de Janeiro, p. 12. November 8, 2012.

The article publication grants the author three copies of the magazine.

Contributions should be sent to:

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 – Brazil
E-mail: estudosafroasiaticos@iuperj.br
Tel: 2516-7405 ext 7453

Normes de publication

Nous acceptons des essais *inédits* en portugais, en espagnol, en français et en anglais qui traitent des relations internationales, de la société civile, des mouvements sociaux et des nouveaux thèmes de la contemporanéité.

Les textes d'auteurs invités ou d'auteurs qui soumettent des articles pour publication sont reçus par la Rédaction du Magazine puis remis au Conseil d'édition, qui les enverra aux consultants spécialisés pour en analyser le mérite, en maintenant l'anonymat de la requête. Toutes suggestions éventuelles des consultants aux textes approuvés pour publication seront envoyées aux auteurs pour les changements nécessaires.

Les crédits d'auteurs doivent prendre la forme d'une note en bas de page et contenir: le titre, la fonction, l'institution et l'e-mail personnel.

Les articles ou les comptes-rendus critiques doivent être envoyés de façon électronique, sur Word 6.0 ou supérieur et ne doivent pas dépasser 30 pages ou 6000 mots (police: Times New Roman, taille 12, alignement justifié, interligne de 1,5 et sans espacement entre les paragraphes, sauf pour les références). La première ligne de chaque paragraphe doit être décalée de 1,5 cm de la marge gauche. Les mots ou expressions en langue étrangère doivent être écrits en italique (sauf dans le résumé en version anglaise, espagnole et française).

Les articles doivent être numérotés en chiffres arabes lisiblement situés en bas, alignés à droite et positionnés à 2 cm du bord. Le début du comptage des pages se fait à partir de la page de garde, mais la numérotation imprimée avec le numéro correspondant ne doit être faite qu'à partir de la deuxième page après le Sommaire. Les pages d'ouverture des chapitres et des parties de l'ouvrage seront comptées, mais pas numérotées.

Pour des questions de normalisation, il est demandé que les titres des articles, des chapitres et des sous-articles soient écrits en minuscules. Les majuscules doivent être utilisées uniquement dans les acronymes, les débuts de phrases et les noms.

Les citations jusqu'à 3 lignes seront insérées dans le texte et entre guillemets. A partir de 4 lignes, les citations doivent apparaître dans un paragraphe isolé avec marge décalée de 4 cm vers la droite. Quand il existe une transcription dans la transcription, elle doit être indiquée par des guillemets simples ('); quand il y a une suppression d'une partie d'un texte transcrit le point de suspension entre crochets [...] doit être utilisé. Pour

insister sur des parties de la citation, il faut l'indiquer par les mots «nous soulignons» ou «l'auteur souligne» entre parenthèses, après la citation entre parenthèses.

Pour des citations de plus de trois lignes, un résumé, des notes de bas de page, des légendes des illustrations et des tableaux, utiliser la taille de police 10. Dans les références, utiliser l'interligne simple et, entre les références, l'interligne double. L'espacement qui précède et qui suit les titres doit être de deux espaces 1.5.

Les textes doivent être accompagnés d'un résumé (jusqu'à dix lignes) et les descripteurs ou les mots clés (cinq au maximum), avec une traduction en version anglaise, espagnole et française.

Marges : 2 cm inférieure, 2 cm supérieure, 2 cm à gauche, 2 cm à droite.

Les notes figurant à la fin du texte doivent être numérotées et précéder les références bibliographiques complètes, limitant les commentaires explicatifs.

Les références bibliographiques doivent figurer dans le texte, avec mention du nom de l'auteur, suivi de l'année de publication et le numéro de page. Exemple: (Fernandes, 1972:51). Les références bibliographiques complètes suivront à la fin de l'article, en observant les règles de l'ABNT. Les références bibliographiques avec le même auteur et la même date de publication doivent être différenciées par des lettres minuscules, par ordre alphabétique. Exemple: (Fernandes, 1972a) (Fernandes, 1972b).

Il est recommandé, autant que possible, la MEME NORME pour l'abréviation des noms et prénoms, utilisés dans la même liste de références. Les prénoms doivent être séparés par une virgule, suivie par l'espace. Pour mettre en évidence les titres des œuvres, afin de normaliser, utiliser l'italique au lieu du gras.

Les images doivent être incluses dans le texte et, en plus, être transmises dans un type de fichier séparé dans lequel elles ont été créées et en haute résolution pour l'impression (300 dpi).

Exemples de références bibliographiques (avec NBR 6023:2002 - Information et Documentation - Références - Elaboration)

Livres:

SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Chapitres de livres:

SANTOS, M. Imposto e algodão: o caso de Moçambique. In: Trabalho Forçado Africano. Porto: Campos das Letras, 2007. p.191-230.

Essais dans ouvrages avec articles d'un seul auteur

JAGUARIBE, H. Democracia e Governança. In: _____. Brasil, Mundo e Homem. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. p. 143-152.

Articles dans des revues:

IANNI, O. Literatura e consciência. Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro, n. 15, p. 208-217, 1988.

Thèses et dissertations:

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.

Congrès:

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

Articles dans des journaux:

RÓNAI, C. Cidadania em Retalhos. O Globo, Rio de Janeiro, p. 12, 8 de novembro de 2012.

