

**CADERNOS  
CANDIDO MENDES**

Raça, hegemonia e subordinação na cultura popular  
Protesto político negro em São Paulo – 1888-1988  
Casamento inter-racial  
Sexo, raça e classe na formação da sociedade colonial  
No meio das água turvas  
Crianças escravas em Minas Gerais do século XIX  
A cor que não se vê e a cor que se tem  
Da 'branca senhora' ao 'negro herói'  
República das moscas  
Impasses familiares  
Uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires  
Politicamente correto num lugar, incorreto noutra?  
China: os impasses das Quatro Modernizações  
Relações Moçambique-Brasil no século XIX

estudos

**AFRO-ASIÁTICOS**

**21**



CADERNOS  
CANDIDO MENDES



estudos **21**  
**AFRO-ASIÁTICOS**

ISSN 0101-546x

**Centro de Estudos Afro-Asiáticos**

*Diretor*  
Candido Mendes

*Vice-Diretor*  
Carlos A. Hasenbalg

estudos  
**AFRO-ASIÁTICOS**

Nº 21 – Dezembro de 1991

**Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA**

Do Conjunto Universitário Candido Mendes

**Diretor**

Candido Mendes

**Editor**

José Maria Nunes Pereira

**Conselho Editorial**

Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Peçanha, Denise Ferreira da Silva, Ernani Teixeira Torres Filho, Giralda Seyferth, Jacques d'Adesky, José Maria Nunes Pereira, Juarez Piniheiro Coqueiro, Kabengele Munanga, Luiz Claudio Barcelos, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Rodrigues Galvão, Olívia Maria dos Santos Gomes, Ronaldo Vainfas, Tereza Cristina Nascimento Araujo e Yvonne Maggie.

**Conselho Consultivo**

Beatriz Góis Dantas, Carlos Moreira Henriques Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Júlio Braga, Lúsa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Maria Beatriz Nascimento, Marisa Corrêa, Milton Santos, Octávio Ianni, Roberto Motta e Robert W. Slenes

**Supervisão Gráfica**

Carlos Augusto de Oliveira Lima

**Secretaria de Redação**

Hamilton Magalhães Neto

**Serviços de Tradução**

Anne Marie Millon, Carlos Alberto Medeiros, Diane Grosklaus e Juarez Coqueiro

**Produção Gráfica**

Hamilton Magalhães Neto (produtor e revisor), Gicélia da Conceição, João Henrique e Sônia Maria (revisores), Tarciso Pereira (compositor) e Rodilson Gonçalves (arte-finalista)

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

*We ask for exchange*

**Price:**

*Single copies: US\$ 8.00*

*Annual Subscription (two issues): US\$ 15.00 (air mail)*

Assinatura, correspondência e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à:

*Subscriptions, correspondence and request for back issues made payable and addressed to:*

Sociedade Brasileira de Instrução – Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Rua da Assembléia, 10 – Conjunto 501 – Tel. 224-8622 – Ramal 59

20011 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

**Estudos Afro-Asiáticos** tem o apoio da Fundação Ford e do CNPq

# Sumário

## **Raça, hegemonia e subordinação na cultura popular 5**

*Michael Hanchard*

Focaliza a dinâmica da dominação e subordinação entre brancos e afro-brasileiros na cultura popular, em particular nos eventos da comemoração do centenário da abolição, analisado comparativamente com tensões raciais encontradas em comemorações ocorridas em outras comunidades multiétnicas, tais como os Estados Unidos e a Austrália.

## **O protesto político negro em São Paulo – 1888-1988 27**

*George Reid Andrews*

Compara quatro momentos da história da mobilização política do negro em São Paulo, suas formas de organização e o tipo de estratégia usada na relação com o poder político nacional.

## **Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento Inter-racial 49**

*Nelson do Valle Silva*

Analisa os padrões de casamento entre os grupos de cor e faz uma avaliação da estabilidade temporal e das diferenças regionais na seletividade marital.

## **Mulheres Invadidas: sexo, raça e classe na formação da sociedade colonial 61**

*Verena Stolcke*

Afirma que a historiografia da conquista da América sistematicamente omitiu a maneira como as mulheres índias viveram esse assalto a sua integridade cultural e pessoal e revela como, com a introdução da doutrina da limpeza de sangue, a hierarquia social assume pressupostos raciais.

## **No meio das águas turvas (Racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na Corte – 1888-1889) 75**

*Flávio dos Santos Gomes*

Analisa as diversas visões e significados sociais gerados com relação ao papel político dos libertos e, em especial, da Guarda Negra – organização reunindo grupos de libertos – e mostra as discussões relativas à situação dos negros após a abolição.

**A riqueza do senhor: crianças escravas em Minas Gerais do século XIX** 97  
*Renato Pinto Venâncio*

A partir da análise de inventários *post-mortem* na região de Minas Gerais denominada Metalúrgica-Mantiqueira, no século XIX, revela existir uma discrepância sobre a origem dos escravos, provenientes tanto do tráfico internacional quanto da auto-reprodução.

**A cor que não se vê e a cor que se tem: a criança preferencial na adoção em camadas médias** 109

*Maria Cecília Solheid da Costa*

Análise da lógica racista predominante nos critérios de seleção de filhos adotivos por famílias de camadas médias.

**Da 'branca senhora' ao 'negro herói': a trajetória de um discurso racial** 119

*Maria Angélica Motta Maués*

Apresenta as linhas gerais do discurso do negro sobre a sua situação e sobre a sociedade brasileira da década de 1930 até a de 1980.

**República das moscas** 131

*Caetana Maria Damasceno*

Na análise de algumas obras de compositores que tocaram no tema das raças ou da democracia racial (Noel Rosa e Wilson Batista), revela que, sob as novas condições ideológicas dos anos quarenta, categorias tais como "preto" e "mulato" submergem e ganham contornos peculiares.

**Impasses familiares** 143

*Patrícia Birman*

Destaca as atividades do Teatro Experimental do Negro (TEN) e, a partir da análise de peças encenadas pelo TEN, discute o impasse a que chegou o debate sobre a questão racial nos anos quarenta e cinquenta.

**Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires** 157

*Reginaldo Prandi*

Relato breve de contato do autor com um terreiro de candomblé de Buenos Aires. Apresenta algumas comparações entre o candomblé e a umbanda que presenciou na Argentina e o modelo brasileiro típico que aquele terreiro procura reproduzir.

**Politicamente correto num lugar, incorreto noutro? (Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue)** 167

*Peter Fry*

Apresenta uma contribuição à discussão acerca do que seja o comportamento "politicamente correto" e, para testar seus argumentos, realiza uma análise comparativa das colonizações britânica e portuguesa, estudando os casos de Moçambique e do Zimbábue e diferenças existentes entre o Brasil e os Estados Unidos.

**China: os Impasses das Quatro Modernizações** 179

*Daniel Aarão Reis*

Tenta efetuar uma avaliação das reformas modernizantes empreendidas na China Popular desde meados dos anos 70, propõe uma reflexão sobre o alcance e as contradições das reformas na URSS e no Leste Europeu e busca caracterizar os limites do processo atualmente em curso na China Popular.

**Contribuição para o estudo das relações entre Moçambique e o Brasil no século XIX (tráfico de escravos e relações políticas e culturais)** 199

*Aurélio Rocha*

Assinala que, ao contrário do que afirmam alguns autores, as relações entre Moçambique e o Brasil datam de longa data (século XVI) e foram férteis, deixando profundamente suas marcas em ambos os lados.

# Raça, hegemonia e subordinação na cultura popular\*

Michael Hanchard\*\*

\* Traduzido do original em inglês "Race, hegemony and subordination in popular culture" por Carlos Alberto Medeiros. Recebido para publicação em dezembro de 1990.

\*\* Professor do Departamento de Governo, Universidade do Texas, Austin.

A cultura popular – a ritualização simbólica da vida diária – frequentemente contém elementos de expressão e práticas políticas que não são levados em consideração nas arenas formalmente estabelecidas em que se dá a disputa política. A dimensão simbólica<sup>1</sup> das relações sociais pode servir como um prisma refrator das trocas entre grupos dominantes e subordinados. Ela pode expor conflitos que não se expressam nos debates de campanha ou no legislativo, nas políticas públicas ou em outros processos orientados para o Estado que assumem formas institucionais.

A cultura popular brasileira revela uma preocupação amplamente inconsciente com identidades e fenótipos raciais. É inconsciente no sentido de que as assimetrias entre brancos e afro-brasileiros não são tão explicitamente articuladas quanto são implicitamente assumidas.

No Rio de Janeiro e em São Paulo, por exemplo, o entendimento do *senso comum* sobre as interações entre brancos e afro-

brasileiros se baseia na crença da subserviência destes. Quando essa crença é desafiada ou mesmo questionada, indicando uma possível reconfiguração da dinâmica racial, os brancos parecem reagir, seja negando ou silenciando tais desafios. A negação ocorre quando, através da recusa do conflito, retorna-se à noção de que a diferenciação racial não existe no Brasil. O silêncio é efetivado pela coerção, pela imposição física de uma vontade racial ou por acusações de *importação*, pelos afro-brasileiros, de conflitos raciais existentes em outros lugares (ou seja, os Estados Unidos). Ambas as reações fazem com que a simples manifestação do descontentamento pareça ser a causa do conflito racial, dessa forma tirando a atenção das práticas discriminatórias que precipitam o descontentamento.

Este artigo é um capítulo de um projeto mais amplo sobre relações raciais no Rio de Janeiro e São Paulo entre 1945 e 1988. Utilizando uma estrutura neogramsciana para analisar a política racial da sociedade e da cultura brasileira, focaliza a dinâmica da dominação e

subordinação entre brancos e afro-brasileiros que se manifesta na cultura popular.

Especificamente, a dialética entre a desigualdade racial e o mito da democracia racial se manifestou de maneira mais pungente na comemoração do centenário da abolição da escravidão em 1988. O evento, que durou todo esse ano, trouxe à baila diversas contradições das relações raciais no Brasil. Num nível *macro*, houve tensões entre o desejo e estratégia das elites brancas de “controlar” o tom e a força das comemorações e a tentativa de impedi-lo por parte dos ativistas afro-brasileiros. Em termos de micropolítica, também houve tensões no interior do movimento negro brasileiro, em sua tentativa de se definir em relação à sociedade brasileira como um todo e, fundamentalmente, em relação a si mesmo.

Este artigo apresentará uma análise de eventos relatados por veículos de comunicação do Rio de Janeiro e de São Paulo que revelam a mistura de atividade política consciente e inconsciente nas relações entre brancos e afro-brasileiros. Os eventos da comemoração do centenário da abolição, juntamente com vários incidentes da cultura popular, prestam-se à análise comparativa com tensões raciais encontradas em comemorações ocorridas em outras comunidades multiétnicas, tais como os Estados Unidos e a Austrália.

---

#### O INCIDENTE DA SMUGGLER: REALIDADES EM OPOSIÇÃO

---

Em 2 de outubro de 1988, um anúncio de roupas infantis publicado no *Jornal do Brasil* gerou controvérsias na comunidade de militantes negros do Rio de Janeiro. O anúncio, antecipando o Dia da Criança (12 de outubro), mostrava seis crianças, todas brancas, amarrando e amordaçando uma babá negra. Todos no anúncio sorriam, inclusive a babá. O texto dizia: “Conforme-se, 12 de outubro é o dia deles”, óbvia referência – ou pelo menos assim

pensavam os anunciantes – ao 12 de outubro como dia de libertação das crianças.<sup>2</sup>

O anúncio gerou considerável agitação entre as várias organizações de militantes negros do Rio de Janeiro. Várias delas redigiram petições e cartas de protesto ao *Jornal do Brasil* em resposta ao anúncio. Para os membros da organização de vigilância de base comunitária chamada SOS Racismo, assim como para as quase cem pessoas que ligaram para sua instituição-sede, o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), o anúncio continha uma mensagem dúbia. Não apenas as cordas e a mordaga que cingiam a babá lembravam a escravidão, a subjugação e o encarceramento dos afro-brasileiros, mas também o texto sugeria a muitos que os negros podiam reverter a padrões de comportamento que estavam em consonância com a sua experiência histórica anterior como escravos. Os comentários seguintes, extraídos de uma queixa enviada ao Conselho de Auto-Regulamentação Publicitária (Conar), em São Paulo, e à 13ª Delegacia policial, em Copacabana, dão uma idéia da revolta gerada pelo anúncio:

*Em inglês, Smuggler significa contrabando e a imagem do bandido, implicando que as crianças brancas e a mulher negra são as primeiras a cometer os crimes do racismo e da tortura (...).*<sup>3</sup>

O presidente do IPCN comentou ainda que a publicação de tal peça demonstrava que “a publicidade é um dos veículos que sustentam o racismo como ideologia de dominação”.<sup>4</sup> O Instituto, ao apresentar queixa formal à polícia, invocou o artigo 5º da nova Constituição brasileira, segundo o qual a prática do racismo constitui crime “inafiável e imprescritível, sujeito a pena de prisão”.<sup>5</sup>

No entanto, tanto os criadores do anúncio quanto a fábrica de roupas negaram quaisquer más intenções ou conteúdo racista na própria peça:

*Essa foto tem um sentido de amor e emoção, não de ódio. É dedicada às babás, e 90% delas são de cor. Todas as crianças estão sorrindo e brincando na foto, inclusive a babá. A mensagem é de carinho, não de racismo. Se nós nos equivocamos, então peço perdão. A intenção era pura.*<sup>6</sup>

Ampliando essa resposta, um dos donos da Smuggler afirmou:

*(...) a idéia era colocar exatamente uma pessoa de cor, não porque somos racistas, mas é que a grande maioria das babás é de cor. Se tivéssemos posto uma mulher loura, não estaria exprimindo a nossa realidade nem passaria a idéia de babá [grifos meus].*<sup>7</sup>

A referência-chave na citação final é “nossa realidade”, pois ela indica um pressuposto normativo de comunidade que, de acordo com os afro-brasileiros responsáveis pelos protestos, excluía os não-brancos. Para os criadores e promotores do anúncio, a “realidade” era montada simbolicamente dentro das fronteiras da foto, informando e abalando o próprio cenário supostamente neutro, não-racial.

Posto de outra maneira, os anunciantes parecem dizer que a peça meramente reproduzia a *realidade* das relações sociais entre brancos e não-brancos, não a interpretação que delas faziam. Os militantes procuraram problematizar as relações sociais contemporâneas que o anúncio afirma representar e ampliar suficientemente a *moldura* da peça para incluir descrições da opressão racial e da exploração econômica. Nesse sentido, os grupos e indivíduos envolvidos nessa controvérsia desenvolveram estruturas interpretativas para as ordenações simbólicas do real baseadas, em grande parte, no lugar por eles ocupado na dinâmica de poder das disjunções raciais e econômicas do Brasil.

A “idéia da babá” a que se referiu o dono da fábrica contraria a afirmação feita sobre a base *objetiva* para a sua categorização racial.

A apresentação de papéis sociais estruturada pela diferença racial foi interpretada não apenas como a representação simbólica predominante, mas como a única representação *correta* das relações sociais.

Essa posição, como formulação ideológica, tem implicações políticas. Bourdieu (1977) afirma que essas irrupções de poder simbólico refletem a habilidade de um grupo dominante em apresentar “a ordem cosmológica e política estabelecida (...) não como arbitrária, ou seja, uma entre outras ordens possíveis, mas como uma ordem por si só evidente e natural que não precisa ser afirmada e que, portanto, permanece inquestionada (...)”.<sup>8</sup> Se os militantes afro-brasileiros tivessem tido de fato a mesma interpretação dos anunciantes, não teria havido um discurso de contestação. Significados supostamente estabelecidos foram a base da resistência dos ativistas negros do Rio de Janeiro, que identificaram como sua a subordinação da babá.

A identificação de opressão racial no contexto do anúncio, feita pelos militantes, abalou a base intrinsecamente consensual do poder simbólico disseminada pelo anúncio. Apesar dos diferentes lugares sociais ocupados pela babá, os publicitários, a fábrica de roupas e o consumidor, houve um pressuposto de consenso sobre o significado e a organização dos símbolos no anúncio. Do contrário, não teria havido surpresa pelo fato de ele ter sido recebido com críticas. Uma vez minada a congruência ideacional, o significado do anúncio da Smuggler se perdeu e teve de ser reconstituído por uma explicação.

Barthes concebe arranjos simbólicos tais como o anúncio da Smuggler como mitos sociais “feitos de um material sobre o qual já se trabalhou para que ficasse adequado à comunicação: é porque todas as matérias do mito (sejam pictóricas ou escritas) *pressupõem uma consciência simbólica* [grifos meus] que se pode raciocinar sobre elas descontando a substância” (Barthes, 1972, p. 110). Nesse sentido, o mito é uma versão editada, mais moderna, da



realidade que abstraiu os indivíduos ou grupos de seus contextos sociais. O estágio final desse processo de produção do mito é sua fusão com uma ordem social *natural*, eliminando as distinções entre a ficção e a experiência vivida, livrando grupos e indivíduos de seu conteúdo histórico. Barthes desenvolve esse argumento:

*Ao passar da história para a natureza, o mito atua economicamente; ele abole a complexidade dos atos humanos, dá-lhes a simplicidade das essências (...) as coisas parecem significar algo por si mesmas.* (Barthes, 1972, p. 143.)

Embora tiradas do campo da semiótica, as observações de Barthes são aqui relevantes por duas razões. A primeira é o reconhecimento por Barthes da necessidade de uma coerência ideológica entre diversas formas de consciência para que os símbolos contenham, ou sejam privados de, significados sociais. Observe-se a seguinte resposta da própria babá aos debates a respeito do anúncio, pelo qual ela recebeu cerca de US\$ 100, o equivalente a meses de trabalho em sua função:

*Ganhei um cachezinho de Cz\$ 20 mil (...) Ali ninguém tava sendo racista. Elas [as crianças] estavam amarrando a babá para pichar o muro. E, aí, era dia das crianças, eu estava deixando e adorando (...). As pessoas estão doidas para debater o racismo. Aí, aparece uma negra em um anúncio toda amarrada, eles [os militantes] acham um absurdo e apelam. Está na cabeça deles, que viram pelo lado mau da coisa.* (O Dia, 10.5.1988.)

Depois de concordar com os que pagaram por seus serviços no anúncio, a babá afirma que o racismo está na mente dos militantes, aqueles que vêem "pelo lado mau da coisa". Ela identifica o problema como sendo os que discordam da interpretação predominante sobre a peça publicitária e não o complexo de práticas e padrões discriminatórios ao qual se poderia atribuir a culpa.

Seria muito simples reduzir a interpretação dela ao que se costuma chamar vulgarmente de "falsa consciência" ou "sobredeterminação", pelo que a opressão racial constituiria um revestimento superestrutural a encobrir a exploração material. A satisfação material de receber US\$ 100 por uma sessão fotográfica representa inegavelmente uma grande oportunidade para uma pessoa pobre, empregada ou desempregada, e não pode ser banalizada em termos de uma falta de conhecimento.

No entanto, essa concordância entre babá e empregador, no nível da semiótica, é corroborada pelas contradições de suas relações no interior de uma economia doméstica, assim como no contexto de uma economia mais ampla. A babá entrou num acordo de relações desiguais, tanto na casa de família quanto no anúncio, com vantagem desproporcional para o empregador em ambos os casos. É nesse ponto que a relação hegemônica se torna mais generalizada, na medida em que a babá concorda com os termos e condições de seu trabalho com base num conjunto limitado de escolhas, tomando o caminho menos doloroso para ganhar o salário e a subsistência.

As reflexões de Barthes sobre o reducionismo simbólico no interior dos mitos é aqui o segundo aspecto relevante, pois leva diretamente a uma consideração sobre o fetichismo da mercadoria e sua pertinência no incidente da Smuggler. Guarda um paralelo bem próximo ao tratamento do mito por Barthes a leitura que Taussig faz do fetichismo da mercadoria, considerada a culminação de um processo pelo qual "significados e propriedades parecem colocar-se isolados dentro de si mesmos" (Taussig, 1980, p. 35) e onde:

*As relações sociais são desmembradas e parecem se dissolver nas relações entre simples coisas – os produtos do trabalho trocados no mercado –, de modo que a sociologia da exploração se mascara como uma relação natural entre artefatos sistêmi-*

cos. *Relações sociais definidas se reduzem à matriz mágica das coisas.* (Taussig, 1980, p. 31-2).

A explicação antropológica de Taussig sobre a fetichização do capital entre os camponeses de Caucana, na Colômbia, e as comunidades de mineradores da Bolívia fornece a referência analógica para os mecanismos de poder e ausência de poder inerentes à contravérsia da Smuggler. No entanto, o que ocorre tanto na caracterização de Taussig quanto no incidente da Smuggler só em parte explica as múltiplas assimetrias de raça e classe articuladas no anúncio. Um processo de fetichização, de acordo com um paradigma marxista, refere-se invariavelmente às relações de produção, relações essas determinadas pelo contato dos agentes sociais que controlam os meios de produção com aqueles que lhes são submetidos. Nesse caso, porém, a função de trabalho da babá não é o tema da discussão, nem tampouco as condições sob as quais ela poderia realizar as tarefas que lhe garantem o salário.

O que os ativistas criticaram foi sua prisão e amordaçamento semióticos, que tiveram tanto a ver com o fato de ela ser negra, pobre e mulher, quanto com sua função prática como babá. Foi a subordinação simbólica da sua cor de pele, ligada a seu papel subordinado nas relações materiais de produção, mas distinta dele, que enraiveceu os militantes afro-brasileiros.

Isso levanta um interessante paradoxo que estava embutido nos comentários tanto da babá quanto dos fabricantes, pois nas suas respostas há uma declaração de imunidade em relação às forças da realidade social, ao mesmo tempo que buscam um elenco realístico das funções sociais. Para colocar de outra maneira, suas respostas, em particular a da babá, indicam que o pagamento a esta pelos serviços prestados no anúncio lhes permitia apresentá-la de qualquer forma semiótica que eles desejassem, de vez que a própria cena não era real.

## APARTHEID GENÉTICO: AS OLIMPÍADAS DE 1988

A cobertura jornalística das Olimpíadas de 1988 propiciou percepções não-intencionais sobre as preocupações dos brasileiros com raça e cor em sua própria sociedade, assim como sua visão de outras sociedades multirraciais. Um artigo publicado na edição de 14 de setembro de 1988 da revista semanal *IstoÉ* proclamou a superioridade atlética dos negros nos esportes que envolvem correr e saltar. Intitulado "Apartheid genético", o artigo citava um médico paulista que afirmava terem os negros mais músculos de contração rápida do que os atletas brancos, que teriam mais músculos de contração lenta (*IstoÉ/Senhor*, 14.9.1988. "Apartheid genético. A supremacia do negro deve confirmar-se em Seul", p. 70-2).

Essa diferença fisiológica, segundo o artigo, ajudaria a explicar a preponderância de campeões negros nos esportes olímpicos. De todos os atletas mencionados no artigo, apenas três não eram dos Estados Unidos. Variáveis sócio-econômicas (recursos, equipamentos e outras formas de apoio disponíveis aos atletas norte-americanos) não foram mencionadas como possíveis explicações para a predominância dos atletas negros dos Estados Unidos.

Mesmo assim, muito atletas citados, tanto dos Estados Unidos quanto da África, não seriam considerados negros no Brasil. Florence Griffith-Joyner, a então recordista mundial dos cem metros, foi caracterizada como uma negra norte-americana, da mesma forma que Jackie Joyner-Kersey, embora a primeira estivesse mais próxima de ser *mulata* do que *negra*, de acordo com o *continuum* fenotípico brasileiro. Isso aponta para a natureza paradoxal das gradações de cor, destinadas a diferenciar a multiplicidade de categorias fenotípicas e, ao mesmo tempo, manter a distinção entre brancos e negros.

O CENTENÁRIO DA ABOLIÇÃO  
E A MARCHA CERCADA: UMA COMEMORAÇÃO  
DA SUBORDINAÇÃO

*A alma do Brasil não seria a mesma sem a contribuição da cultura, das artes e das danças africanas. Nossa capacidade de superar a adversidade e nossa felicidade, sem dúvida, vêm da África.*<sup>9</sup>

Os comentários do ex-presidente José Sarney assinalam os paradoxos inerentes às formulações comuns e oficiais sobre a contribuição africana à cultura brasileira. A afirmação de que a *alma* brasileira está impregnada da cultura africana, ou seja, de seu lazer e de suas formas mercantilizadas, é uma celebração freyreana dos afro-brasileiros que se casa com seu paternalismo funcionalista.

Os afro-brasileiros sempre se encaixaram perfeitamente nesse cenário como a *alma* do Brasil, enquanto o trabalho mental era responsabilidade de outrem. As comemorações do centenário conduzidas pelo Estado foram talvez o exemplo mais paradigmático desse aspecto das relações raciais brasileiras, mas também indicaram a existência de uma corrente subterrânea de mudança por sob o paternalismo.

O discurso de Sarney de que citamos um trecho, na abertura das solenidades de comemoração do centenário da abolição, tocou nas mais importantes facetas das relações paternalistas entre brancos e afro-brasileiros. A adversidade a que o ex-presidente se refere sugere a resistência à escravidão e ao agora quase herói nacional Zumbi dos Palmares. Felicidade se traduz no arquétipo "negro (ou negra) feliz", conhecido por sua exuberância na maioria das sociedades coloniais e escravistas das Américas do Norte e do Sul.

Simultaneamente, o centenário foi uma espécie de festa de debutante para um novo discurso sobre relações raciais no Brasil, um dis-

curso que reconheceu as desigualdades sociais como podendo também ser resultantes da discriminação racial. Nos anos que precederam o centenário, a ideologia da democracia racial, com seu pressuposto de harmonia entre grupos raciais, desencorajava exatamente o tipo de discurso promovido em 1988.

Esse discurso foi em grande parte provocado por uma nova geração de historiadores e cientistas sociais, brasileiros e estrangeiros, que desde os anos 60 vem questionando as premissas da democracia racial, bem como os pressupostos anteriores sobre a regulação moral e cultural do sistema escravista brasileiro. Militantes brasileiros, negros na maioria, também ajudaram na criação dessa nova narrativa. Figuras representativas das comunidades de intelectuais e de ativistas brasileiros participaram dos eventos do centenário, da mesma forma que empresas e instituições. A partir de eventos patrocinados tanto pelo Estado quanto por entidades civis, o centenário projetou a imagem de uma "grande recusa" (Schwarcz, 1989, p. 12) à historiografia tradicional sobre relações raciais no Brasil.

Também foram expostas, de maneira sem precedentes, as tensões do movimento negro, em cena desde os anos setenta. A primeira é a relação entre as elites negras e o aparelho de Estado, em âmbito regional e nacional. Devido a avanços obtidos por ativistas negros, criaram-se assessorias e comissões no Rio de Janeiro e em São Paulo, no início dos anos oitenta, para mediar as relações entre o Estado e a militância negra. Durante o centenário, ativistas negros que haviam assumido cargos nessas organizações auxiliares foram confrontados pela opção de manter o espaço político na máquina do Estado em favor da comunidade negra ou rejeitar tal espaço por ser tido como forma de cooptação. Essa última escolha, por sua vez, envolvia o risco de as demandas dos afro-brasileiros continuarem excluídas das pautas de políticas públicas.

Esse dilema reapareceu em vários debates, discussões, marchas e contramarchas durante

as comemorações do centenário. Negros que haviam recentemente assumido cargos públicos de confiança ou sido eleitos deputados foram criticados por ativistas de fora do âmbito do Estado por suas tentativas de mediar os eventos. O fluxo e refluxo dos mediadores do Estado e dos ativistas negros autênticos foram a segunda grande tensão vinda à luz com as comemorações do centenário.

A terceira tensão diz respeito aos ativistas autênticos, os que contestam as motivações subjacentes à apropriação nacional do centenário. Muitos deles preferiram não tomar parte dos eventos oficiais, ou o fizeram apenas para subvertê-los. Como evidenciam vários eventos fundamentais, o Estado mostrou-se bastante hostil a todas as formas de subversão das comemorações. As tentativas de inverter a ordem da equação dominador-subordinado foram enfrentadas com a condenação verbal e, em alguns casos, represálias físicas.

As três tensões ajudaram a delinear a forma pela qual as atividades macrofocalizadas do Estado no terreno da cultura foram recebidas e trabalhadas e também são elementos que ajudam a buscar as origens do confronto entre os aparelhos de Estado e os ativistas afro-brasileiros, assim como entre as várias tendências desses ativistas no contexto da sociedade civil.

As comemorações do centenário e do 20 de novembro, dia da morte de Zumbi, foram eventos culturais importantes, tanto no Rio de Janeiro e São Paulo, quanto em outras partes do Brasil. Ambos foram testemunhos públicos das significativas contribuições dos afro-brasileiros à cultura e ao desenvolvimento econômico do país e serviram a propósitos que iam muito além dos objetivos da comemoração. Escolas de samba, políticos e celebridades de renome nacional, personalidades do mundo dos esportes, assim como ativistas e grupos comunitários em âmbito local tomaram parte das atividades relativas ao evento.

A abolição da escravidão no Brasil, ocorrida em 13 de maio de 1888, era considerada

uma data muito mais importante na história dos afro-brasileiros do que o 20 de novembro.

*Em 1987 o Movimento Negro decidiu concentrar suas forças numa crítica à data oficial [da abolição] e programar marchas para o 13 de maio em todas as capitais (Schwarcz, 1989, p. 12).*

Enquanto para a maioria dos militantes o 20 de novembro significava o Dia Nacional da Consciência Negra, o 13 de maio representava o Dia Nacional de Combate ao Racismo. Schwarcz (1989) observou na maioria dos brancos e funcionários do governo um ar de culpa que marcou a sua participação em muitos eventos.

As razões para participar dos eventos do 13 de maio variam tanto quanto os próprios participantes. Muitos compareceram aos eventos com um sentido de dever nacional. Outros proclamaram que as comemorações eram uma prova de que brasileiros de todas as raças estavam chegando ao entendimento, enquanto outros ainda organizaram discussões e encontros para questionar a necessidade de comemoração, dada a situação que continuava caracterizando os negros brasileiros.

O sentimento geral era de reconhecimento da marginalidade passada e presente na vida dos negros brasileiros, que teve sua melhor expressão num artigo publicado na revista *Veja*:

*O Centenário da Abolição é, acima de tudo, um convite para se observar o espetáculo da mal resolvida questão do trabalho no Brasil, na sua expressão econômica e nas suas conseqüências políticas. O espetáculo do centenário, embalsamado numa história em que a princesa boazinha salvou os negros do inferno senhorial, será festejado nesta semana em cerimônias munificantes nas quais se corre o risco de não saber o que aconteceu em 1888, melhor forma para evitar que se saiba o que está ocorrendo hoje.<sup>10</sup>*

Com base numa panóplia de estatísticas, a matéria de *Veja* foi um dos incontáveis artigos e programas apresentados pelos meios de comunicação comerciais que agitaram a bandeira levantada 20 anos antes por ativistas sociais e historiadores de esquerda. O propósito disso, parecia, era desnudar as interpretações convencionais da abolição e da escravidão, apresentando a abolição como o limiar de uma nova era nas relações raciais e sócio-econômicas e a escravidão no Brasil como a mais branda do Novo Mundo.

Em outro exemplo do uso do centenário como veículo dessa nova crítica oficial, um editorial de uma revista católica paulista apresenta as comemorações como um momento privilegiado a partir do qual se poderia observar tanto o passado quanto o presente:

*Depois de fechar o século com o gesto simbólico da Princesa Isabel, quase todos preferem lavar as mãos dos crimes anteriores. Poucos confessam sua cumplicidade nos pecados do passado, pecados esses que continuam existindo hoje em dia. Quem não entende os laços com o passado também não entenderá a escravidão de hoje, que acorrenta 60 milhões de negros, e não apenas os negros, mas a maioria do povo brasileiro, condenada a viver à margem da vida social devido à arrogância dos poderosos de hoje, descendentes diretos e continuadores da obra criminosa dos homens do passado.<sup>11</sup>*

Essas citações refletem a decisiva mudança de posições e sentimentos a respeito do "problema social" no Brasil. Diferentemente das comemorações anteriores da abolição, o centenário teve caráter nacional, com uma preocupação expressa quanto às desigualdades "sociais" no Brasil. No entanto, esteve ausente dessas citações, bem como da maioria dos eventos ligados ao centenário, uma discussão sobre a formidável influência do fator raça na estruturação das desigualdades, da mesma forma que sobre o papel do racismo na intera-

ção entre os grupos sociais no Brasil contemporâneo.

As citações de fato expõem, ademais, a lógica cultural dessa comemoração. O centenário serviu de fórum para o reconhecimento, por parte dos brancos, das gritantes desigualdades sociais passadas e presentes no contexto do "problema social", relegando assim as questões relacionadas com raça e poder a um plano secundário. Isso direcionou a ênfase da resistência afro-brasileira para os eventos mais comemorativos, mas não forneceu aos militantes muitos fóruns para realizar debates sobre as práticas discriminatórias contemporâneas. Assim, emergiu uma dualidade que sustentou a congruência entre a versão oficial do centenário e a dos militantes, numa esfera, e um relativo silêncio sobre assimetrias mais recentes, na outra.

Uma das análises mais abrangentes da comemoração – intitulada *Catálogo: Centenário da abolição*, tabulando eventos e temas – aponta as similaridades entre o que foi enfatizado pelo Estado e pela sociedade civil no centenário. De acordo com os dados levantados, a maior categoria de eventos era "cultura negra". A antropóloga social brasileira Ivonne Maggie afirma que isso abrangia todos os eventos que consideravam "a diferença entre 'negros' e 'outros'" (Ciec – Núcleo da Cor, 1989, p. 13-4), em termos de dança, música, trajes, culinária e outros rituais de consumo ou mercantilizáveis.

De 1.702 eventos tabulados, realizados em capitais de todo o país em 1988, 500 foram promovidos e apresentados sob esse título, o mais amplo de todos. Dos 500, 224 tiveram auspícios federais, estaduais e municipais, enquanto 64 foram realizados pelo movimento negro.

A segunda rubrica mais popular foi "negros de hoje" (225), entendida comumente como "a marginalização dos negros", considerada "fruto da escravidão".

A terceira categoria mais operante foi "abolição", com 236 eventos em capitais de vários estados (Ciec - Núcleo da Cor, 1989).

Já a categoria "relações raciais" teve o total mais baixo (38), acima apenas de "outros" (36). Desses 38 eventos, cinco foram patrocinados pelo movimento negro e 13 por autoridades federais, estaduais e municipais.

De modo semelhante, a categoria "política" teve apenas 72 eventos, o que fez dela a segunda menos presente entre as categorias ou temas e a terceira categoria de todas na ordem inversa, à frente apenas de "relações raciais" e "outros" (Ciec - Núcleo da Cor, 1989). Ironicamente, como observa Maggie (1988), a categoria "relações raciais" denota a produção de desigualdades causadas pelo sistema social contemporâneo" (Ciec - Núcleo da Cor, 1989, p. 14).

Dois interessantes padrões podem ser extraídos desses dados. Em primeiro lugar, as três categorias mais usadas ("cultura negra", "negro hoje" e "abolição") se referem às desigualdades sociais sofridas pelos negros supostamente em razão das condições da escravidão, e não dos atuais mecanismos e circunstâncias que ajudaram a reproduzir essas desigualdades. As categorias que tratavam dos assuntos contemporâneos foram menos citadas e não estão entre as três primeiras. A escravidão é vista não só como a fonte da desigualdade racial, mas como uma explicação estática para a dinâmica racial contemporânea.

Em segundo lugar, nas três primeiras categorias ou temas há uma correlação positiva entre os eventos patrocinados em capitais estaduais pelo movimento negro e os patrocinados pelos governos federal, estaduais e municipais. As três categorias mais usadas por entidades governamentais, as acima citadas, são também as mais usadas pelo movimento negro. As únicas diferenças significativas entre o patrocínio do governo e o do movimento negro ocorre na quarta e na quinta posições. Para o movimento negro, "política" e "discriminação" ocupam, respectivamente, as posições 4 e

5, sem diferença marcante quanto ao número de eventos patrocinados.

A quarta categoria mais usada sob os auspícios do governo foi "escravidão" e a quinta, "discriminação" (Ciec - Núcleo da Cor, 1989). Entretanto a diferença numérica relativamente ampla entre as categorias 3 e 4, assim como entre 4 e 5, na área governamental, indica o interesse muito menor do Estado em promover eventos fora das quatro primeiras categorias.

Assim, as dualidades que mencionamos anteriormente foram sustentadas pelo patrocínio de eventos relacionados à presença negra no Brasil em várias arenas, mas raramente no contexto do século XX. É ainda mais irônico observar, como faz Maggie, similaridades entre a ênfase do Estado em eventos do passado no campo das relações raciais no Brasil e as posições revisionistas de Florestan Fernandes e outros na escola sociológica paulista. Ambos olham para o passado, e não para o presente, em busca de explicações para as desigualdades raciais no Brasil, embora, talvez, com motivações diferentes (Ciec - Núcleo da Cor, 1989). Ultimamente, porém, o movimento negro parece estar também seguindo esse caminho.

Em São Paulo, o 13 de maio foi um dia de disputas internas entre segmentos do movimento negro, além de ser um dia de protesto contra o racismo. A marcha contra a "farsa" da abolição foi "marcada por uma clara disputa política por hegemonia interna". Segundo L. Schwarcz, mais que "um ato histórico, o que estava em questão era o monopólio da palavra, da palavra política, nas mãos dos participantes" (Schwarcz, 1989, p. 18). Schwarcz se refere aqui às tensões entre líderes de cultos afro-brasileiros, o movimento negro e militantes de partidos políticos, que competiram pelos pontos mais visíveis e de maior influência nos eventos daquele dia, inclusive a marcha.

O Movimento Negro Unificado (MNU) tratou a marcha como "um grande protesto" contra o racismo no país e contra os eventos

patrocinados pelo Estado. O paradoxo do seu "não evento" foi sua participação de fato na marcha, que deixou a marca ritualizada da organização nos eventos comemorativos. O governo estadual, que aprovou a marcha do 13 de maio, o fez no pressuposto de que ela seria feita em homenagem à assinatura da Lei Áurea pela princesa Isabel em 1888.

O secretário de Relações Sociais do estado de São Paulo, Oswaldo Ribeiro, que se considera negro, pretendia conduzir a marcha a partir do Largo Paissandu, importante praça no Centro da capital do estado. Membros do MNU queriam sair à frente da marcha com uma faixa de protesto. Depois de muita discussão entre representantes do governo e do movimento, finalmente se decidiu que este iria liderar a marcha. Os membros do MNU também conseguiram alterar o curso da marcha, bem como fazer uma declaração pública, ao final, contra a posição do Estado.<sup>12</sup>

Já no Rio de Janeiro, as circunstâncias foram bem diferentes – as diferenças de interpretação sobre a marcha quase levaram à violência. Tropas do governo não permitiram divergências quanto ao curso e ao propósito originais da marcha de 11 de maio em comemoração à "farsa" da abolição, dois dias antes da data real.

Ela começou de forma semelhante ao que ocorreu em São Paulo, com tensões dentro de vários segmentos do movimento negro e entre eles. Damasceno (1989), num ensaio etnográfico sobre a marcha, observou tensões entre os núcleos negros de diferentes partidos políticos – PT, PDT, PSB, PC do B e outros – e conflitos entre várias organizações de caráter não-partidário no interior do movimento. Houve também "divergências e conflitos institucionais; alguns com o Estado, outros contra o Estado, dependendo do momento e do conflito em questão" (Damasceno e Giacomini, s/d., p. 1). Embora, à distância, a marcha fosse percebida como um ato de unidade, as lentes *zoom* a que Damasceno se refere trouxeram à luz o amplo conjunto de afro-brasi-

leiros participantes e as complexidades de sua base de coalizão – padres católicos, mulheres negras ativistas e assim por diante.

O plano original da marcha era que seus participantes se reunissem na Avenida Presidente Vargas, uma das principais artérias do Centro do Rio, passassem pelo monumento e túmulo do Duque de Caxias, pelo antigo prédio do Ministério do Exército e chegassem à Praça Onze, onde se localiza a estátua de Zumbi dos Palmares, Caxias pertencia à classe proprietária de *plantations* e de escravos no século passado. Foi general e é o patrono do Exército, tendo combatido, usando soldados negros, na Guerra do Paraguai.

O chefe do Comando Militar do Leste declarou ter recebido informações, pouco antes da marcha, indicando que os manifestantes fariam gestos hostis em frente ao monumento e à antiga sede do Ministério do Exército. Um mês antes, um grupo de estudantes brancos fizera uma marcha pela mesma área da cidade sem qualquer incidente. Em consequência, a marcha teve seu rumo alterado pouco antes de se iniciar, apesar do vociferante protesto do movimento negro. Hélio Saboya, o secretário estadual de Polícia Civil que originalmente aprovava a marcha, foi quem ordenou a alteração.

Numa nota em que justificava a alteração, o Comando Militar do Leste afirmou ter "informações confirmadas de que ativistas pretendiam utilizar-se das comemorações pelo centenário da abolição da escravatura para tumultuar a tranquilidade da cidade do Rio de Janeiro"<sup>13</sup> e expor seus cidadãos a "propósitos impatrióticos de criar antagonismos, e até ódios, entre irmãos de qualquer raça e cor (...)".<sup>14</sup> Além disso, acrescentou uma outra justificativa, publicada na revista *Veja*: os ativistas tinham a intenção imprópria de fazer de Duque de Caxias um homem que apoiava a escravidão. Sob tais condições, o Exército não poderia permitir "ofensas de qualquer natureza a monumentos históricos" tais como o túmulo do herói e o antigo prédio do Ministé-

rio.<sup>15</sup> Dois dias depois, antes da marcha em São Paulo, a Polícia Militar cercou uma estátua de Caxias para evitar sua possível profanação.