**La publication de l'article accorde à l'auteur
trois exemplaires de la revue.**

Les collaborations doivent être envoyées à:

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

Normas de publicación

Aceptamos ensayos *inéditos* en portugués, español, francés e inglés que versen sobre las relaciones internacionales, la sociedad civil, los movimientos sociales y los nuevos temas de la contemporaneidad.

Los textos de los autores convidados o de los autores que presenten sus trabajos para la publicación serán recibidos por la Editora de la Revista, y luego distribuidos a la Comisión Editorial, que los encaminará posteriormente, a los consultores especializados para analizar sus méritos, manteniéndose el anonimato de la consulta. Sugerencias eventuales de los consultores a los textos aprobados para publicación, serán encaminadas a los autores para las modificaciones pertinentes.

Los créditos de los autores deben venir en forma de notas al pie y contener: titulación, función, institución y el e-mail personal.

Los artículos o reseñas críticas deben ser enviados en forma electrónica, en el programa Word 6.0 o superior, e no deberán exceder 30 laudas o 6.000 palabras (fuente: Times New Roman, tamaño 12, margen justificado, entrelineas 1,5 y sin interlineado entre párrafos, a excepción de las referencias). Cada primera línea de párrafo deberá tener una sangría de 1,5 cm a partir del margen izquierdo. Las palabras o términos en lengua extranjera deben ser escritos en *itálica* (excepto en las versiones en inglés, español y francés).

Los artículos deben estar numerados en arábigo legible, ubicados en el margen inferior derecho, alineados y posicionados a 2 cm del borde. El inicio de la numeración de las páginas se realiza a partir de la anteportada, pero la numeración impresa con el número correspondiente sólo debe hacerse a partir de la segunda página después de la tabla de contenido o índice. Las primeras páginas de los capítulos y partes de la obra serán contadas, pero no deben ser numeradas.

Por cuestiones de normalización, se solicita que los títulos de los artículos, capítulos y apartados se escriban en minúsculas. Las letras mayúsculas deben ser utilizadas sólo en siglas, iniciales de frases y nombres.

Las citas de hasta 3 líneas deben ser insertadas en el texto, y siempre entre comillas. A partir de 4 líneas, las citas se colocarán en un párrafo aislado y con una sangría de 4 cm a la derecha. Cuando haya una transcripción dentro de la otra, esta debe ser indicada con comillas simples ('); cuando haya supresión de partes de un texto transcrito se hará uso de

los puntos suspensivos entre corchetes [...] El énfasis en los trechos de las citas debe hacerse con la expresión “subrayado nuestro” o “subrayado del autor” entre paréntesis y colocado inmediatamente después de la cita entre paréntesis.

Para citas con más de tres líneas, resúmenes, notas al pie de página, pie de ilustraciones y tablas deben usarse fuentes de 10 En las referencias, se debe utilizar entrelínea simple y entre las referencias, espacio doble El espaciamiento que precede y sucede a los títulos debe ser de dos espacios 1.5.

Los textos deben ir acompañados de un resumen (máximo de diez líneas) y los descriptores o palabras claves (hasta cinco), con versiones en inglés, español y francés.

Márgenes: 2 cm inferior; 2 cm superior; 2 cm lateral izquierdo; 2 cm lateral derecho.

Las notas al final del texto deben ser numeradas y preceder a las referencias bibliográficas completas, restringiéndose a los comentarios explicativos.

Las referencias deben venir en el texto, mencionando el apellido del autor, seguido del año de publicación y del número de página. Ejemplo: (Fernandes, 1972:51). Las referencias bibliográficas completas deben ir al final del artículo, respetando las reglas de la ABNT. Las referencias del mismo autor y la misma fecha de publicación deben ser diferenciadas por letras minúsculas, en orden alfabético. Ejemplo: (Fernandes, 1972a) (Fernandes, 1972b).

Se recomienda, tanto como sea posible, EL MISMO PATRÓN para la abreviación de nombres y apellidos utilizados en la misma lista de referencias. Los nombres deben ser separados por punto y coma, seguidos de espacio. Para el destaque de los títulos de las obras se pide, con el fin de estandarización, utilizar *itálica* en vez de **negrita**.

Las imágenes deben ser incluidas en el texto, y transmitidas por separado, en el mismo tipo de archivo en el que fueron creadas originalmente, y en alta resolución para la impresión (300 dpi).

Ejemplos para referencias bibliográficas (conforme NBR. 6023-2002 – Informação e Documentação – Referências – Elaboração)

Libros:

SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Capítulos de libros:

SANTOS, M. Imposto e algodão: o caso de Moçambique. In: Trabalho Forçado Africano. Porto: Campos das Letras, 2007. p.191-230.

Ensayo en obra con trabajos de solo un autor

JAGUARIBE, H. Democracia e Governança. In: _____. Brasil, Mundo e Homem. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. p. 143-152.

Artículos en periódicos:

IANNI, O. Literatura e consciência. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n. 15, p. 208-217, 1988.

Tesis y disertaciones:

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.

Congresos:

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

Artículos de diarios:

RÓNAI, C. Cidadania em Retalhos. O Globo, Rio de Janeiro, p. 12, 8 de noviembre de 2012.

La publicación del artículo le confiere al autor tres ejemplares de la revista.

Las colaboraciones deben 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