Cerca de 600 soldados e policiais militares bloquearam a passagem dos três mil participantes na Avenida Presidente Vargas. Durante a abreviada marcha, que começou tarde e levou menos de uma hora para chegar ao fim, “não foram permitidos discursos políticos e as faixas e bandeiras de partidos tiveram que ficar atrás das alas representativas da cultura negra”.<sup>16</sup>

Não obstante, os participantes gritaram várias palavras-de-ordem do movimento negro. Fizeram referências a Zumbi, criticaram o racismo brasileiro e chegaram a escarnecer das tropas de choque – “Quem é a maioria na PM? Negro” –, zombando dos soldados e policiais negros presentes à marcha.<sup>17</sup>

Claramente, a intenção dos militares e da polícia, no Rio de Janeiro e em São Paulo, era manter as respectivas marchas no âmbito “cultural”, ou seja, apolítico. Entretanto, os “propósitos impatrióticos” citados no comunicado do Comando Militar indicam algo mais: a presente continuidade ideológica das compreensões coloquiais de harmonia racial baseadas no passado. “Impatrióticas” denota o oposto de um princípio de nacionalidade que, como vimos em numerosos casos, se traduz em não criar problemas com reclamações de abusos de base racial. “Propósitos”, nesse caso, representa a transformação cultural das queixas de discriminação racial em apelos à divisão ou ao conflito racial. Isso também fica óbvio pela afirmativa do comunicado de que os militantes estariam fomentando o antagonismo “e mesmo o ódio (...) entre irmãos de qualquer raça e cor”. Assim, uma vez mais, os afro-brasileiros que se colocam contra doenças sociais são considerados a causa, e não os sintomas, do “problema social”.

No nível do Estado, há lições teóricas e práticas a extrair desse incidente. As ações decisivas do Exército e da Polícia Militar no sen-

tido de reduzir o âmbito das marchas do centenário parecem contrariar a política do governo brasileiro de expiação histórica e de encorajamento de um discurso nacional sobre a escravidão e sobre o próprio centenário. No entanto, a marcha controlada exemplifica as atividades multivalentes, ambíguas e muitas vezes contraditórias dos aparelhos de Estado, atividades que com frequência ocorrem *simultaneamente* e em aparente conflito entre si. Invariavelmente, o papel do Estado ao supervisionar a sociedade civil é o de controlar as contradições, não resolvê-las, como ficou caracterizado nas ações empreendidas no Rio de Janeiro.

Outra lição da marcha controlada é que os princípios de ação do Estado são construções tanto culturais quanto políticas e materiais. Os vieses normativos da sociedade civil viajam no terreno supostamente objetivo das tomadas de decisão no âmbito do Estado. A ideologia da democracia racial é apenas um desses vieses que ganharam caminho até as práticas do Estado no Brasil. Nesse sentido, o Estado não deve ser visto como um ator independente, mas como um conjunto estruturado de relações institucionais em que indivíduos e grupos, os sustentáculos dos pressupostos normativos, criam e implementam políticas com base tanto em necessidades subjetivamente percebidas quanto em condições sociais “objetivas”. Essa é a única maneira de compreender amplamente as tensões entre os mediadores do Estado e os mediadores da sociedade civil, bem como as lutas internas em cada domínio, como partes de um processo político.

Na vasta literatura sobre aparelhos de Estado, tem havido uma tendência crescente a preencher o hiato entre o Estado e a sociedade civil, na medida em que os aparelhos de Estado não mais se parecem com o tipo ideal liberal do século XIX, o complexo institucional com os sistemas de controle mútuo, pelo qual o Estado controla a sociedade civil, mas é também por ela restringido. Poggi (1978) argumentou que, tanto nos Estados-nações indus-



triais avançados quanto nos subdesenvolvidos, a tensão entre Estado e sociedade civil tem resultado dialeticamente no desenvolvimento, pelos aparelhos de Estado, de armaduras burocráticas destinadas a defendê-los da pressão da sociedade. O resultado tem sido a acumulação desproporcional de poder em certas áreas do Estado, a diminuição de outros setores do Estado em relação àqueles que aumentaram sua autonomia e, em última instância, o colapso sistêmico da auto-regulação do Estado.

Como consequência, a distinção entre Estado e sociedade se dissolveu, da mesma forma que os componentes do Estado com autonomia e poder aumentados não apenas operam mais agressivamente no seu interior, mas também na sociedade civil. Com referência ao Brasil, Stepan afirma que o Estado é um

*sistema administrativo, jurídico, burocrático e coercitivo contínuo que procura não apenas controlar o aparelho de Estado, mas também estruturar as relações entre o poder civil e o poder público, assim como muitas relações fundamentais no interior da sociedade política e civil.* (Stepan 1988, p. 4)

No entanto, o Estado, ao lado das características mencionadas por Stepan, é também um sistema *normativo*. Tanto seus funcionários quanto os indivíduos são, de uma forma ou de outra, sustentáculos, transmissores de um sistema normativo, uma *mobilização de vieses*, para usar a terminologia de Bachrach e Baratz para a compreensão do comportamento organizacional. No caso da marcha controlada, o dado raça parece ter disparado um alarme normativo. Esse alarme, porém, com sua relação sináptica com o sistema coercitivo, parece soar a resposta a outras numerosas articulações da sociedade civil. Uma vez liberado, o sistema coercitivo objetiva agir em oposição àquilo que percebe como hostilidades contra o Estado e a sociedade civil, eliminando ainda mais a distinção analítica entre o Estado e os atores (e a ação) civis.

A dominação militar tanto do Estado quanto da sociedade civil no Brasil é um exemplo de distorção do Estado na ausência de instrumentos da democracia liberal. Isso está ligado ao caráter pretoriano da sociedade civil no Brasil. Sem uma longa tradição de liberdades civis, há ainda maior propensão ao crescimento desordenado do Estado.

O resultado final é que os afro-brasileiros são acusados de agitação e falsa interpretação durante o centenário e suas queixas são reduzidas a uma questão de interpretação – a interpretação dos brancos brasileiros. Isso tem seu melhor exemplo nas palavras de dom Pedro de Orleans e Bragança, cuja avó, a princesa Isabel, libertou os escravos no Brasil. Depois de caracterizar os que a criticavam “como mal-informados”, dom Pedro afirmou que os militantes afro-brasileiros estavam “negando o gesto de abnegação e altruísmo” de sua avó, que “arriscou tudo: seu trono, a coroa brasileira e ainda acabou no exílio”.<sup>18</sup>

Então, entre outras coisas, o neto da princesa Isabel percebe uma falta de gratidão por parte dos militantes. Suas observações, e a marcha truncada do Rio de Janeiro, fornecem um significado adicional ao comentário, frequentemente mencionado, sobre as relações raciais no Brasil: “Não temos problemas raciais no Brasil. Aqui os negros conhecem seu lugar.”

Há diversas referências comparativas na análise de comemorações locais e nacionais em outras comunidades multiétnicas. A análise de Bruner (1986) sobre a comemoração do tricentenário da Revolta dos Pueblos, ocorrida em 1680, pode ser sinteticamente ligada ao centenário da abolição.

*No Novo México e no Arizona, no verão de 1980, o tricentenário da Revolta dos Pueblos, de 1680, foi celebrado por uma série de eventos, inclusive uma encenação da revolta original, dias de festas em vários pue-*

blos, *um espetáculo de arte e artesanato, corridas pedestres, cerimônias e o discurso oficial do governador do Novo México.* (Bruner, p. 148.)

Bruner mostra que a estrutura narrativa desse evento revelou o tema dominante na etnografia americana do período posterior à Segunda Guerra Mundial, sua tentativa de se distinguir das narrativas anteriores de assimilação e de "fronteira" pela reconstrução das lutas sociais de antigas colônias e povos subjugados. Tal como o centenário da abolição no Brasil, a comemoração da Revolta dos Pueblos foi uma tentativa de distinguir não apenas a velha da nova historiografia, mas as velhas das novas atitudes "brancas". Bruner (1986), ao examinar a guinada de uma narrativa de assimilação para uma de resistência entre índios *pueblos* nos Estados Unidos, afirmou o seguinte:

*Na medida em que a velha história se tornou desacreditada e foi rotulada de reacionária, a nova história se articulou por meio de novas organizações e novos líderes de resistência começaram a emergir novos "fatos" que a história da aculturação não poderia explicar. Por algum tempo as duas histórias se justapuseram, mas, na medida em que a nova ganhou predominância, a antiga cada vez mais pareceu contradizer o senso comum [grifos meus]. Ela tinha perdido o poder explanatório e a credibilidade.* (Bruner, p. 152.)

Nessa mudança, Bruner afirma que a nova narrativa tenta celebrar a diferença étnica.

*A problemática étnica é agora a de documentar a resistência e como se mantém a tradição e a etnicidade (...).* (Bruner, p. 149.)

Para Bruner, o passado é reconstituído no tricentenário de 1980 como um período de exploração: o futuro é projetado como "a resistência e o ressurgimento étnico". Ao mesmo

tempo, porém, os eventos do tricentenário enfatizaram a revolta como tal, não suas limitações como base para um movimento dos nativos norte-americanos *naquele determinado momento da história.* Em vez disso, o incidente é utilizado "como um símbolo do encorajamento a todos os povos oprimidos, em toda parte, na busca da liberdade e da autodeterminação" (Bruner, p. 152), uma clara articulação de insurgência desejada. Bruner acrescenta:

*(...) a Revolta dos Pueblos, para nós, constituiu-se das informações contemporâneas baseadas na narrativa contemporânea da resistência (...). Eu não vejo uma continuidade de 300 anos na história da resistência; o povo pacífico escolheu celebrar a rebelião de 1680 no tricentenário de 1980, mas não baseadas no centenário de 1780 nem no bicentenário de 1880.* (Bruner, p. 152.)

No Brasil, Zumbi foi enredado no tecido do folclore local. Ele é o principal símbolo da resistência na cultura afro-brasileira, um símbolo que foi reificado por meio de uma comemoração isolada no aniversário de sua morte, 20 de novembro, e pela declaração dessa data como a da comemoração do Dia Nacional da Consciência Negra. Esse é um ponto intermediário entre as construções culturais do centenário e da Revolta dos Pueblos.

O Quilombo dos Palmares, localizado no Nordeste, teve importância nacional, não apenas pelo tamanho, que lhe permitiu abrigar, no seu auge, 20 mil escravos fugidos, mas por sua existência durante 65 anos como uma sociedade distinta, composta de ex-escravos, no último país do Novo Mundo a extinguir o sistema escravista. Ao mesmo tempo, sua força propulsora é étnica, na medida em que a identificação com Zumbi é ao mesmo tempo a identificação com a consciência afro-brasileira. A amplitude do Dia da Consciência Negra é nacional, no sentido de que ele atrairia as atenções dos brasileiros, brancos e não-brancos. Tal como na Revolta dos Pueblos, o que se

ênfatisa é a cristalização da resistência, não as hierarquias ou contradições no interior do próprio quilombo, tão pouco sua derrota final.

O que distingue a Revolta dos Pueblos do centenário da abolição e das comemorações de Zumbi é basicamente uma questão de âmbito e, subsequente, de incorporação. O centenário foi apresentado como uma circunstância nacional, a "mentira" da abolição, enquanto os incidentes da revolta foram recontados em 1980 numa escala regional. Entretanto, a abolição e Zumbi, como textos secundários, podem levar adiante a análise de Bruner da etnografia e da intertextualidade. A representação de cada um se ajusta numa formação etnográfica posterior à Segunda Guerra Mundial (ressurgência e resistência), mas também eles contêm certos fios da teia das relações de poder entre brancos e não-brancos. Ambas as comemorações estão imbuídas do sentido de histórias compartilhadas, da maneira como Bruner relata a partir da experiência dos *pueblos*, mas também a questão, mais microenfocada, do que é realmente compartilhado, de que Bruner não fala.

A questão central das relações dominador-subordinado não é a troca de lugares em si, mas sua função na rearticulação das disparidades sociais. Colocando de maneira simples, pode-se compartilhar um pão com alguém e ficar com apenas um dos dois pedaços, e não com a metade do pão; compartilhar não significa, *a priori*, a igualdade ou mesmo a distribuição eqüitativa da narrativa e/ou dos objetos materiais, mas a segmentação do todo. Ademais, a habilidade de compartilhar, seja significados ou um pão, é em si mesma uma capacidade de poder. Ela coloca os que iniciam o diálogo da partilha com a responsabilidade de distribuir e alocar, de fornecer uma interpretação de um momento histórico e não outra, e supõe uma necessidade ou desejo da parte dos que recebem por esse ato de incorporação.

O dia 26 de janeiro de 1988 marcou o 200º aniversário da chegada dos condenados britânicos às praias daquilo que hoje se conhece como Austrália. Tal como a comemoração da abolição, o bicentenário australiano foi formulado para identificar bem mais que um único evento, nesse caso o desembarque dos primeiros colonos brancos da Austrália. Seu propósito era "celebrar o que significa ser australiano".<sup>19</sup> A Comissão do Bicentenário desenvolveu objetivos planejados para essa finalidade. Dois deles eram os seguintes:

*Encorajar todos os australianos a entender e preservar suas heranças, reconhecer a natureza multicultural da Austrália moderna e encarar o futuro com confiança. Assegurar que todos os australianos participem das atividades de 1988, ou tenham acesso a elas, de modo que o Bicentenário seja um programa verdadeiramente nacional, tanto no caráter quanto no alcance geográfico.* (Castles, Cope, Kalantzis e Morrissey, 1988, p. 55.)

Há duas diferenças importantes entre a construção cultural do bicentenário australiano e a do centenário da abolição. Em primeiro lugar, os eventos planejados pelo governo da Austrália consistiam em atividades "culturais", como plantar arbustos, organizar as competições do Australian Trivial Pursuit, comer comidas de uma outra cultura ao menos uma vez por mês e exercícios similares (Castles, Cope, Kalantzis e Morrissey, 1988, p. 5). Enquanto a linguagem prevalecente no centenário foi a da reavaliação e da insurgência, a do bicentenário colocou maior ênfase na procura de uma identidade nacional através de traços supostamente comuns, como o consumo e a recreação.

Isso, à sua maneira, ilumina a segunda distinção que caracteriza o bicentenário australiano. Como o Dia de Ação de Graças nos Estados Unidos, o bicentenário australiano representa a relação inversa entre os povos aborígenes e os colonos britânicos, de vez que a

celebração "nacional" para um grupo racial pode significar o luto localizado para outro.

Embora os afro-brasileiros não sejam um povo indígena da forma como o são os aborígenes australianos, suas posições dentro dos contextos comemorativos guardam semelhanças. Suas dificuldades atuais e históricas (opressão, padrão de vida inferior e coisas do tipo) têm relação direta com a chegada e a prosperidade dos colonizadores europeus, dessa forma fazendo de qualquer comemoração nacional uma potencial ocasião para a disjunção cultural. A congruência da linguagem entre os grupos dominantes e subordinados em ambos os contextos teria de ter sido alcançada antes do evento, de modo que representasse um retrato unanimemente "nacional", ou seja, um retrato mostrando um grupo social visível, claramente subordinado, enredado num processo de orquestração comemorativa. Tal congruência não foi obtida antes, durante ou depois do bicentenário australiano.

Como resultado, as festividades foram obscurecidas por um sentido de fracasso e auto-desconfiança nacional (Mydans, 1988), dois traços recorrentes na cultura popular australiana. A ausência do povo aborígine na comemoração do bicentenário foi, segundo relatos acadêmicos e da imprensa, causada por eles mesmos. Parte do problema foi a ausência de uma posição unificada entre os grupos aborígenes quanto às exigências a serem feitas ao governo australiano. Não obstante, a reação de diversos militantes aborígenes, contrariando o ex-primeiro ministro Malcom Fraser, foi proclamar o dia do bicentenário como uma data que marcava a invasão de sua terra e uma rejeição do termo "australiano" como designação adequada à sua identificação (Mydans, 1988). Realizaram-se manifestações antibicentenário na Austrália e em Londres exatamente no dia da comemoração (Pettman, 1988, p. 69-85).

Talvez as explicações para os resultados contrastantes dos eventos brasileiro e australiano possam ser encontradas nas respectivas

políticas culturais. Com a volta do poder civil na década de oitenta pela primeira vez em mais de 20 anos, o efeito e a complexidade do discurso social no Brasil foram ampliados. As conseqüências do governo autoritário, assim como os acontecimentos que a ele conduziram, são fontes de um debate nacional que se intensificou em 1989, quando o Brasil se aproximava de suas primeiras eleições presidenciais desde 1960. Não surpreende que a esquerda tenha ressurgido nas polêmicas, nos debates acadêmicos e na política eleitoral logo no início da chamada abertura democrática. O preconceito racial e a opressão subsequente eram componentes de uma narrativa mais abrangente da cidadania, palavra freqüentemente usada nas eleições municipais de 1988, quando candidatos de um amplo conjunto de posições ideológicas mostraram preocupação com o significado e o exercício da democracia, da cidadania e dos direitos civis. Assim, o centenário estava em harmonia com o discurso das relações raciais contemporâneas e com a ampliação dos diálogos sobre direitos democráticos no Brasil.

Na Austrália, foi a concordância do bicentenário com a ideologia do multiculturalismo exposta pelo ex-primeiro-ministro Malcom Fraser que levou à disjunção cultural. Como exemplificam as atividades de escotismo promovidas pelo bicentenário, trata-se de um multiculturalismo despido da política e da sociologia. Como argumentam os autores de um livro recente sobre os fracassos idiossincrásicos do nacionalismo australiano, é um multiculturalismo que "não abria caminho para reformar a sociedade. Apenas pretendia descrevê-la tal como era, a fim de celebrar sua diversidade" (Castles, Cope, Kalantzis e Morrissey, 1988, p. 63).

Tal diversidade se baseia nas relações de poder existentes entre os grupos sociais e as formas mercantilizadas que tais relações assumem, e não numa revisão séria dessas próprias relações. A resposta de Malcom Fraser ao genocídio do passado e às demonstrações de

protesto dos aborígenes à época do bicentenário resume o paradoxo intrínseco a esse tipo de "multiculturalismo":

*Eu não aprecio esses australianos que andam por aí sentindo-se culpados. Quando os ingleses vieram da Inglaterra, eles se comportaram com brutalidade. Isso é verdade – eles eram ingleses. Eu não. Eu sou australiano. Não nos devemos sentir culpados por nossos pecados de 200 anos atrás.*<sup>20</sup>

Esse é um comentário revelador sobre o paradoxo multiculturalista. Aqui o ex-primeiro-ministro assinala uma descontinuidade radical com o passado britânico por meio do chauvinismo nacional ("Eu não. Eu sou australiano"), enquanto ao mesmo tempo traça uma linha histórica que vai de "nossos pecados de 200 anos atrás" até o presente. Tal como a Revolta dos Pueblos e o centenário, a distância autoconsciente de um período anterior habilita o grupo dominante a repreender o passado sem se incriminar com isso e a legitimar seus valores aparentemente "novos" no contexto de um espaço cultural contemporâneo.

O uso do plural por Fraser implica a identificação com os australianos brancos de pensamento semelhante ou os próprios colonos britânicos, de vez que os pecados de 200 anos atrás não seriam dele (leia-se: da Austrália), caso se fosse seguir até o fim a sua lógica de demarcação histórica. É desnecessário dizer que os "pecados de 200 anos atrás" não seriam os dos aborígenes. Mas certamente não eram os pecados dos brancos australianos de hoje, o que fica perfeitamente claro pelos comentários de Fraser.

Por fim, emerge a variável da etnicidade, comprimida sob camadas de pluralismo proclamado, neoconservadorismo e narrativas do bicentenário. Pois está claro que, para Fraser, as origens e formulações da nacionalidade australiana começam no momento em que ex-condenados britânicos assumiram uma identi-

dade hifenizada. Isso é confirmado por seu apelo à falta de culpa entre "nós".

Assim, as proclamações de multiculturalismo se chocam com a noção da identidade nacional unitária e sua capacidade de assimilar ou suprimir as diferenças étnicas em escala nacional. É nesse sentido que o projeto nacional australiano multiculturalista pode ser caracterizado como um contrato social entre dois grupos igualmente situados com uma nostalgia manufaturada a respeito do passado.<sup>21</sup>

Para Wolin (1986), isso é paradigmático da história retornando como mito, "pois a relação crítica entre mito e história saiu de cena". Wolin analisa um incidente bem-conhecido que guarda paralelos simbólicos com o bicentenário australiano, a comemoração do presidente norte-americano Ronald Reagan e do chanceler Helmut Kohl em Bitburg, Alemanha. Para Wolin, essa foi uma ocasião simbólica em que "(...) um presidente americano e um chanceler alemão confundiram a si mesmos e ao mundo sobre a distinção entre perdão e esquecimento, vítimas e responsáveis" (Wolin, 1986, p. 190).

Na visão de Wolin, esse incidente incorporou a principal função – e defeito – da teoria do contrato social, que é "aliviar os indivíduos e a sociedade do peso do passado pela eliminação das ambigüidades" (Wolin, 1986, p. 190), nesse caso a homenagem aos soldados alemães enterrados num local em que haviam sido mortos judeus vítimas do holocausto.

Voltando ao bicentenário, as implicações políticas são as seguintes: devido à ausência de uma simetria discursiva entre os anglo-australianos e os aborígenes, este não puderam articular suas queixas políticas ou sociais no contexto do bicentenário. Nenhuma voz, nenhum protesto, o que aparentemente era o desejo australiano e de sua Comissão do Bicentenário. Em contraste, teria sido não-político, assim como improvável, para os governos federal, estaduais e municipais no Brasil comemorar oficialmente a abolição com uma participação significativa de não-brancos sem abrir um fórum de discussão das continuadas

disparidades entre brancos e não-brancos. Por fim, o clima político (natureza do governo, tendências ideológicas predominantes) parece afetar o conteúdo e a forma de uma comemoração nacional e regional. O conteúdo e as formas da comemoração em si, em comunidades multiétnicas, podem ser influenciados pelas relações de poder entre os grupos étnicos/raciais. Os graus de organização e sofisticação política atingidos por esses grupos determinam sua capacidade de fazer exigências quanto aos processos predominantes na comemoração ou de criar suas próprias comemorações alternativas.



Nos Estados Unidos há uma comemoração da emancipação dos escravos conhecida como *Juneteenth*, evento realizado em uma série de áreas do Sudoeste, do Sul e do Meio-Oeste por comunidades negras e descendentes de escravos que participaram da primeira celebração desse evento. Embora não se trate de uma comemoração de magnitude nacional, sua natureza fragmentária serve de contraste com os exemplos acima.

A data oficial de comemoração é abril de 1863. Em várias partes do Sul do país, contudo, os senhores de escravos confederados não notificaram os escravos sobre sua liberdade até bem depois do término da Guerra Civil, em abril de 1865. No Texas, por exemplo, os proprietários esperaram o fim do plantio do algodão para avisar os escravos e só depois da chegada das tropas da União a Galveston, no dia 19 de junho de 1865, é que os escravos da área deixaram seus senhores. Assim, as datas da verdadeira emancipação variam de um lugar para outro, de acordo com o dia em que os ex-escravos puderam de fato partir. As datas de comemoração do *Juneteenth*, portanto, variam da mesma forma.

Em muitos casos, e por várias razões, a comemoração do *Juneteenth* era, e continua sendo em algumas áreas, mais importante para

os negros do que o 4 de julho [dia da independência norte-americana]. Em primeiro lugar, a declaração de independência das colônias em relação à Grã-Bretanha teve pouca significação para os negros, que permaneceram escravos sob o colonialismo e a democracia burguesa. Em segundo lugar, o fim da escravidão significava, em termos jurídicos, que independência dos negros em relação à servidão humana tinha foro legal. Por último, a comemoração do *Juneteenth* era uma forma de expressar a solidariedade e expandir as redes de comunicação através das comunidades negras.

A comemoração do *Juneteenth* adquiriu uma importância adicional para os descendentes de escravos e para as comunidades negras do século XX. Como observa Wiggins (1987) numa das poucas considerações acadêmicas sobre o assunto, o *Juneteenth* se tornou um *locus* para a atividade política das pessoas comuns do meio rural:

*(...) resoluções, proclamações, petições, campanhas de filiação à NANCP (Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor), discursos militantes, relatórios de comissões cívicas, desfiles, campanha de alistamento eleitoral, boicotes e diversos outros esquemas políticos.*<sup>22</sup>

Como exemplo dessa atividade, Wiggins relata a comemoração do *Juneteenth* em 1936, na cidade de Nova Iorque, onde os oradores convidados procuraram persuadir os negros a votar no Partido Democrático em vez de no Republicano.

Votar em Franklin Delano Roosevelt, argumentavam, era votar nas políticas domésticas do *New Deal*, percebidas como benéficas para os negros (Wiggins Jr., 1987, p. 116). Embora o *Juneteenth* fosse um fórum, frequentemente empregava uma linguagem privada que se dirigia às preocupações específicas dos negros norte-americanos.

A privatização da linguagem e da cerimônia é um dos legados do *Juneteenth* e uma conse-

quência das políticas multiculturalistas do bicentenário australiano.

No caso do *Juneteenth*, em termos raciais e culturais, ele representa uma alternativa à predominância das comemorações em torno da independência nacional, o 4 de julho.

Como observa Wiggins, vários elementos do *Juneteenth* podem ser encontrados em outros eventos afro-americanos de cunho celebratório e comemorativo – a ênfase na leitura de proclamações e narrativas, o uso do evento como porta que se abre tanto para o passado como para o presente. Interligado está o uso da escravidão como metáfora para os problemas mais atuais dos negros nos Estados Unidos.

O paradoxo do *Juneteenth*, contudo, tem sido os esforços realizados em algumas partes do país para torná-lo um feriado oficialmente reconhecido. No Texas, o *Juneteenth* ganhou esse status devido aos esforços de vários negros ocupantes de cargos eletivos numa época, os anos setenta, em que a popularidade do evento entre os afro-americanos estava em baixa. Muitos negros de Houston, por exemplo, se desligaram do *Juneteenth* porque era considerado uma lembrança depreciativa da escravidão que não tinha relação com os tempos modernos – nem com eles. A fim de tornar a comemoração mais relevante para as preocupações sociais do dia-a-dia dos negros, os organizadores do evento em Houston acrescentaram-lhe feiras de saúde e educação, queima de fogos e uma série de artifícios destinados a promover o *Juneteenth* e manter sua popularidade.<sup>23</sup>

Quando combinados com o seu novo reconhecimento formal como feriado estadual, sugerindo uma significação multicultural e multirracial, os rituais do *Juneteenth* ganharam novas tensões e novos significados. Com o reconhecimento e a presumível participação do Estado (ocupantes de cargos eletivos, mais cobertura da mídia, patrocinadores etc.), existe a possibilidade de o *Juneteenth* virar uma comemoração residual, em vez de alternativa, no

sentido de se tornar permeado das mesmas categorias culturais e políticas de comemorações predominantes, como o 4 de julho.

Ele se tornaria “público”, no sentido de não mais pertencer a um grupo étnico específico, distinto. Em termos antropológicos, poderia passar, ou talvez já tenha passado, de *étnico* para *êmico*, de uma formulação cultural auto-referente para uma destinada ao consumo de massa.

Isso torna mais problemático o uso do *Juneteenth* como veículo para as atividades políticas das pessoas comuns. Não porque a elevação de seu status represente uma invasão por parte do governo ou dos brancos de um ritual original de um grupo subordinado. Longe disso. De fato, como Pemberton (1983) nos relata sobre o *Juneteenth* no condado de Limestone, Texas, a principal figura na primeira comemoração do evento em Comanche Crossing, no ano de 1865, foi um branco que leu a proclamação de emancipação para seus escravos. O inter-relacionamento de escravo e senhor, negros e brancos, está cristalizado nesse instante histórico, tornando tanto a alegria quanto o desapontamento pelo fim da escravidão indefiníveis sem o outro e tornando inteligível qualquer compreensão futura sobre as trocas culturais entre seus descendentes. No entanto, ele permanece problemático em termos políticos porque a oficialização do *Juneteenth* pelo Estado pode significar o fim de uma linguagem *êmica* na sua comemoração, menos um fórum para a mobilização no nível da comunidade. Para usar o conceito de Scott (1986) de “transcrição oculta”, o *Juneteenth* poderia ter seus códigos políticos decifrados e relevadas suas narrativas étnicas ou racialmente específicas. O discurso da etnicidade, como afirma Balandier (1970), é o de uma linguagem privada tornada pública, distinguindo-o da cultura. Sem uma dimensão privada, o *Juneteenth* pode se tornar outra articulação da diferença assimilada por uma narrativa dominante (não-étnica) que celebra o pluralismo

no abstrato, e não formas particulares de diferença.

O que liga o *Juneteenth* ao centenário da abolição e ao bicentenário australiano é a dualidade da comemoração em sociedades multiétnicas. Cada comemoração desenfatura determinadas configurações da história e das relações sociais a fim de realçar outras, ao mes-

mo tempo em que procura projetar uma imagem de totalidade, de aproximação. Cada qual, no entanto, através de um exercício de seleção, apresenta outras características das trocas entre grupos dominadores e subordinados – marginalização e incorporação, debate e silêncio e, acima de tudo, poder e ausência de poder.

## NOTAS

1. Por dimensão simbólica, entendam-se os aspectos comunicativos da vida real – o modo como as pessoas criam símbolos, indicadores e significantes a partir da matéria-prima da vida quotidiana para se expressar individual e coletivamente. Com raça, gênero e outras formas de demarcação social, elementos da comunicação são frequentemente designados para falar a microcoletivos (p.e., mulheres, negros, homens de negócios etc.), sob o pressuposto de que esses elementos transferem e transmitem informações com as quais os receptores se identificam facilmente.
2. O anúncio apareceu pela primeira vez na revista *Domingo*, suplemento do *Jornal do Brasil*, 2.10.1988.
3. Carta do IPCN ao Conselho de Auto-Regulamentação Publicitária e à Polícia Civil, 4.10.1988.
4. *O Dia*, 5.10.1988.
5. Nova Constituição Brasileira, 1988.
6. *O Dia*, 5.10.1988.
7. *O Dia*, 5.10.1988.
8. Bourdieu, 1977, p. 165. A necessidade de explicar tais formulações simbólicas automaticamente as torna inarticuladas, pois as explicações, em casos como esses, são tentativas de “clarificar” símbolos cujos significados não são mais claros. Interessantemente, um dos anunciantes usou uma linguagem de sofrimento paralelo para se absolver de qualquer propósito racista. Ele afirmou que, como judeu, conhecia a discriminação e não lhe seria possível ajudar a criar um anúncio preconceituoso.
9. O discurso de José Sarney no dia 13 de maio de 1988 foi transmitido por diversos veículos de comunicação e transmissões e transcrito no dia seguinte por vários jornais.
10. Revista *Veja*, 11 de maio de 1988, p. 34.
11. *Sem Fronteiras*, revista publicada pela Arquidiocese de São Paulo, p. 3.
12. *Jornal do Brasil*, 14.5.1988.
13. *O Globo*, 12.5.1988, p. 8.
14. *Ibidem*.
15. Conferir, *Veja*, 18.5.1988, p. 22.
16. *O Globo*, 12.5.1988, p. 8.
17. *Jornal do Comércio*, 12.5.1988.



18. *Folha de São Paulo*, 11.5.1988: Neto da Princesa faz críticas a líderes do movimento negro.
19. Comissão do Bicentário Australiano, cit. in Castles, Cope, Kalantzis e Morrissey, 1988, p. 55.
20. *The New York Times*, 25.1.1988, p. 2.
21. Por acaso, parece ser essa a caracterização predominante para a comemoração dos 500 anos da descoberta da América por Cristóvão Colombo, que já causou uma quantidade considerável de debates e críticas em países da Meso-América e do Caribe, os quais mais uma vez desempenharam o papel de anfitrião para intrusos nacionais e multinacionais, desejosos de recriar o evento da descoberta.
22. Wiggins Jr., 1987, p. 110-1. O livro de Wiggins representa um dos poucos trabalhos acadêmicos sobre o assunto.
23. *New York Times Review*. C. Anderson Davis, National Emancipation Association, citado in: *Freedoms are renewed in recalling deliverance. The New York Times*, June 19, 1989.

#### BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, R. *Mythologies*. New York, Hill and Wang, 1972, p. 110.
- BOURDIEU, P. *Outline of a theory practice*. London, Cambridge University Press, 1977.
- BRUNER, E. M. *Ethnography as narrative*. In: TURNER, V. e BRUNER, E. M. (orgs). *The anthropology of experience*. Chicago, University of Illinois Press, 1986.
- CASTLES, S.; COPE, B.; KALANTZIS, M.; e MORRISSEY, M. The bicentenary and the failure of Australian nationalism. *Race and Class*, London, XXIX(3):53-68, 1988.
- CIEC - Núcleo da Cor. *Catálogo - Centenário da abolição*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1989.
- DAMASCENO, Caetana & GIACOMINI, Sonia. *Nada mudou, Vamos mudar*. Rio de Janeiro, nd. (número).
- HILL, J. The Pueblo Revolt of 1680. *New Mexico Magazine*, 58(6).
- MYDANS, S. Australia, at 200, suffers and attack of self-doubt. *The New York Times*, 25.1.1988.
- . Aborigines cast a cloud over Australia's party. *The New York Times*, 26.1.1988b.
- PEMBERTON, Doris Hollis. *Juneteenth at commandeering crossing*. Austin, Tx, Eakin Publications, 1983.
- PETTMAN, J. Learning about power and powerlessness: aborigines and Australia's bicentenary. *Race and Class*, London, XXIX(3):69-85, 1988.
- POGGI, Gianfranco. *The development of the modern state*. Palo Alto, Stanford University Press, 1978.
- SCHWARCZ, L. K. M. *De festa também se vive: reflexões sobre o centenário da abolição em São Paulo*. Rio de Janeiro, Ciec, UFRJ, 1989.
- SCOTT, James. *Domination the at sol resistance*. New Haven, Yale University Press, 1990.
- STEPAN, A. *Rethinking military politics*. Princeton, Princeton University Press, 1888.
- TAUSSIG, M. *The devil and commodity fetishism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

WIGGINS Jr., W. H. *O freedom! Afro-american emancipation celebrations*. Memphis, University of Tennessee Press, 1987.

WOLIN, S. Contract and Birthright. *Political Theory*. 14(2):179-193, 1986.

## SUMMARY

### Race, hegemony and subordination in popular culture

This article is one chapter of a broader project on race relations in Rio de Janeiro and São Paulo from 1945 to the present. Utilizing a Neo-Gramscian framework to analyze the racial politics of Brazilian society and culture, this chapter focuses on the dynamics of dominance and subordination between whites and Afro-Brazilians that are manifested in popular culture.

Specifically, the dialectic between racial inequality and the myth of racial democracy was manifested most poignantly in the 1988 centennial celebration of abolition. The year-long event brought forth several contradictions of Brazilian race relations. At a macro-level, tensions existed between the desire and strategy

by white elites to *manage* the tone and force of the commemorations and Afro-Brazilian activists who sought to disrupt them. In terms of micro-politics, tensions also existed within the black movement in Brazil, as it attempted to define itself in relation to Brazilian society writ large, and fundamentally, in relation to itself.

The events of the centennial celebration of abolition, along with several incidents from popular culture, lend themselves to comparative analysis of racial tensions found in commemorative celebrations in other multi-ethnic polities such as the United States and Australia.

## RÉSUMÉ

### Race, hegemonie et subordination dans la culture populaire

Cet article constitue un des chapitres d'un ample projet concernant les rapports raciaux à Rio de Janeiro et São Paulo entre 1945 et 1988. L'auteur utilise une structure néo gramscienne pour analyser la politique raciale de la société et de la culture brésilienne: il se concentre dans ce chapitre la dynamique de la domination et de la subordination entre blancs et afro-brésiliens telle qu'elle se manifeste dans la culture populaire.

C'est la dialectique entre l'inégalité raciale et le mythe de la démocratie raciale qui s'est manifestée avec le plus de force lors des commémorations du centenaire de l'abolition de l'esclavage en 1988. Cet événement, qui dura toute l'année, fit remonter en surface les différentes contradictions qui imprègnent les relations raciales au Brésil. Au niveau macro, il y

eut des tensions entre, d'une part, le désir et la stratégie des élites blanches en vue de "contrôler" le ton et la force des commémorations et, d'autre part, les tentatives faites par les activistes afro-brésiliens pour s'y opposer. Au niveau micropolitique, il y eut également des tensions au sein du mouvement noir brésilien qui essayait de se définir par rapport à la société brésilienne dans son ensemble et fondamentalement par rapport à lui-même.

Les événements qui ont marqué les commémorations du centenaire de l'abolition ainsi que plusieurs aspects de la culture populaire se prêtent à une analyse comparative avec les tensions raciales qui se sont manifestées lors de commémorations survenues dans d'autres communautés multi-ethniques telles que les Etats-Unis et l'Australie.



# O protesto político negro em São Paulo — 1888-1988\*

George Reid Andrews\*\*

\* A pesquisa em que se baseou este trabalho foi realizada com o financiamento do Fulbright Program e do Social Science Research Council (EUA). Traduzida do original em inglês "Black political protest in São Paulo, Brazil, 1888-1988" por Carlos Alberto Medeiros. Recebido para publicação em junho de 1991.

\*\* Professor do Departamento de História da Universidade de Pittsburgh.

Começando nas próprias origens do Brasil como nação e continuando até hoje, a relação entre raça e política nesse país tem sido próxima e integral.<sup>1</sup> A política do Estado português fez da escravidão negra a base da organização social e econômica do Brasil durante três séculos de regime colonial. Essa base se manteve mesmo depois da independência, com o resultado paradoxal de que o Brasil se tornou "o último país cristão a abolir a escravidão e o primeiro a se proclamar uma democracia racial".<sup>2</sup> Talvez em nenhuma situação a relação entre raça e política no Brasil seja mais evidente do que no conceito de "democracia racial", que caracteriza as relações raciais desse país numa terminologia explicitamente política.<sup>3</sup>

Este artigo examina algumas relações entre raça e política no Brasil, discutindo quatro momentos da história da mobilização política dos negros. Geograficamente, o artigo focaliza o estado de São Paulo, que na época da abolição, 1888, abrigava a terceira maior população escrava no país — atrás apenas dos vizinhos

Minas Gerais e Rio de Janeiro — e que se tem constituído num centro de ação política dos negros desde a década de 1880 até os dias de hoje.<sup>4</sup> Cronologicamente, está concentrado na luta pela abolição final da escravatura, na década de 1880; na ascensão e queda da Frente Negra Brasileira, na década de 1930; na organização dos negros durante a Segunda República; e na onda mais recente de protestos negros, desde a metade dos anos setenta até 1988.

O objetivo deste exercício é duplo.

Em primeiro lugar, colocar esses momentos de mobilização negra numa estrutura temporal secular nos permite vê-los não como episódios isolados, mas como capítulos de uma história de longo prazo, e em desenvolvimento, do protesto e da luta dos negros no Brasil.

Em segundo lugar, este artigo procura relacionar a história do protesto negro com a história das relações Estado-sociedade no Brasil nos últimos cem anos.

Trabalhos recentes nessa área indicam o modo como o caráter e a estrutura institucio-

nal do regime no poder em qualquer momento dado têm influenciado diretamente as estruturas organizacionais, através das quais as forças populares, inclusive os afro-brasileiros, se mobilizaram para se afirmar na política.<sup>5</sup>

Ao mesmo tempo, movimentos originados na sociedade civil têm tido impactos recíprocos significativos nas políticas e instituições do Estado, ajudando a levar adiante as repetidas transições de regime que o Brasil vem experimentando desde 1889: da monarquia (1822-1889) para a república oligárquica (1891-1930), para a ditadura corporativista (1930-1945), para a república populista (1946-1964), para a ditadura militar (1964-1985) e para a Terceira República. A história do protesto negro é mais um aspecto da dialética Estado-sociedade, embora um aspecto cuja importância tem variado substancialmente ao longo do tempo: alta na década de 1880, baixa na primeira metade do século XX, aumentando depois nas décadas de 1970 e 1980.

#### MOMENTO 1: O IMPÉRIO E A ABOLIÇÃO

Como reflexo das tensões entre o Estado colonial e as elites locais que produziram a independência, o Império brasileiro dividiu o poder político entre uma monarquia nacional centralizadora e as elites fundiárias provinciais.<sup>6</sup> A política imperial serviu, na maior parte, como apoio aos proprietários de terras e a suas necessidades, mas inevitavelmente surgiram conflitos entre a monarquia e as oligarquias regionais que se viram negligenciadas ou efetivamente prejudicadas pelas políticas adotadas. Nas últimas décadas do Império, o mais sério desses conflitos girou em torno da instituição da escravidão. E, na medida em que esse conflito atingia o seu clímax, foi cada vez mais tomando a forma de um confronto entre os fazendeiros proprietários de escravos e um movimento abolicionista popular tacitamente apoiado por uma monarquia cujas iniciativas

políticas haviam efetivamente arruinado, com o passar do tempo, a instituição escravista.

Durante a primeira metade do século, o Império resistiu aos esforços dos ingleses para extinguir o tráfico de escravos através do Atlântico. À altura de 1851, contudo, a monarquia havia revertido o seu curso, passando a perseguir efetivamente os traficantes de escravos, política que em questão de meses eliminou o tráfico.<sup>7</sup> No final da década de 1860, o imperador Pedro II expressava publicamente o apoio à idéia de uma libertação gradual e indenizada dos escravos da nação e instruíra seu Conselho de Estado a examinar os meios de se fazer isso. O resultado foi a Lei Rio Branco, de 1871, que determinou a libertação de todos os escravos de propriedade da nação, a libertação futura (na maioria) de todas as crianças nascidas de mães escravas depois de 28 de setembro de 1871 e a compra da liberdade dos outros escravos através de um fundo de emancipação administrado pelo Estado.<sup>8</sup>

A Lei Rio Branco foi um instrumento de compromisso que previa a extinção final da escravidão, mas à custa de manter o trabalho forçado no Brasil até o século XX.<sup>9</sup> A abolição imediata e definitiva era uma impossibilidade política num parlamento dominado pelos interesses dos proprietários de escravos. E a probabilidade dessa abolição foi ainda mais reduzida em 1881 devido a uma impetuosa reforma eleitoral forçada pelos interesses dos fazendeiros, temerosos dos perigos representados por um eleitorado em expansão cujo controle se mostrava, para eles, cada vez mais difícil. De um só golpe, a população votante foi reduzida de um milhão de homens adultos para menos de 150 mil, reforçando efetivamente o controle das classes proprietárias sobre a política brasileira.<sup>10</sup>

Para que a escravidão pudesse ser eliminada antes da virada do século, o esforço deveria vir de fora do sistema político formal – e foi precisamente isso que aconteceu. Imediatamente após a reforma eleitoral de 1881, um novo movimento abolicionista, mais radical,

começou a surgir no Rio de Janeiro e em São Paulo, um movimento que defendia a desobediência civil e a resistência pacífica à escravidão, tanto da parte de escravos quanto de pessoas livres. Agitadores abolicionistas, os *caifazes*, circulavam pelas zonas rurais incitando os escravos a abandonarem as plantações e a fugirem para os centros urbanos, onde grupos de abolicionistas lhes forneceriam abrigo e proteção, evitando a perseguição dos capitães-do-mato.<sup>11</sup>

O abolicionismo radical da década de 1880 gerou uma resposta maciça entre a população escrava, que mostrara, ao longo do tempo, bastante sensibilidade às mudanças nas políticas públicas e oficiais com respeito à escravidão, assim como habilidade em explorá-las. A intensificação do sentimento abolicionista depois de 1860 e a atitude abertamente crítica da monarquia quanto à escravidão haviam induzido um crescente número de escravos a explorar a possibilidade de proteção no sistema da corte imperial, onde não raro encontravam uma recepção simpática. O advogado mulato Luís Gama conseguiu em São Paulo a liberdade para diversos escravos cujas idades indicavam que eles, ou seus pais, haviam sido importados depois da primeira abolição do tráfico, em 1831. Os tribunais também se mostravam receptivos aos escravos que pediam proteção contra os abusos dos senhores. Autoridades do Estado e proprietários de terras enumeravam uma série de fatos ocorridos entre as décadas de 1860 e 1870 nos quais os escravos atacavam seus senhores ou capatazes e depois se entregavam voluntariamente à polícia, alegando legítima defesa e exigindo julgamento.<sup>12</sup>

Tais atos de resistência e os subsequentes recursos à justiça imperial tendiam a envolver indivíduos ou pequenos grupos. Só na década de 1880 é que os abolicionistas radicais começaram a ter um nível de apoio público que encorajou os escravos a agirem em massa. Quando se apresentou a oportunidade para esse tipo de ação, milhares de escravos no estado de São

Paulo aproveitaram a chance, escapando das *plantations*, em 1887 e 1888, num êxodo maciço, não-violento, que nem os fazendeiros nem o Estado se mostraram capazes de interromper.<sup>13</sup> Na verdade, um momento-chave no processo da abolição ocorreu em outubro de 1887, quando o presidente do Clube Militar solicitou formalmente à monarquia que dispensasse as Forças Armadas da responsabilidade de capturar escravos fugidos, missão que os oficiais rejeitavam por considerarem-na tanto imoral quanto impossível de executar.

O fato de as Forças Armadas terem se retraído da manutenção da escravidão removeu o último impedimento importante à fuga de escravos e foi nesse ponto que os plantadores de café de São Paulo mudaram bruscamente a conduta e abraçaram o "abolicionismo dos fazendeiros". Quarenta mil escravos – mais de um terço da população escrava da província – foram libertados por seus senhores nos últimos 12 meses de existência da escravidão. Em 13 de março de 1888, a Assembléia Legislativa da província solicitou unanimemente ao parlamento que abolisse essa instituição. À altura do 13 de maio de 1888, quando a princesa Isabel assinou a Lei Áurea, abolindo definitivamente a escravatura em todo o Brasil, os fazendeiros de São Paulo estavam se congratulando por terem antecipado o inevitável e extinto a escravidão "por feito da espontânea resolução dos senhores, sem intervenção dos públicos poderes", como dizia um relatório da época preparado pelo governo provincial.<sup>14</sup>

Como já vimos, contudo, a abolição foi precipitada não pelos senhores, mas pelos escravos. Isso foi claramente percebido pela maioria dos participantes da época. Um francês em visita a São Paulo na virada do século foi informado por seu anfitrião de que a escravidão fora abolida porque "a situação desses proprietários estava ficando difícil; e a disciplina nas *plantations* se tornava impossível. A lei da abolição simplesmente ratificou a já profunda desorganização do trabalho escravo" – uma desorganização produzida, é claro, pe-

los próprios escravos.<sup>15</sup> Um editorial de 1898, comemorando o 10º aniversário da abolição, explicou o acontecimento em termos quase idênticos:

*Não fugissem os escravos em massa das fazendas, rebelando-se contra os senhores (...). Não fossem eles, em número superior a vinte mil, para o famoso quilombo de Jabaquara [na periferia da cidade de Santos], e talvez ainda hoje seriam escravos (...). A escravização acabou-se porque o escravo não quis mais ser escravo, porque o escravo revoltou-se contra o senhor e contra a lei que o escravizara (...). A lei de 13 de maio não foi mais que a sanção legal, para o poder não se desmoralizar, de um ato que já estava consumado pela revolta em massa dos escravos.*<sup>16</sup>

Apesar de os fazendeiros tentarem reivindicar o crédito pela abolição, observadores contemporâneos e subseqüentes reconheceram-na como “uma vitória do povo e – poderíamos acrescentar – uma conquista dos negros livres e escravos”.<sup>17</sup> Descrevendo a abolição da escravatura como “a mais genuína conquista popular” da história brasileira, o *Diário de Campinas* declarou simplesmente que “a Abolição, fê-la o povo”. “Bem raro em nossa terra, o poder executivo é mero executor de um decreto do povo”, refletiu o *Diário Popular*, de São Paulo, em 14 de maio. E, escrevendo quatro anos depois do acontecimento, um editorialista de *O Estado de São Paulo* observou que a opinião popular tendia a atribuir a abolição à decisão da princesa Isabel de libertar os escravos, mas que na verdade ela fora a primeira expressão de democracia da história do país.

*Movimento popular, profunda e exclusivamente popular, ramificado por toda a vastidão do nosso país, só temos um na nossa história, e esse é o que em 13 de maio de 1888 teve a sua gloriosa sanção, o seu reconhecimento pelo governo.*<sup>18</sup>

Pela primeira vez na história brasileira, um movimento político de base havia triunfado contra os interesses oligárquicos. As implicações de tal acontecimento eram literalmente revolucionárias, como mais de um observador notou à época.<sup>19</sup> Ele também alertou os proprietários de terras quanto aos perigos potenciais colocados por uma aliança política entre a monarquia e as massas – uma aliança que fora tácita e informal durante muitas décadas, mas que tomou forma concreta ao fim de 1888 com a criação da Guarda Negra, organização paramilitar de ex-escravos que tinha entre seus porta-vozes o abolicionista mulato José do Patrocínio e cujos membros juraram defender a monarquia contra o republicanismo.<sup>20</sup>

O Partido Republicano foi criado em 1870 por cafeicultores de São Paulo, em parte como reação às ameaças representadas pelos apelos de dom Pedro II por uma abolição gradual.<sup>21</sup> Agora, a realidade da abolição e as exigências adicionais, por parte dos abolicionistas, de reforma agrária, concessão de terras a ex-escravos e “democratização do solo” isolavam ainda mais a elite fundiária e empurravam um número crescente de seus membros para as fileiras republicanas. Como um jornal do Rio observou à época, “o pacto entre o regime monárquico e as classes que antigamente o defendiam e sustentavam foi destruído” pela abolição.<sup>22</sup> Os republicanos de São Paulo estavam agora conspirando ativamente com membros descontentes do oficialato para derrubar a monarquia. E quando as Forças Armadas deram o golpe, apenas um ano e meio depois da abolição, os proprietários de terras se mantiveram à parte ou comemoraram ativamente a queda do Império.

O único evento que poderia ter salvo a monarquia seria a formação de um novo pacto político no qual as massas rurais e urbanas substituísem os proprietários de terras como base de apoio político da monarquia. Decerto tal apoio não faltava. Diversos historiadores observam que, em grande parte por causa abolição, a popularidade da monarquia estava

no seu maior pico em 1889 e o sentimento monarquista continuou forte entre os pobres e trabalhadores brasileiros até mais tarde, em pleno século XX.<sup>23</sup> Dada a estrutura institucional do Império, contudo, provou-se ser impossível nesse momento tardio trazer para o sistema político, como base de sua sustentação, o grosso da população, que não fazia parte da elite. O Império se baseara no princípio de ou excluir da participação política os que estavam à margem da elite ou admiti-los somente sob condições de estreito controle. Em tal ambiente político, foi pouco menos que um milagre a escravatura ter sido derrubada por um movimento político com base nas massas. E, uma vez que o objetivo desse movimento fora alcançado, dificilmente poderia surpreender que o abolicionismo “carecesse dos meios de reprodução política” e se mostrasse incapaz de sustentar a si mesmo ou ao sistema político sob o qual havia triunfado.<sup>24</sup> Tampouco surpreendeu que o experimento constitucional do Brasil que se seguiu, a Primeira República, se estruturasse de maneira a impedir que jamais um movimento popular pudesse representar ameaça tão direta aos interesses das elites.

## MOMENTO 2: A PRIMEIRA REPÚBLICA, VARGAS E A FRENTE NEGRA BRASILEIRA

“O império dos fazendeiros (...)”, observa o historiador Sérgio Buarque de Holanda, “só começa no Brasil com a queda do Império.”<sup>25</sup> Reagindo à concentração da autoridade imperial nas mãos do monarca, a Constituição republicana de 1891 estabeleceu uma estrutura federativa descentralizada na qual os governos estaduais detinham substancial autonomia. O controle desses governos, bem como do Congresso, pelas elites era assegurado por níveis de sufrágio inferiores aos que haviam sido atingidos durante a maior parte do Império (ou seja, até 1881). O resultado, como observou à época o historiador Pierre Denis, foi um sistema em que

*o povo soberano, antes de delegar sua soberania aos seus representantes, confia à classe dominante o dever de supervisionar suas funções eleitorais. Os grandes proprietários de terras escolhem os candidatos, e suas instruções são geralmente obedecidas. Eles formam a estrutura, o esqueleto, de toda a política partidária; são seu sustentáculo, sua própria vida; são eles que governam e administram o Brasil.*<sup>26</sup>

Na República, como no Império, mais uma vez a oposição popular foi exercida fora dos canais institucionais do Estado, estreitamente controlados, através de variadas formas. Uma delas foi uma série de rebeliões e distúrbios de rua, frequentemente com fortes tonalidades monarquistas, que ocorreram tanto no interior do Brasil rural quanto no Rio de Janeiro, capital da República, entre 1897 e 1916.<sup>27</sup> Uma segunda forma de resistência à República foi o movimento operário, que, entre 1917 e 1920, submeteu o Rio e São Paulo a diversas greves gerais e promoveu uma infrutífera revolta anarquista na capital federal.<sup>28</sup> Uma terceira forma de protesto foi a “revolta dos tenentes” na década de 20 – o chamado “Tenentismo” –, liderada por jovens oficiais descontentes com a corrupção e a estagnação da República. Essas três primeiras revoltas foram reprimidas com sucesso pelo governo.

Em 1930, uma revolta também liderada por oficiais – agora com o apoio das elites agrárias do Sul e do Nordeste, que se sentiam deslocadas do poder político nacional pelas de São Paulo e Minas Gerais – finalmente logrou êxito. Com esse apoio civil, a quarta revolta tenentista pôs fim à Primeira República e introduziu uma nova era na política brasileira, dominada pelo líder civil da chamada “Revolução de 1930”, Getúlio Vargas.<sup>29</sup>

Os negros tinham uma razão particular para se juntarem à agitação contra a República. Além de favorecer abertamente a classe dos fazendeiros, cujos interesses estavam em conflito direto e freqüente com os dos



recém-libertos, a República havia abraçado as doutrinas do racismo científico e do darwinismo social e lançara o Brasil numa campanha nacional destinada a transformá-lo de colônia atrasada em "belle époque tropical", uma sociedade européia transplantada para os trópicos. Parte importante dessa campanha nacional era uma tentativa consciente de substituir a população mestiça brasileira por uma população "branqueada" e "fortalecida" por imigrantes europeus. O governo federal fez da promoção da imigração européia um de seus principais objetivos em matéria de políticas públicas, e o governo de São Paulo investiu milhões de dólares num programa destinado a trazer europeus para o estado, subsidiando suas passagens marítimas até Santos.<sup>30</sup>

Assim, os afro-brasileiros se encontravam excluídos seja politicamente em decorrência das limitações da República no que se refere ao sufrágio e a outras formas de participação política; seja social e psicologicamente, em face das doutrinas do racismo científico e da "teoria do branqueamento"; seja ainda economicamente, devido às preferências em termos de emprego em favor dos imigrantes europeus.<sup>31</sup> Particularmente em São Paulo, essa exclusão racial se estendia também aos vários movimentos de oposição. Embora alguns membros do movimento operário tenham feito algum esforço para atrair os afro-brasileiros, o domínio do movimento por imigrantes tendia a ter um efeito desencorajador da participação negra.<sup>32</sup> E, quando membros descontentes das classes média e agrária se juntaram, em 1926, para criar o Partido Democrático, não fizeram esforço algum para trazer afro-brasileiros para suas fileiras, nem trataram de qualquer das questões de caráter racial levantadas pela ativa imprensa negra dos anos vinte.<sup>33</sup>

A negligência por parte tanto de republicanos quanto de democratas em considerar as necessidades da população negra do estado levou membros da classe média negra de São Paulo a pensar na possibilidade de ingressar na política paulista por meio de um partido ou

movimento racialmente definido. Já em 1925 o principal jornal negro da capital, *O Clarim da Alvorada*, havia pedido "um grande partido político, composto exclusivamente de homens de cor". Em 1929, retornou ao tema, fazendo a pergunta: "o negro deve ser político?", e respondendo com uma forte afirmativa:

*O negro, até a presente data, não teve conhecimento de um só Governador que, em suas plataformas políticas, tivesse colocado uma só linha ao interesse do negro, para que este tenha algum merecimento, além dos que lhe são dispensados nas ocasiões tão-somente de eleições (...). Se conseguíssemos agremiar um só bloco, então o negro veria mudada a sua posição, sem precisar curvar-se, a cada passo, ao mando e vontade de outros.*<sup>34</sup>

Ao derrubar a República e seu sistema de governo de um só partido, 1930 pareceu abrir portas à realização desse sonho, com os ativistas negros não tardando a responder. Um ano depois e a seguir a uma série de comícios com bom comparecimento, eles haviam organizado a Frente Negra Brasileira, partido político negro que rapidamente se espalhou pelo estado de São Paulo e até Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia e Rio Grande do Sul.<sup>35</sup>

Ao explicar as razões da rápida expansão inicial da Frente, observadores contemporâneos enfatizaram o sentimento generalizado entre os negros sobre as novas oportunidades de participação política criadas pela mudança de regime. Uma reportagem publicada na grande imprensa sobre uma das reuniões de organização da Frente anotou a palpável atmosfera de esperança e expectativa entre os presentes.

*A reunião de ontem à noite foi realmente notável, tanto sob o ponto de vista da assistência, que foi vultossíssima, quanto pelos discursos oferecidos (...). Sente-se visivelmente uma consciência nacional, desper-*

*tando entre os negros brasileiros, impelindo-os a uma participação mais direta na vida social e política do país.*

Recordando anos mais tarde esses encontros, um participante enfatizou os mesmos temas:

*(...) o negro queria participar, pois se sentia como o maior beneficiado daquela revolução. Apeados do poder foram os escravocratas, os homens que sempre espezinhavam os negros. Então era a hora de o negro participar.<sup>36</sup>*

Mesmo jornais negros relativamente conservadores, como o *Progresso*, que passara a década de vinte tentando minimizar a extensão da discriminação e do racismo na cidade, e exortando seus leitores à moderação e à acomodação, não puderam resistir à atmosfera de excitação.

*Na hora em que o Brasil vai reunir o seu Congresso Constituinte, dando uma nota ao Brasil novo, os homens e mulheres da raça negra devem compreender e batalhar para que nesse Congresso o negro tenha sua representação de seus legítimos irmãos de raça. (...) Homens e mulheres da raça negra, batalhe[m] com ardor para que no alto conselho da nação a voz do negro se levante como uma tuba de guerra impondo ao Brasil, para a raça, os esplendores da Justiça.<sup>37</sup>*

A reação do público à Frente superou quaisquer expectativas de seus líderes. Em anos posteriores, antigos líderes recordavam sua surpresa ante a efusão de entusiasmo da comunidade, bem como a incerteza deles mesmos sobre como proceder em face dessa reação. Francisco Lucrécio, que aderiu à organização quando tinha vinte e poucos anos, relembra:

*(...) a gente já estava agitadíssimo, salmos de lá doentes porque éramos dedicados, éramos fanáticos. Eu na juventude não fazia*

*outra coisa: estudar, ir para casa e ir para a FNB, não ia a um cinema, não ia a um teatro.*

Os jornais paulistas que cobriram a primeira campanha política da organização (em 1932, seu fundador e presidente, Arlindo Veiga dos Santos, candidatou-se a vereador) entrevistaram jovens que haviam trabalhado 48 horas sem descansar, cobrindo a cidade com cartazes de seu candidato.<sup>38</sup>

A despeito desse prodigioso dispêndio de esforço e energia, a Frente nunca conseguiu eleger um só de seus candidatos nem se tornar fator importante na política paulista. Isso se deveu, em parte, à continuada restrição do direito de voto aos alfabetizados. Além do mais, nos anos trinta, a grande maioria da população negra do estado ainda vivia na zona rural, com seu voto estando sujeito ao estrito controle dos coronéis e proprietários rurais.<sup>39</sup>

Outra contribuição para a fraqueza política da Frente, contudo, vinha de um processo de conflito político interno e de autodestruição final que reproduziu, num microcosmo, a trajetória mais ampla da política brasileira na década de trinta. Como aconteceu numa série de outras nações européias e latino-americanas às voltas com a crise econômica da década, a política brasileira polarizou-se entre o movimento de uma frente popular dominada pelos comunistas, a Aliança Nacional Libertadora, e uma variante brasileira do fascismo, o Movimento Integralista, fundado em São Paulo em 1932.<sup>40</sup>

A Frente Negra, de início, tivera o apoio de um amplo espectro de opiniões políticas no interior da comunidade negra, mas alguns meses depois de fundada caminhara para um relacionamento próximo com o integralismo.<sup>41</sup> Ambas as organizações desposavam uma incontrita e impenitente xenofobia, repetidamente denunciando a dominação da vida brasileira pelos estrangeiros, personificados por capitalistas e senhores, além de pela "política estrangeirista ou semi-estrangeirista que mar-

cou o ominoso domínio do PRP". Em seus discursos e publicações, os líderes da Frente pediam uma "dura campanha nacionalista, contra a vaza semi-estrangeira ou toda estrangeira que maquina separatismos, bolchevismos, socialismos e outras coisas mais ou menos canalhadas", e exortava o regime de Vargas a trancar "as portas do Brasil por vinte ou mais anos", de modo que os negros pudessem reconquistar sua posição de direito no país.<sup>42</sup>

A Frente Negra compartilhava com o integralismo um insolente desdém pela democracia liberal e uma aberta admiração pelo fascismo europeu, embora ambas as organizações frequentemente proclamassem rejeitar as filosofias políticas estrangeiras. Num editorial de 1933 saudando a ascensão ao poder de Adolf Hitler, Arlindo Veiga dos Santos congratulou-o por resgatar a Alemanha das mãos do "cosmopolitismo judaico" e do "ópio entorpecente de 14 anos de república liberal democrática". Ensaios publicados no jornal da Frente, *A Voz da Raça*, relatavam em termos altamente positivos os êxitos do nazismo e do fascismo em instalar disciplina e patriotismo em seus povos. Essa admiração pelo autoritarismo estendia-se ao próprio sistema de governo interno da Frente: os dirigentes não eram escolhidos por eleição, mas por diretores incumbidos, e a organização como um todo era policiada por uma "milícia" que tinha como modelo os camisas-verdes integralistas e era comandada por Pedro Paulo Barbosa, dedicado anticomunista e adepto de Mussolini.<sup>43</sup>

A orientação fascista tanto dos integralistas quanto da Frente refletia as ansiedades das classes média e média baixa de São Paulo, bem como seu medo das poderosas pressões vindas de cima e de baixo. Elas haviam sentido profundamente sua exclusão da política por parte da República dominada pelos fazendeiros e temiam também a feroz competição por empregos, educação e mobilidade ascendente que enfrentavam da parte dos imigrantes europeus e de seus filhos. Muitos reagiam abraçando o nacionalismo e a xenofobia estridentes do in-

tegralismo e rejeitando a democracia liberal, desacreditada pela corrupção e pelas fraudes da República.<sup>44</sup>

A julgar por sua retórica, a liderança de classe média da Frente Negra compartilhava tais sentimentos e frustrações.<sup>45</sup> Entretanto, a orientação fascista da Frente provou ter uma atração limitada para a população negra como um todo. Na medida em que a organização se aliava mais estreitamente com o integralismo (ela até adotou como seu o lema integralista "pela família, pelo país e por Deus", alterando-o ligeiramente para acrescentar "pela raça"), ela foi perdendo progressivamente o apoio tanto da classe trabalhadora quanto da classe média negra, levando os dissidentes moderados e de esquerda na cidade de São Paulo a criar o Clube Negro de Cultura Social e a pequena Frente Negra Socialista.<sup>46</sup> A seção da Frente na cidade portuária de Santos cortou os laços com a organização central para entrar numa aliança eleitoral com o Partido Socialista (que, de modo característico, a sede em São Paulo rejeitou como "uma horda de indesejáveis vinda de outros países"). A Frente respondeu a esses dissidentes com fortes ataques em *A Voz da Raça* aos "Judas da sua raça" e enviando sua milícia para destruir os escritórios de um jornal negro que criticava a sua orientação.<sup>47</sup>

Tais conflitos impediram que a Frente atingisse seu objetivo de se tornar uma força política significativa em São Paulo ou qualquer outro lugar do Brasil. E uma polarização esquerda-direita de mesmo tipo, em nível nacional, impediu que o Brasil como um todo realizasse a promessa de 1930 de participação ampliada e de democracia abrangente. Um levante comunista abortado em 1935 e as alegações de um planejado *putsch* integralista levaram Getúlio Vargas, em 1937, a suspender a Constituição e instituir o Estado Novo, uma ditadura corporativista que seguia de perto os modelos do fascismo português e italiano. A Frente saudou o novo regime como "reafirmção de brasilidade" e lhe deu todo o apoio.<sup>48</sup>

Pouco depois foi banida pela lei do Estado Novo que proibiu todos os partidos políticos. Reduzida a um punhado de membros, sobreviveu por vários meses como organização cívica não-política, dissolvendo-se formalmente em maio de 1938, pouco depois do 50º aniversário da abolição.

### MOMENTO 3: A SEGUNDA REPÚBLICA

O Estado Novo chegou ao fim com o golpe militar de 1945 e a inauguração, no ano seguinte, da Segunda República. A resultante restauração das liberdades civis e da política partidária pareceu, à primeira vista, abrir as portas à ressurgência do movimento negro. A imprensa negra de São Paulo, que desaparecera durante a ditadura, logo voltou à tona com o aparecimento de *Alvorada*, em setembro de 1945, *Senzala*, em janeiro de 1946, e *O Novo Horizonte*, em maio de 1946. A Convenção Nacional do Negro Brasileiro foi rapidamente reunida na capital do estado um mês após a queda da ditadura, começando o trabalho de criação de uma nova Associação do Negro Brasileiro, e os líderes da comunidade começaram a se preparar para as eleições de 1946.<sup>49</sup>

Todos esses esforços (à exceção dos jornais, que continuaram na década de cinquenta e ganharam a companhia de diversas outras publicações) morreram no nascedouro e nenhum movimento político racialmente definido que se comparasse à Frente Negra apareceu na Segunda República. Em parte, isso se deveu às amargas memórias do fracasso da Frente.<sup>50</sup> Provavelmente mais importante como explicação desse fato, contudo, foram as mudanças que o país atravessara durante o período Vargas e as diferenças marcantes entre a Segunda República e a Primeira.

O Estado Novo promovera ativamente a industrialização do país, que levou ao rápido crescimento da economia industrial e a um aumento correspondente da força de trabalho.

As políticas de Vargas também haviam imposto um novo sistema de organização da mão-de-obra, mobilizando-a para o ingresso em sindicatos patrocinados pelo Estado e sujeitos ao estrito controle e supervisão por parte do governo. Sob o Estado Novo, esperava-se dos sindicatos que mantivessem alto nível de disciplina nos locais de trabalho e de acomodação entre os trabalhadores fabris e que fornecessem uma sólida base de apoio político ao governo.<sup>51</sup>

Esses novos fatos eram particularmente visíveis em São Paulo, o coração da economia industrial brasileira, e tiveram poderosas implicações para a população negra do estado. Os afro-brasileiros haviam sido sistematicamente excluídos das oportunidades criadas pelo crescimento econômico do período 1890-1930, quando os empregos manuais eram dominados pelos imigrantes europeus. Depois de 1930, contudo, as restrições à imigração para o Brasil (parte dos esforços de Vargas para combater a depressão e ganhar apoio entre os trabalhadores brasileiros) combinaram-se à situação na Europa para reduzir em muito a imigração para o país. À medida que se acelerava o crescimento industrial, os afro-brasileiros não tinham mais de enfrentar a competição por empregos com os imigrantes e agora estavam capacitados a começar a entrar na economia industrial e a obter empregos fabris que antes lhes haviam sido negados.<sup>52</sup>

Esse ingresso de trabalhadores negros na força de trabalho industrial teve consequências políticas diretas. Em primeiro lugar, ao reduzir as antigas barreiras à participação negra na economia industrial, diminuiu consideravelmente o ressentimento entre a população de origem africana. Em segundo lugar, ao filiar os trabalhadores negros ao movimento operário controlado pelo Estado, integrou os afro-brasileiros no sistema político do país de uma forma nova e sem precedentes. Os trabalhadores negros habilitados a votar (o voto ainda se restringia aos alfabetizados, embora essa exigência fosse frequentemente contornada

pelos membros dos sindicatos) eram abertamente cortejados pelos partidos políticos de base trabalhista que competiam pelo poder na nova República. O Partido Comunista, o Partido Trabalhista Brasileiro, de Getúlio Vargas, e, em São Paulo, o Partido Social Progressista, de Adhemar de Barros – cada um deles, e mais o movimento operário, do qual tiravam seu apoio, estava buscando agressivamente o apoio dos negros e dando boas-vindas aos eleitores negros nas suas fileiras.<sup>53</sup>

A receptividade dos partidos populistas aos eleitores negros reduziu substancialmente o sentimento, na comunidade negra, em favor de uma atividade política segundo a linha da Frente Negra. O resultado foi que, no período 1946-1964, as organizações tiveram uma orientação exclusivamente cultural, focalizando-se na alfabetização e outros projetos educacionais, no patrocínio de atividades nas áreas literária, teatral e artística, e assim por diante. De fato, a principal organização negra em São Paulo durante esses anos, em termos de número de associados e de penetração, demonstrava essa orientação no próprio nome: a Associação Cultural do Negro, fundada em 1954 pelo jornalista Geraldo Campos de Oliveira e que funcionou até o final da década de setenta.<sup>54</sup>

Ao admitir a participação política dos afro-brasileiros, as instituições populistas da Segunda República reduziram grandemente a percepção da necessidade de um movimento político negro, racialmente distinto. Na medida em que essas instituições com base na classe social foram se afirmando na política brasileira, contudo, provocaram rígida oposição da parte das elites e de parcela substancial da classe média, ambas as quais se sentiam crescentemente ameaçadas pelas exigências e pelo poder dos partidos populistas. Essa oposição culminou com o golpe militar de março de 1964, que pôs fim à Segunda República e inaugurou um período de 21 anos de ditadura militar.

#### MOMENTO 4: A REDEMOCRATIZAÇÃO E O MOVIMENTO NEGRO MODERNO

Durante os anos em que estiveram no poder, os militares tentaram reestruturar o Brasil, tanto política quanto economicamente: substituir a democracia “irresponsável e corrupta” da Segunda República por instituições reformadas, menos vulneráveis aos excessos populistas; e, do ponto de vista econômico, fazer o Brasil caminhar adiante na via da industrialização e da modernização em que havia adentrado no período Vargas e prosseguido na Segunda República.

Os oficiais obtiveram considerável sucesso no segundo aspecto. A média de crescimento econômico foi de 10% nos anos do *milagre*, de 1968 a 1974, e, à altura de 1980, o produto industrial brasileiro era o sétimo no mundo capitalista.<sup>55</sup> Entretanto, os benefícios da expansão econômica foram fortemente mal distribuídos, convergindo desproporcionalmente para as classes alta e média (os 20% no topo da pirâmide) e desviando-se da classe trabalhadora, que viu o valor real do salário mínimo encolher entre 50% e 60% em relação ao poder de compra que tinha no final dos anos cinquenta.<sup>56</sup> Mesmo no interior da classe média, os benefícios do crescimento econômico não foram de maneira alguma igualmente distribuídos.

De forma muito semelhante ao que ocorrera com seus avós nas primeiras décadas do século, embora agora num nível diferente da economia, os negros com curso secundário e superior procurando empregos não-manuais e em profissões liberais na afluyente economia de São Paulo viam-se relegados às posições menos desejáveis ou mesmo rejeitados de todo. A evidência inicial da existência de barreiras raciais no mercado de trabalho não-manual era amplamente eventual, mas os dados colhidos pelo governo na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 1976 mostraram claramente que a exclusão racial não era um

fenômeno aleatório, confinado a indivíduos isolados. Esses dados demonstraram de maneira conclusiva a existência de desigualdades raciais em todos os níveis da força de trabalho, e desigualdades particularmente graves na área dos empregos não-manuais e em profissões liberais. Ademais, esses dados indicavam que, quanto maior o nível de instrução atingido pelos afro-brasileiros, maior a disparidade, tanto em termos absolutos quanto percentuais, entre os salários que eles e seus competidores brancos com o mesmo nível de treinamento estavam recebendo.<sup>57</sup>

Antes mesmo de essas descobertas virem a público, uma nova geração de afro-brasileiros, muitos deles com um ou mais anos de estudos universitários, estava começando a organizar um novo movimento negro em resposta à exclusão econômica e política que experimentavam sob a ditadura. Esse movimento, mais nitidamente simbolizado pelo Movimento Negro Unificado (MNU), criado em São Paulo em 1978, era consideravelmente mais militante que qualquer um de seus predecessores, refletindo em parte a influência de seus modelos estrangeiros – os movimentos de libertação nacional nas colônias portuguesas na África e os movimentos de direitos civis e de poder negro nos Estados Unidos – e em parte a orientação fortemente esquerdista da maior parte da oposição à ditadura, especialmente no Sudeste brasileiro.<sup>58</sup>

Esse novo movimento dos anos setenta e oitenta foi, em grande medida, a expressão da frustração entre os afro-brasileiros em ascensão social que viram negada sua admissão ao *status* de classe média a que faziam jus pelo grau de instrução e pelas qualificações. Seus ativistas trabalharam duro para obter apoio nas favelas da periferia urbana, mas sua retórica e aspirações muitas vezes pareciam um tanto distantes da vida dos negros pobres e de classe trabalhadora, que enfrentavam os problemas imediatos e esmagadores da pobreza, do crime e da fome.<sup>59</sup> No entanto, a despeito das dificuldades em atrair uma massa de se-

guidores, o movimento negro exerceu impactos importantes na vida brasileira durante a década de oitenta, obtendo um grau de influência política totalmente fora de proporção com o número de seus membros e provocando mais respostas do Estado na área de raça do que em qualquer outro momento desde 1888.

Parte importante da explicação desse sucesso pode ser encontrada na “reforma partidária” de 1979. Antes disso, a ditadura só havia permitido a existência de um único partido de oposição, o Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Reconhecendo por fim que tal política fornecia o mecanismo perfeito para que seus oponentes juntassem forças, em 1979 o governo liberou a oposição para que retornasse à competição multipartidária. O Movimento Negro Unificado fora fundado apenas um ano antes e, inspiradas pela sua existência, organizações de nível local vinham à luz por todo o Brasil.<sup>60</sup> Como os recém-criados partidos de oposição estivessem competindo por apoio eleitoral, eles dirigiram particular atenção a esse florescente movimento negro, inserindo princípios anti-racistas em suas plataformas e criando grupos de trabalho e comissões especiais para investigar os problemas raciais no Brasil.

Essa competição interpartidária pelo apoio eleitoral negro foi particularmente visível em São Paulo, onde 54 candidatos afro-brasileiros foram indicados para disputar cargos de nível municipal, estadual e federal nas eleições de 1982.<sup>61</sup> Contudo, refletindo a inabilidade do movimento em mobilizar o apoio das massas, só dois desses candidatos foram eleitos (um deles para a Assembléia Legislativa e o outro para a Câmara de Vereadores). Não obstante, quando o principal partido de oposição, o PMDB, varreu o partido do governo do poder naquele ano, tratou de estabelecer uma nova instituição estatal, o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, encarregado, nas palavras do decreto do Executivo que o criou, de “desenvolver estudos relativos à condição da comunidade negra e

propor medidas” que visassem “à defesa dos seus direitos, à eliminação das discriminações que a atingem”.<sup>62</sup> Depois das eleições de 1986, em que o PMDB foi novamente vitorioso, instituições antidiscriminação foram criadas nas Secretarias de Educação e do Trabalho, tendo o militante sindical negro Oswaldo Ribeiro sido indicado para dirigir a recém-criada Secretaria Especial de Relações Sociais.<sup>63</sup>

Essas novas instituições são organizações pequenas, incipientes, ocupando minúsculos nichos na colossal estrutura do Estado brasileiro. Críticos do PMDB e dos ativistas negros associados ao partido prontamente as denunciaram como entidades puramente cosméticas, sem influência política ou significação real.<sup>64</sup>

Vendo tais acontecimentos de uma perspectiva histórica, somos obrigados a discordar. Nunca antes, pelo que conhecemos, um governo estadual ou federal brasileiro jamais contradisse oficialmente a imagem do país como uma democracia racial. Nenhum governo brasileiro jamais deu o passo de criar um grupo de instituições públicas com o interesse de dar publicidade aos temas da discriminação e da desigualdade raciais, bem como de estimular o debate sobre eles. Em 1984, a Secretaria de Cultura iniciou o Projeto Zumbi, um projeto envolvendo um mês de palestras, concertos, exposições de arte, debates públicos e programas de rádio e TV, que tem lugar no mês de novembro. No ano seguinte, o Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra começou a publicar um jornal bimestral distribuído gratuitamente nos bairros negros e no centro comercial da cidade, assim como panfletos baratos sobre história do negro, literatura negra e problemas raciais no Brasil.<sup>65</sup> O escritório antidiscriminação da Secretaria do Trabalho focalizou seus esforços nos líderes sindicais e nos administradores da área de pessoal das firmas de São Paulo, tentando alistar ambos os grupos numa campanha para eliminar a discriminação no que se refere à admissão e promoção. E em 1988 o Grupo de Trabalho para Assuntos Afro-Brasileiros

da Secretaria de Educação produziu 200 mil cópias de uma revista especial sobre o centenário da abolição, distribuída a alunos e professores das escolas públicas de São Paulo e usadas como base para discussões sobre o evento em sala de aula.<sup>66</sup>

Essas iniciativas do Estado combinaram-se com o trabalho de conscientização e de *lobby* do movimento negro de maneira mais abrangente para estimular um amplo debate e discussão na sociedade brasileira sobre a natureza das relações raciais no país e sobre o grau em que a imagem de democracia racial reflete a realidade das relações raciais. Desenvolvido na mídia impressa e eletrônica, e em foros que iam de escolas primárias a escolas de samba, de universidades prestigiosas a humildes comunidades de base, o debate atingiu uma espécie de clímax nas festividades que marcaram, em 1988, o centenário da abolição, durante o qual o conceito do Brasil como democracia racial foi redondamente criticado.

A Igreja Católica, por exemplo, devotou sua Campanha da Fraternidade, realizada anualmente, ao tema das relações raciais, distribuindo um texto-base que condenava a cumplicidade da Igreja no passado com a escravidão e no presente com a discriminação racial.<sup>67</sup> O então ministro da Cultura, Celso Furtado, cujo ministério foi responsável pela coordenação das atividades do centenário, declarou claramente que “é falsa a idéia de que há democracia racial no país”.<sup>68</sup> As duas principais revistas de informação do país manifestaram a mesma opinião, *IstoÉ* observando que “parece definitivamente enterrado, entre outros, o mito da ‘democracia racial’”, enquanto *Veja* descartava implicitamente esse conceito ao abrir sua reportagem de capa sobre o centenário com a observação de que, “passados 100 anos da Abolição, há no Brasil duas cidadanias distintas – a branca e a negra”.<sup>69</sup> Comentários semelhantes apareceram em outras revistas e jornais importantes, e até num espaço inesperado: *The Brazilians*, jornal mensal nacionalista e politicamente de centro publica-

do em Nova Iorque por emigrados brasileiros. Em seu editorial comemorativo do centenário, o jornal fez um exame dos recentes dados estatísticos que documentam a desigualdade racial no Brasil, condenando fortemente sua história de discriminação racial, e saudou "a nova e há muito esperada abertura em se lidar por lá com as questões raciais". Com relação à democracia racial, a atitude dos editores foi expressa sucintamente pelo título do editorial: "Outro mito come poeira" [no original, "Another myth bites the dust", alusão a um sucesso do grupo de *rock Queen*].<sup>70</sup>

### O FUTURO À LUZ DO PASSADO

Nesse mesmo momento, contudo, em que estava redefinindo o discurso nacional sobre raça, o movimento negro dos anos oitenta sofria visível retração, perdendo influência e peso políticos. Tal como a orientação fascista da Frente Negra havia antagonizado seus partidários iniciais nos anos trinta, a militância marxista do Movimento Negro Unificado teve um efeito alienante similar nos anos oitenta. Um dos fundadores do Movimento descreveu em 1984 como o movimento "foi se reduzindo ideologicamente, caracterizando-se como movimento de esquerda (...). Depois de um ano, perdeu militantes e força."<sup>71</sup> Quando o MNU perdeu importância, nenhuma organização comparável apareceu para substituí-lo e, em 1988, a revista *IstoÉ* observava que o movimento negro como um todo estava num estado de "dramática pulverização (...). Dez anos depois do *boom* dos movimentos negros, boa parte da euforia inicial já se esfumou."<sup>72</sup>

A origem desse declínio pode ser atribuída, em parte, às pressões, tanto políticas quanto econômicas, que minavam todos os movimentos populares no Brasil por volta da metade dos anos oitenta.<sup>73</sup> Entretanto, um exame comparativo dos exemplos de mobilização negra sumarizados neste artigo indica alguns fatores adicionais específicos à história dos mo-

vimentos negros no Brasil. Em todos os quatro casos, militantes de classe média tiveram enormes dificuldades em estabelecer uma ponte entre si mesmos e os negros pobres e de classe trabalhadora a quem buscavam organizar. Essa divergência entre interesses e aspirações de classe média e de classe baixa contribuiu diretamente para o desaparecimento da Frente Negra e foi um dos maiores obstáculos enfrentados pelo movimento negro dos anos oitenta.

A aliança entre escravos e abolicionistas de classe média, tanto negros quanto brancos, na década de 1880, parece constituir, à primeira vista, uma exceção a essa regra geral. Mas os abolicionistas de classe média foram mais importantes, não tanto por fornecerem liderança à população escrava, mas por criarem um clima de opinião pública oposto à escravidão e por oferecerem proteção a escravos fugidos na capital, em Santos e em outras áreas urbanas. A verdadeira liderança dessa fuga em massa coube aos próprios escravos ou aos "caifazes" negros e brancos, cuja origem era predominantemente de classe trabalhadora.<sup>74</sup> Uma vez ocorrida a abolição, o movimento abolicionista logo se desfez e a classe média negra voltou-se ou para a busca da mobilidade ascendente através do embranquecimento cultural e biológico ou, não conseguindo isso, para um mundo estritamente circunscrito de clubes e festas que excluía os libertos e os membros do proletariado negro. Só depois da década de 1930, quase 50 anos após a abolição, é que seus membros se aventurariam novamente a desempenhar o papel de líderes das massas negras.<sup>75</sup>

Assim, no Brasil como nos Estados Unidos e outras sociedades multirraciais, as divisões de classe no interior da população negra têm colocado um obstáculo importante à mobilização política segundo uma linha racial. Essas divisões podem ocasionalmente ser superadas, contudo, por condições de opressão racial e/ou política suficientemente poderosas para forçar as elites e as massas negras a uma aliança,



mesmo que apenas temporária. Nossos quatro casos indicam que as experiências de mobilização negra que tiveram maior impacto social e político foram aquelas que se desenvolveram sob regimes excludentes e antidemocráticos – e em resposta a formas altamente visíveis de injustiça racial.

O primeiro de tais exemplos, tanto cronologicamente quanto em termos de suas ramificações sociais e políticas, foi a luta contra a escravidão, a mais extrema das formas de opressão racial na história brasileira. Apesar da atitude simpática da monarquia, o abolicionismo foi forçado a se radicalizar e empurrado para fora do sistema político formal pela drástica redução do sufrágio votada pelo parlamento em 1881. O resultado foi um movimento popular com base nas massas que obteve sucesso em destruir a instituição em que a sociedade e a economia brasileiras se haviam baseado por mais de 300 anos. Tal movimento ameaçava profundamente os fazendeiros, que reagiram tirando o apoio da monarquia e substituindo-a por uma Primeira República oligárquica e descentralizada.

Os dois exemplos seguintes de mobilização negra, a Frente Negra e as organizações culturais da Segunda República, tiveram impacto político desprezível. Também ocorreram em períodos de *abertura* política e de esforços do populismo varguista no sentido de integrar os negros, como parte do proletariado urbano, aos sindicatos dominados pelo Estado e, durante a Segunda República, aos partidos políticos de base sindical. A mobilização racial poderia não ter ocorrido nos anos trinta não fossem a memória recente e a herança concreta de exclusão racial da Primeira República, assim como a permanente hostilidade dos grandes partidos à participação negra. Nos anos quarenta e cinquenta, a integração da população negra à força de trabalho industrial e a criação de novos partidos populistas que buscavam ativamente o apoio negro afastaram a necessidade de um movimento político racialmente definido. Como resultado, a Segunda

República não produziu nenhum movimento político negro comparável aos das décadas de 1880, 1930 ou 1980.

Isso nos traz ao movimento dos anos setenta e oitenta, que teve um impacto na política de Estado e na ideologia racial nacional que só perde para o do abolicionismo na década de 1880. Esse movimento recente surgiu em condições de exclusão política e autoritarismo marcados e formou parte de um protesto mais amplo, abrangendo toda a sociedade, contra a ditadura militar. Respondia especificamente, contudo, à visível exclusão dos negros dos empregos não-manuais e de classe média. Obtendo sucesso onde haviam fracassado os movimentos negros das décadas de trinta, quarenta e cinquenta, o MNU e suas organizações irmãs empurraram as questões da discriminação e das desigualdades raciais para a agenda política nacional e provocaram um amplo debate na sociedade sobre o modo como enfrentá-las. Diversos governos estaduais, e em menor grau o governo federal, comprometeram-se formalmente a combater a desigualdade racial, tendo o estado de São Paulo adotado medidas concretas com esse objetivo.

Concluímos, portanto, que foram os regimes excludentes que tenderam a provocar os exemplos mais efetivos de mobilização política negra.<sup>76</sup> Os regimes incluídos, em contraste, que procuraram ativamente integrar os afro-brasileiros a suas instituições, reduziram em muito o impulso para a mobilização segundo linhas raciais. Como o Brasil fez a transição da ditadura militar para a democracia eleitoral nos anos oitenta, essa tendência afirmou-se também na Terceira República, enfraquecendo perceptivelmente, e talvez levando ao desaparecimento, o ciclo mais recente de protesto afro-brasileiro.<sup>77</sup>

Como indicam os momentos históricos cobertos por este artigo, contudo, o fim de uma onda de protesto negro sempre se fez seguir, mesmo que depois de um lapso de tempo, do início de outra. E, embora nossa análise indique que os regimes incluídos tendem a gerar

menor mobilização racial, é importante reconhecer que os eventos da década de oitenta alteraram profundamente o discurso nacional sobre raça, tornando-a um tema abertamente político de uma forma nunca antes vista na

história brasileira. Se a raça surgirá como um foco de renovadas lutas nos anos noventa, é algo a conferir; mas pode-se duvidar de que se tenha atingido "o fim da história" no que se refere ao protesto político negro no Brasil.

## NOTAS

1. Para um exame dessa relação, ver FREYRE, Gilberto. A escravidão, a monarquia e o Brasil moderno. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 1(1):39-48, 1956; LAMOUNIER, Bolívar. Raça e classe na política brasileira. *Cadernos Brasileiros*, (47):39-50, 1968; SOUZA, Amaury de. Raça e política no Brasil moderno. *Revista de Administração de Empresas*, 11(4):61-70, 1971; FONTAINE, Pierre-Michel. Research in the political economy of Afro-Latin America. *Latin American Research Review*, 15(1):111-41, 1980; ANDREWS, George Reid. Race and state in colonial Brazil. *Latin American Research Review*, 19(3):203-16, 1984; FONTAINE, Pierre-Michel (org.). *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles, 1985; SOARES, Glaucio Ary Dillon e SILVA, Nelson do Valle. Urbanization, race, and class in Brazilian politics. *Latin American Research Review*, 22(2):155-76, 1987; Sobre relações raciais no Brasil de maneira mais geral, ver: PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact in Bahia*. Chicago, 1942; BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. 3ª ed. São Paulo, 1971; FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ª ed. São Paulo, 1978, 2 vols., e *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, 1972; DEGLER, Carl. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. New York, 1971; MOURA, Clóvis. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro, 1977, e *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, 1988; HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, 1979; ANDREWS, George Reid. *Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, 1991.

2. SANTOS, Hélio. O presidente negro. *Veja*. São Paulo, 31 de outubro de 1984, p. 138.

3. Sobre o conceito de democracia racial, ver: AZEVEDO, Thales de. *Democracia racial*. Petrópolis, 1975; COSTA, Emília Viotti da. The myth of racial democracy: a legacy of the Empire. In: *The Brazilian empire: myths and histories*. Chicago, 1985, p. 234-46; e FERNANDES, Florestan, O mito da 'democracia racial'. In: *Integração do negro...*, op. cit., vol. 2, p. 249-68.

4. Sobre a organização política dos negros em São Paulo, MITCHELL, Michael. Racial consciousness and the political attitudes and behavior of blacks in São Paulo, Brazil. Tese de doutorado não-publicada. Universidade de Indiana, 1979; MOURA, Clóvis. Organizações negras. In: SINGER, Paul e BRANT, Vinicius Caldeira (orgs.). *São Paulo: o povo em movimento*. São Paulo, 1980, p. 143-75.

5. Ver, por exemplo, GRAHAM, Richard. *Patronage and politics in nineteenth century Brazil*. Stanford, 1990; FRENCH, John D. Industrial workers and the origins of populist politics in the ABC region of Greater São Paulo, Brazil, 1900-1950. Tese de doutorado não-publicada. Universidade de Yale, 1985; e ALVES, Maria Helena Moreira. *State and opposition in military Brazil*. Austin, 1985. Este artigo fornece, assim, apoio adicional à observação de Michael Mitchell de que "os estilos da atividade política negra serão determinados pelo ambiente político prevalecente": MITCHELL, Michael. Blacks and the 'abertura democrática'. In: FONTAINE, Pierre-Michel. *Race, class and power*, op. cit., p. 96.

6. Sobre a dinâmica política do Império, ver BARMAN, Roderick J. *Brazil: the forging of a nation, 1798-1852*. Stanford, 1988; GRAHAM, Richard. *Patronage and politics*, op. cit.; CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro, 1980, e *Teatro de sombras: a política imperial*. São Paulo, 1988; e BETHELL, Leslie e CARVALHO, José Murilo de. 1822-1850, GRAHAM, Richard. 1850-1870, e COSTA, Emília Viotti da. 1870-1889, todos esses três textos in BETHELL, Leslie. (org.). *Brazil Empire and Republic, 1822-1930*. Cambridge e New York, 1989.

7. BETHELL, Leslie. *The abolition of the Brazilian slave trade*. Cambridge e New York, 1970, p. 327-59.

8. Os termos da lei, assim como a história da abolição de maneira mais geral, estão em CONRAD, Robert. *The destruction of Brazilian slavery, 1850-1888*. Berkeley, 1972; TOPLIN, Robert Brent. *The abolition of slavery in Brazil*. New York, 1971; COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 2ª ed. São Paulo, 1982, e *A abolição*. São Paulo, 1982.

9. As escravas nascidas antes de 28 de setembro de 1871 ainda estariam em idade de procriar no início da década de 1910. Pela lei de 1871, seus filhos não ganhavam plena liberdade até atingirem a maioridade, no final da década de 1920 – época em que suas mães teriam quase 60 anos e ainda seriam escravas.

10. A reforma e seus efeitos são examinados em GRAHAM, Richard. *Patronage and politics*, op. cit., p. 182-206.

11. Ver trabalhos citados na nota 8.

12. Sobre escravos apelando à Justiça imperial durante esse período, ver AZEVEDO, Maria Célia Marinho. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. São Paulo, 1987, p. 180-99; MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e escravidão: trabalho, luta, resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo, 1987, p. 114-23; QUEIROZ, Suely Robles de. *Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Rio de Janeiro, 1977, p. 144-62; CHALHOUN, Sidney. Slaves, freed men, and the politics of freedom in Brazil: the experience of blacks in the city of Rio. Comunicação não-publicada apresentada à Conferência sobre o Significado da Liberdade. Greensburg, Pensilvânia, agosto de 1988.

13. A descrição que o abolicionista Rui Barbosa faz das fugas de escravos das *plantations* lembra as táticas e o tom moral do movimento dos direitos civis dos Estados Unidos na década de 1960: “o não-querer dos cativos, esse êxodo glorioso da escravaria paulista, solene, bíblico, divino como os mais belos episódios dos livros sagrados (...)”. Cit. in AZEVEDO, Maria Célia Marinho. *Onda negra...*, op. cit., p. 213, n. 52.

14. *Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Presidente da Província de São Paulo pela Comissão Central da Estatística*. São Paulo, 1888, p. 245.

15. DENIS, Pierre. *Brazil*. London, 1911, p. 183.

16. *Rebate*, 3 de junho de 1898, p. 1.

17. COSTA, Emília Viotti da. *Abolição...*, op. cit., p. 94.

18. MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1921)*. Campinas, 1988, p. 86; Liberdade, um compromisso assumido pelo ‘Diário Popular’. *Diário Popular*. 12 de maio de 1988, p. 5; Dia a dia. *O Estado de São Paulo*, 13 de maio de 1988, p. 1. O presidente José Sarney fez eco a tais julgamentos durante as comemorações do centenário da abolição, quando a descreveu como “a maior campanha cívica que já se fez neste país”. Maestro acusa a bossa nova de racista. *Folha de S. Paulo*, 12 de maio de 1988, p. 14.

19. Ver, por exemplo, TOPLIN, Robert Brent. *The Abolition...*, op. cit., p. 239-45.

20. HAHNER, June. *Poverty and politics: the urban poor in Brazil, 1870-1920*. Albuquerque, 1986, p. 71-2. Para relatos alarmistas na imprensa de São Paulo sobre a Guarda Negra, ver: Santos 13. *A Província de São Paulo*, 15 de janeiro de 1889; Guarda Negra. *A Província de São Paulo*. 13 de janeiro de 1889; Contra a Guarda Negra. *A Província de São Paulo*, 30 de janeiro de 1889; Os defensores da rainha. *A Província de São Paulo*, 25 de abril de 1889; Loucos ou ineptos. *A Província de São Paulo*, 9 de maio de 1889; Cartas do Rio. *Diário Popular*, 13 de maio de 1889; Cartas do interior. *Diário Popular*, 22 de maio de 1889.

21. CONRAD, Robert. *The destruction...*, op. cit., p. 94-5.

22. Cit. in STEIN, Stanley J. *Vassouras: a Brazilian coffee county, 1850-1900*. 2ª ed. Princeton, 1985, p. 275. Ver também GRAHAM, Richard. Landowners and the overthrow of the Empire. *Luso-Brazilian Review*. 7(2):44-56, 1970; CARVALHO, José Murilo de. *Teatro de sombras...*, op. cit., p. 78-9.

23. CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, 1987, p. 29-31; FREYRE, Gilberto. *Order and Progress: Brazil from monarchy to republic*. New York, 1970, p. 8-9 e 171; CHALHOUB, Sidney. *Slaves, freedmen...*, *op. cit.* Ainda na década de 1930 a imprensa negra de São Paulo trazia notícias de clubes e organizações sociais monarquistas, como, por exemplo: Gentileza. *Progresso*, 24 de fevereiro de 1929, p. 2; D. Pedro Henrique. *Progresso*, 28 de setembro de 1930, p. 1. Quando a escola de samba Vai-Vai, hoje uma das mais importantes de São Paulo, foi organizada em 1930, optou por colocar uma coroa no centro da sua bandeira como homenagem à monarquia. Ver: Símbolos do samba, sem origem exata. *Folha de S. Paulo*, 20 de janeiro de 1985, p. 24. Arlindo Veiga dos Santos, o fundador da Frente Negra Brasileira, que este artigo examina mais adiante, foi um ardente monarquista que nos anos sessenta ainda editava um jornal bimestral intitulado *Monarquia*.
24. DRESCHER, Seymour. Brazilian abolition in comparative perspective. *Hispanic American Historical Review*, 68(3):460, 1988.
25. Cit. in CARVALHO, José Murilo de. *Teatro de sombras...*, *op. cit.*, p. 21.
26. DENIS, Pierre. *Brazil...*, *op. cit.*, p. 21-2. Ver também a descrição que Joseph Love faz da República como um altamente efetivo "arranjo para apoio mútuo de elites beneficiárias em todos os níveis de governo (...). De 1889 a 1930, a competição interpartidária era quase insignificante e geralmente inexistente." LOVE, Joseph L. *São Paulo in the Brazilian federation, 1889-1937*. Stanford, 1980, xv e p. 139. Ver também FAUSTO, Boris. *Society and politics*. In: BETHELL, Leslie. *Brazil...*, *op. cit.*, p. 265-79. Sobre os níveis extremamente baixos de comparecimento às urnas na República, geralmente entre 1% e 3% da população, ver LOVE, Joseph L. *Political participation in Brazil, 1881-1969*. *Luso-Brazilian Review*, 7(22):3-24, 1970; CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados...*, *op. cit.*, p. 66-90.
27. Sobre os levantes rurais, ver CUNHA, Euclides da. *Rebellion in the backlands*. Chicago, 1944; LEVINE, Robert M. 'Mud-Hut Jerusalem': Canudos revisited. *Hispanic American Historical Review*, 68(3): 525-72, 1988; DIACON, Todd Alan. *Capitalists and fanatics: Brazil's Contestado rebellion, 1912-1916*. Tese de doutorado não-publicada. Universidade de Wisconsin, 1987. Sobre a Revolta da Vacina, de 1904, no Rio de Janeiro, ver: CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados...*, *op. cit.*, p. 91-139; NEEDELL, Jeffrey D. The Revolta contra Vacina of 1904: the revolt against 'modernization' in 'Belle Epoque' Rio de Janeiro. *Hispanic American Historical Review*, 67(2): 223-70, 1987; MEADE, Teresa. 'Civilizing Rio de Janeiro': the public health campaign and the Rio of 1904. *Journal of Social History*, 20(2):301-22, 1986; Sobre a Revolta da Chibata, de 1910, na qual marinheiros negros no Rio de Janeiro rebelaram-se para protestar contra os castigos brutais da parte dos oficiais brancos, ver: BOMILCAR, Álvaro. *O preconceito de raça no Brasil*. Rio de Janeiro, 1916; FREYRE, Gilberto. *Order and Progress...*, *op. cit.*, p. 400-2; HAHNER, June. *Poverty and politics...*, *op. cit.*, p. 171-2.
28. Sobre o movimento operário durante esse período, ver FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social (1890-1920)*. São Paulo, 1977; MARAM, Sheldon Leslie. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário no Brasil, 1889-1930*. Rio de Janeiro, 1979; e PINHEIRO, Paulo Sérgio e HALL, Michael M. (orgs.). *O movimento operário*. In: *A classe operária no Brasil, 1889-1930: documentos*. São Paulo, 1979, vol. 1.
29. Sobre a Revolução de 1930, ver: FAUSTO, Boris. *A revolução de 1930*. São Paulo, 1970; e BARETTA, Sílvio Duncan e MARKOFF, John. The limits of the Brazilian Revolution of 1930. *Review*, 9(3):413-52, 1986.
30. Sobre a campanha para europeizar e branquear o Brasil durante a República, ver: NEEDELL, Jeffrey D. *A tropical Belle Epoque: elite, culture and society in turn-of-the-century Rio de Janeiro*. Cambridge e New York, 1987; SKIDMORE, Thomas. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. New York, 1974. [VIANNA, F. J. Oliveira.] Evolução da raça. In: DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. *Recenseamento do Brasil realizado em 1 de setembro de 1920*. Rio de Janeiro, 1922, vol. 1, p. 312-44 (balanço altamente positivo, em 1920, do desenvolvimento da campanha).
31. Sobre a posição econômica dos trabalhadores negros nesse período, ver ANDREWS, George Reid. *Black and white workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928*. *Hispanic American Historical Review*, 68(3): 491-524, 1988; e ADAMO, Sam C. *The broken promise: race, health, and justice in Rio de Janeiro, 1890-1940*. Tese de doutorado não-publicada. Universidade do Novo México, 1983.

32. ANDREWS, George Reid. Black and white workers..., *op. cit.*, p. 497-502. A situação era diferente no Rio de Janeiro, onde o menor tamanho da população imigrante e o maior número de não-brancos tornariam possíveis que afro-brasileiros assumissem papéis de liderança no movimento operário local. Ver HAHNER, June. *Poverty and politics...*, *op. cit.*, p. 98-102, 282-3; FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano...*, *op. cit.*, p. 55; HARDMAN, Francisco Foot. Trabalhadores e negros no Brasil. *Folha de S.Paulo*, 16 de maio de 1982.
33. Sobre a imprensa negra, ver FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista, 1915-1963*. São Paulo, 1986; *Imprensa negra*. São Paulo, 1984.
34. A esmola. *O Clarim da Alvorada*, 15 de novembro de 1925; O negro deve ser político?. *O Clarim da Alvorada*, 27 de outubro de 1929.
35. A história definitiva da Frente Negra está por ser escrita. Para relatos de suas atividades, ver FERNANDES, Florestan. *Integração do negro...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 29-87; MOURA, Clóvis. Organizações negras..., *op. cit.*, p. 154-7; MITCHELL, Michael. Racial consciousness..., *op. cit.*, p. 131-9; FERRARA, Miriam N. *Imprensa negra*, *op. cit.*, p. 62-77.
36. Movimento de arregimentação da raça negra no Brasil. *Diário de São Paulo*, 17 de setembro de 1931, p. 5; Depoimentos. *Cadernos Brasileiros*, nº 47 (1968), p. 21.
37. Frente única. *Progresso*, 15 de novembro de 1931, p. 3.
38. FERNANDES, Florestan. *Integração do negro...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 19; PUC-SÃO PAULO. Frente Negra Brasileira. Trabalho de pesquisa não-publicado. São Paulo, 1985, Anexo 3 (sem número de página); Movimento de arregimentação..., *op. cit.*, *Diário de São Paulo*, p. 5.
39. Apesar da retórica do governo provisório a respeito de ampliar a participação política, o número de eleitores como percentagem da população total na verdade declinou, entre as eleições de 1930 (sob a República) e de 1934, de 5,7% da população adulta para 5,5%. LOVE, Joseph L. Political participation..., *op. cit.*, p. 16.
40. A história política desse período é apresentada em LEVINE, Robert M. *The Vargas regime: the crucial years, 1934-1938*. New York, 1970.
41. O fundador da Frente, Arlindo Veiga dos Santos, atuou em diversas organizações protofascistas em São Paulo, anteriores ao estabelecimento do integralismo. Ver: TRINDADE, Héliqio. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*, 2ª ed. São Paulo, 1979, p. 114, n. 72, 118, n. 85.
42. Citações de: Apelo à economia. *A Voz da Raça*, 28 de outubro de 1933, p. 1; A afirmação da raça. *A Voz da Raça*, 10 de junho de 1933, p. 1. Como Fernandes observa corretamente, o jornal da Frente, *A Voz da Raça*, oferece "farto material" em termos dessa linha. Ver FERNANDES, Florestan. *Integração do negro...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 49, n. 40.
43. Ver: A afirmação da raça; e Apreciando. *A Voz da Raça*, outubro de 1936, p. 1; para ensaios de Pedro Paulo Barbosa, ver: Apreciando; e O perigo vermelho. *A Voz da Raça*, novembro de 1936, p. 1.
44. Sobre o nativismo da classe média e seu apoio ao fascismo nos anos vinte e trinta, ver: TOPIK, Steven. Middle-class nationalism, 1889-1930. *Social Science Quarterly*, 59(1):93-103, 1978; TRINDADE, Héliqio. *Integralismo...*, *op. cit.*, p. 130-49.
45. Todos os membros da liderança da Frente cujas profissões se pôde determinar eram profissionais liberais ou trabalhadores de escritório. Isso inclui Arlindo Veiga dos Santos (secretário), Raul Joviano Amaral (contador), Antônio Martins dos Santos (engenheiro), Francisco Lucrécio (dentista) e outros.
46. Sobre as dificuldades da organização em manter o apoio tanto da classe média quanto da classe operária, ver: Por acaso. *A Voz da Raça*, 31 de agosto de 1935, p. 4; Alvorada da Frente Negra, *A Voz da Raça*, julho de 1936, p. 2.

47. Sobre esses rachas no movimento, ver: MITCHELL, Michael. Racial consciousness..., *op. cit.*, p. 135-7. Sobre o Partido Socialista, ver: É o cúmulo. *A Voz da Raça*, 20 de janeiro de 1934; sobre o ataque ao jornal *Chibata*, adversário da Frente, ver: Foi empastelado o jornal 'Chibata'. *Diário Nacional*, 20 de março de 1932, p. 8; O empastelamento d'A Chibata'. *Diário Nacional*, 22 de março de 1932.
48. O negro em face da situação atual. *A Voz da Raça*, novembro de 1937, p. 1.
49. FERNANDES, Florestan. *Integração do negro...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 88-115.
50. Ver, por exemplo: Advertência. *Senzala*, janeiro de 1946, p. 14 e 28; Problemas e aspirações. *Diário Trabalhista*, 12 de julho de 1946, p. 4; Nem tudo que reluz é ouro. *Ahorada*, abril de 1946, p. 4.
51. O sistema de relações trabalhistas de Vargas é examinado em ERICKSON, Kenneth Paul. *The Brazilian corporative state and working-class politics*. Berkeley, 1977. Sobre como esse sistema funcionou na prática em São Paulo, ver FRENCH, John D. *Industrial workers...*, *op. cit.*.
52. À altura de 1950, os afro-brasileiros compreendiam 11,3% da força do trabalho industrial de São Paulo, número praticamente idêntico à sua representação de 11,2% na população como um todo. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). *Censo demográfico: Estado de São Paulo, 1950*. Rio de Janeiro, 1954, p. 30.
53. O PSP, por exemplo, mantinha laços estreitos com o jornal *O Novo Horizonte*; ver: Mensagem aos negros (setembro de 1954, p. 5) e numerosos outros artigos nos números anteriores às eleições de 1954. O Partido Socialista Brasileiro, de menor porte, tinha relação semelhante com *Mundo Novo*. Sobre o apoio negro a Getúlio Vargas e ao PTB durante esse período, ver: SOUZA, Amaury de. *Raça e política...*, *op. cit.*
54. Sobre as atividades da associação, ver seu jornal mensal, *O Mutirão*, que começou a ser publicado no 70º aniversário da abolição, em maio de 1958. Ver também: MOURA, Clóvis. *Organizações negras...*, *op. cit.*, p. 157-9; e ainda: Embora perto (e às vezes junto), o negro está muito longe do branco. *Última Hora*, 17 de outubro de 1973.
55. KURIAN, George Thomas. *The new book of world rankings*. New York, 1984, p. 199.
56. KECK, Margaret. The new unionism the Brazilian transition. In: STEPAN, Alfred (org.). *Democratizing Brazil: problems of transition and consolidation*. New York, 1987, tabela 3, p. 270. Sobre o achatamento salarial dos anos setenta, ver também: WOOD, Charles H. e CARVALHO, José Alberto Magno de. *The demography of inequality in Brazil*. Cambridge e New York, 1988, p. 104-24.
57. Essas descobertas são apresentadas por OLIVEIRA, Francisca Lafde de et al. Aspectos da situação sócio-econômica de brancos e negros no Brasil. Relatório interno do IBGE, 1981; HASENBALG, Carlos. 1976 - As desigualdades revisitadas, e SILVA, Nelson do Valle. Cor e o processo de realização sócio-econômica, ambos in *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos, Ciências Sociais Hoje*, vol. 2 (1983), também publicados em inglês in FONTAINE, Pierre-Michel. *Race, class and power...*, *op. cit.*; OLIVEIRA, Lucia Helena Garcia de et al., *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro, 1985. Para estudos que extraem conclusões semelhantes dos censos de 1960 e 1980, ver SILVA, Nelson do Valle. Black-white income differentials: Brazil, 1960. Tese de doutorado não-publicada. Universidade de Michigan, 1978; e LOWELL, Peggy A. Racial inequality and the Brazilian labor market. Tese de doutorado não-publicada. Universidade da Flórida, 1989. O contingente de afro-brasileiros com diplomas de segundo grau e universitários em São Paulo aumentou substancialmente entre 1950 e 1980, de 3.898 para 101.148. Em 1950, apenas 0,3% dos afro-brasileiros de São Paulo tinha diploma de segundo grau e 0,03%, universitário; em 1980, 1,5% da população negra do Estado tinha diploma de segundo grau e outro 0,7% completara um ou mais anos de estudos universitários. Entre a população branca em 1980, 5,4% tinham diploma de segundo grau e outros 5,1% haviam completado um ou mais anos de estudos universitários. Ver: IBGE. *Censo demográfico: São Paulo, 1950*, tabela 20, p. 24; IBGE. *Censo demográfico - dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade - São Paulo, 1980*. Rio de Janeiro, 1982, tabela 1.5, p. 12-13.
58. SANTOS, Joel Rufino dos. O movimento negro e a crise brasileira (manuscrito inédito), 1985; MITCHELL, MICHAEL. Blacks and the 'abertura democrática'. Sobre o Movimento Negro Unificado em particular,

ver: GONZALEZ, Lélia. The Unified Black Movement: a new stage in black political mobilization. In: FONTAINE, Pierre-Michel. *Race, class and power...*, op. cit., p. 120-34; Negro: a luta continua. *Cadernos do CEAS*, nº 72, março-abril de 1981, p. 18-28; MNU (Movimento Negro Unificado). *Programa de ação*. Campinas, 1984.

Para exemplos da literatura e das análises produzidas por ativistas e intelectuais ligados ao movimento negro, ver: NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, 1978, e *Quilombismo*. Petrópolis, 1980; MOURA, Clóvis. *O negro... e Sociologia do negro...*, op. cit.; SANTOS, Joel Rufino dos. *O que é racismo*. São Paulo, 1980; CARNEIRO, Sueli e SANTOS, Thereza. *Mulher negra*. São Paulo, 1985; Quilombohoje, *Reflexões*. São Paulo, 1985; COLINA, Paulo (org.). *Axé - Antologia contemporânea da poesia negra brasileira*. São Paulo, 1982; e o anuário literário *Cadernos Negros*. São Paulo, 1978.

59. Para um exame dos problemas experimentados pelos militantes de classe média ao lidar com negros pobres e da classe trabalhadora, ver: Avaliando nosso movimento. In: GRUPO NEGRO DA PUC. *Boletim 3 - A luta continua*. São Paulo, 1984, p. 16-26. Para dados de um levantamento sobre as atitudes dos eleitores negros, por educação e nível de renda, em relação ao movimento negro, ver VALENTE, Ana Lúcia E. F. *Política e relações raciais: os negros e as eleições paulistas de 1982*. São Paulo, 1986, p. 125-43.

60. Duas estimativas distintas indicam que havia de 200 a 250 organizações desse tipo no Brasil em 1984. SANTOS, Joel Rufino dos. O movimento negro..., op. cit., p. 1; MENDES, Cândido. O quilombo urbano pede passagem. *Folha de S. Paulo*, 6 de agosto de 1984, p. 3. Um estudo realizado em 1986 e 1987 descobriu 343 organizações desse tipo em todo o Brasil: 138 em São Paulo, 76 no Rio de Janeiro, 33 em Minas Gerais, 27 na Bahia e o restante espalhado pelo país. DAMASCENO, Caetana et al. Catálogo de entidades de movimento negro no Brasil. *Comunicações Iser*, nº 29, 1988.

61. PEREIRA, João Baptista Borges. Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo. *Ciência e Cultura*, 34(10):1.286-94, 1982, e: Parâmetros ideológicos do projeto político de negros em São Paulo. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*, (24):53-61, 1982; VALENTE, Ana Lúcia E. F. *Política e relações raciais...*, op. cit.

62. *Diário Oficial. Estado de São Paulo*, 12 de maio de 1984.

63. Acontecimentos semelhantes tiveram lugar no Rio de Janeiro, onde o governador Leonel Brizola, que na campanha apresentara como plataforma o "socialismo moreno", nomeou três afro-brasileiros para o seu secretariado (os secretários do Trabalho e Habitação, Polícia Militar e Bem-Estar Social - todas áreas de particular interesse para seu eleitorado afro-brasileiro) e tomou uma série de iniciativas destinadas a beneficiar a população pobre do estado, em grande parte negra. Sobre o apoio afro-brasileiro a Brizola e seu partido, o PDT, ver: SOARES, Gláucio A. D. e SILVA, Nelson do Valle. *Urbanization, race, and class...*, op. cit.

64. Ver, por exemplo, as críticas relatadas em: Conselho busca adesões e apoio. *Diário do Grande ABC*. Caderno C, 24 de novembro de 1985.

65. Sobre as atividades do conselho e de outras agências negras, ver *Jornal do Conselho da Comunidade Negra*.

66. SECRETARIA DE RELAÇÕES DO TRABALHO. Entrevistas, grupo de orientação e interferência em situações de discriminação racial no trabalho. Maio-junho de 1988; *Salve o 13 de Maio?* São Paulo, 1988.

67. COMISSÃO DOS RELIGIOSOS, SEMINARISTAS E PADRES NEGROS - Rio de Janeiro. *Ouvi o clamor deste povo... negro!* Petrópolis, 1988.

68. Vêm af cem anos de ebulição. *A Gazeta*, 13 de maio de 1988, p. 13.

69. Cem anos, sem quase nada. *IstoÉ*, 20 de abril de 1988, p. 30; Na segunda classe. *Veja*, 11 de maio de 1988, p. 22.

70. Another myth bites the dust. *The Brazilians*, maio-junho de 1988, p. 2. Ver também: Cem anos depois. *Folha de S. Paulo*, 13 de maio de 1988, p. 2; Cem anos de solidão. *Jornal do Brasil*, Caderno B, 8 de maio de 1988; Brasil: os negros, hoje. *Manchete*, 21 de maio de 1988, p. 4-9.

71. Movimento negro avalia sua importância. *Folha de São Paulo*, 15 de abril de 1984; ver também: *Avaliando nosso movimento*, p. 16. Mesmo um observador simpático descreve a orientação ideológica do MNU como "notoriamente rígida". SANTOS, Joel Rufino dos. IPCN e Cacique de Ramos: dois exemplos de movimento negro na cidade do Rio de Janeiro. *Comunicações do Iser*, 7(28):6, 1988.
72. No rastro de Zumbi. *IstoÉ*, 20 de abril de 1988, p. 42.
73. O país muda e os movimentos sociais perdem muitos adeptos. *Folha de S. Paulo*, 23 de setembro de 1984; MAINWARING, Scott. Grassroots popular movements and the struggle for democracy: Nova Iguaçu. In: STEPAN, Alfred. *Democratizing Brazil...*, op. cit., p. 168-204.
74. FONTES, Alice Aguiar de Barros. A prática abolicionista em São Paulo: os caifazes, 1882-1888. Tese de mestrado não-publicada. Universidade de São Paulo, 1976.
75. Sobre a "burguesia negra" de São Paulo no início deste século, ver: ANDREWS, George Reid. *Blacks and whites...*, op. cit., p. 129-43.
76. Essa generalização aplica-se ao Sul dos Estados Unidos e igualmente à África do Sul, onde uma combinação de injustiça racial altamente visível, sob a forma de segregação, com regimes políticos excludentes acabou produzindo mobilizações raciais de massa em oposição ao *status quo*.
77. Embora, para tomar de empréstimo uma caracterização do caso de certa forma análogo do feminismo brasileiro, "dispersão, em vez de desaparecimento, seria um modo mais preciso de descrever o estado desse movimento no final dos 80". ALVAREZ, Sonia E. *Engendering democracy in Brazil: women's movements in transition politics*. Princeton, 1990, p. 228. Numerosas organizações continuaram existindo (ver nota 60) e algumas estavam sendo criadas, como o SOS Racismo no Rio de Janeiro.

## SUMMARY

### Black political protest in São Paulo – 1888-1988

This essay compares four historical moments of black political mobilization in the state of São Paulo: the struggle for the final abolition of slavery in the 1880s; the rise and fall of the Frente Negra Brasileira in the 1930s; the black organizations of the Second Republic; and the most recent wave of black protest, from the mid-1970s through 1988. In each case, the essay examines the form of organization through which black protest took place, and the relationship between those organizational strategies and the character of the political regime in power at the national level.

The essay concludes that the Afro-Brazilian movements which have had the greatest political impacts

have been those which developed under exclusionary regimes: the late monarchy, and the military dictatorship of 1964-1985. Inclusionary regimes, such as the provisional government of 1930-1937, and the Second and Third Republics (1946-1964, 1985- ...), afforded Afro-Brazilians greater freedom and opportunity to organize. But by admitting black people to populist and labor-based organizations, they simultaneously reduced the impulse toward mobilization along racial lines. Thus periods of political openness tend to be periods in which Afro-Brazilian movements have been relatively less effective in winning public support and achieving their programmatic goals.

## RÉSUMÉ

### Les manifestations politiques noires à São Paulo: 1888-1988

Cet essai compare quatre moments historiques de la mobilisation politique noire dans l'état de São Paulo: le combat pour l'abolition finale de l'esclavage au cours des années 80 du siècle dernier; le soulève-

ment et la chute de la Frente Negra Brasileira, dans les années 30 de notre siècle; les organisations noires de la Deuxième République et, plus récemment, la vague de manifestations noires qui s'est étendue de la moitié



des années 70 jusqu'à 1988. Pour chacun de ces cas, l'essai étudie les formes d'organisation sous lesquelles se sont présentées les manifestations noires ainsi que les rapports entre ces stratégies organisationnelles et le caractère du régime politique en place au niveau national.

L'essai conclut que les mouvements afro-brésiliens dont l'impact politique a été le plus important sont ceux qui se sont développés sous les régimes d'exclusion: la fin de la monarchie et la dictature militaire de 1964-1985. Les régimes permettant l'inté-

gration, tels que le gouvernement provisoire de 1930-1937 ou la Seconde et la Troisième République (1946-1964, 1985- ... ), ont offert aux afro-brésiliens plus de liberté et de facilités d'organisations. Mais en admettant les noirs dans les organisations populistes et travaillistes, ils réduisaient d'autant l'élan qui les poussait à s'organiser selon des critères raciaux. C'est pourquoi c'est au cours des périodes d'ouverture politique que les mouvements afro-brésiliens tendent à avoir moins bien réussi à obtenir l'appui du public et à atteindre leurs objectifs politiques.

# Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento inter-racial\*

Nelson do Valle Silva\*\*

\* Texto apresentado ao grupo de trabalho Futuro da População Brasileira: Cor e Identificação, no XIV Encontro Anual da Anpocs, de 22 a 26 de outubro de 1990, em Caxambu (MG). Recebido para publicação em novembro de 1990.

\*\* Pesquisador titular do Laboratório Nacional de Computação Científica – LNCC-CNPq.

Em nosso trabalho “Distância social e casamento inter-racial no Brasil”,<sup>1</sup> foi proposto um esquema analítico que toma a seletividade marital como sendo determinada diretamente por três variáveis:

- a) a composição racial da população, isto é, as proporções de indivíduos nos diversos grupos de cor;
- b) as distâncias sociais separando esses grupos de cor; e
- c) as tendências endogâmicas nesses grupos.

A aplicação de um modelo log-linear com parâmetros expressivos dessas três variáveis a dados provenientes da amostra (de 1%) do Censo de 1980 – tendo-se construído uma tabela de seletividade marital relacionando a cor do marido e a cor da esposa em termos dos quatro principais grupos: branco, preto, pardo e amarelo – indicou a existência de padrões nítidos no casamento inter-racial no Brasil. Em primeiro lugar, o grupo preto parece ser

caracterizado por um alto nível de propensão endogâmica, o grupo pardo tem característica inversa – baixíssima endogamia intrínseca –, o grupo branco ocupa uma posição intermediária entre esses dois grupos, enquanto o grupo amarelo possui elevadíssima endogamia intrínseca, embora seja numericamente pouco significativo.

Por outro lado, no que diz respeito às distâncias sociais inter-raciais, contrariamente ao que sabemos das distâncias sócio-econômicas entre os grupos de cor, o grupo pardo ocupa uma posição realmente intermediária entre brancos e pretos. De fato, parece mesmo estar ligeiramente mais próximo do grupo branco do que do grupo preto. O padrão quase dicotômico observado nos estudos sócio-econômicos, isto é, brancos claramente diferenciados de pardos e pretos, que ocupam posições muito próximas entre si, claramente não se reproduz nos padrões de distâncias sociais implícitas nos padrões de casamento inter-racial no Brasil. Esses resultados sugerem que as distâncias sociais *não* são de natureza primariamente sócio-

econômica, seguindo provavelmente determinações de outra natureza.

Neste trabalho, tenta-se avançar na análise dos padrões de casamento entre os grupos de cor, fazendo-se uma avaliação da estabilidade temporal e das diferenças na seletividade marital a partir de uma extensão do modelo proposto no trabalho anterior.

O exame da literatura brasileira que trata diretamente da questão do casamento inter-racial indica que alguns temas aparecem com frequência. Um deles trata da diferenciação regional das relações raciais no Brasil e de sua relação com o processo de desenvolvimento econômico e social por que passou o país nos últimos cem anos. Hasenbalg assim coloca o problema:

*Ao analisar o regime escravista como um mecanismo de distribuição geográfica dos escravos e pessoas de cor livres pode-se verificar que, desde o fim do século XIX, esse grupo concentrou-se nos setores econômicos mais atrasados e em regiões com o menor dinamismo industrial (...) Nas regiões de maior dinamismo econômico, onde o grupo negro tinha de competir em desvantagem com imigrantes europeus, os ex-escravos e seus descendentes puderam obter consideráveis ganhos sócio-econômicos em poucas décadas. Em regiões como o Nordeste, onde a abolição resultou num processo menos drástico de reajustamento, os ex-escravos permaneceram socialmente imobilizados num contexto agrário em estagnação (...)[:] apesar da reduzida taxa de mobilidade social ascendente da população não-branca no período pós-abolicionista e apesar da persistência de agudas disparidades entre brancos e negros em todo o país, o desenvolvimento econômico (medido através dos processos de urbanização e industrialização) tende a criar graus relativamente menores, reduzindo parcialmente a desigualdade de oportunidades entre brancos e não-brancos.<sup>2</sup>*

Observe-se que os argumentos de Hasenbalg complexificam sobremaneira o quadro herdado da literatura clássica sobre relações raciais no Brasil, de Gilberto Freyre a Florestan Fernandes, na qual estão delineados dois Brasis – um subdesenvolvido, geograficamente localizado no Norte-Nordeste, onde os contatos raciais são mais estreitos e benignos; outro, industrializado e urbanizado, localizado no Sul-Sudeste, onde as relações raciais são mais conflituosas e problemáticas. Hasenbalg sustenta que o efeito do desenvolvimento econômico reduz as distâncias entre os grupos raciais – e aqui o autor parece concordar, em certa medida, com a tese do industrialismo de Fernandes. Assim, o quadro espacial das relações raciais no Brasil parece ser marcado – na medida da permanência das desigualdades regionais de desenvolvimento econômico – por uma certa *convergência entre regiões no sentido de um estreitamento das distâncias*, com concomitante *aumento da interação social* entre os grupos de cor.

Embora não seja, infelizmente, possível testar a hipótese da convergência devido à insuficiência de dados para o exame das tendências *intra-regionais*, poremos a teste duas idéias relacionadas com o problema industrialismo-diferenciação regional.

Em primeiro lugar, examinaremos as tendências históricas nas propensões endogâmicas dos grupos de cor. O resultado esperado, frente ao que foi dito anteriormente, é uma redução nos níveis das endogâmias intrínsecas, correspondendo ao suposto aumento da interação entre os grupos. Se essa for uma idéia plausível, então poderemos verificar em que medida as tradicionais diferenças nesses parâmetros entre regiões foram eliminadas, ou se, contrariamente, elas persistem de modo significativo.

Para testar essas idéias com nossa amostra de casais, será necessária a eliminação do grupo amarelo, por demais reduzido para permitir uma desagregação ao longo do tempo ou do espaço. Assim, a nossa tabela de seletividade

marital se reduzirá para as dimensões 3 x 3. Nesse caso particular, os modelos de quase simetria, endogamia diferenciada (quase independência) e cruzamentos são equivalentes, resultando nas mesmas frequências esperadas e, portanto, na mesma qualidade de ajustamento. No nosso caso, a aplicação desses modelos à tabela de seletividade marital reduzida a três categorias de linha e de coluna resulta numa estatística de ajustamento  $G^2 = 6,224$ , que, com 1 grau de liberdade, não é significativamente diferente de zero ao nível de 1%. Trata-se, como era esperado, de um ajustamento bastante bom.

Para se testar as tendências temporais nos padrões de casamento inter-racial, criou-se uma variável-coorte - recodificação por agrupamento da variável "idade do marido" - que, de mais velho a mais jovem, é composta dos seguintes nove grupos:

COORTE	IDADE	ANO DE NASCIMENTO
1	66 e +	1914 e -
2	56 a 65	1915 a 24
3	51 a 55	1925 a 29
4	46 a 50	1930 a 34
5	41 a 45	1935 a 39
6	36 a 40	1940 a 44
7	31 a 35	1945 a 49
8	26 a 30	1950 a 54
9	25 e -	1955 e após

O modelo analítico para análise das tendências temporais pode ser escrito em sua forma saturada, seguindo a nomenclatura adotada em nosso estudo anterior, da seguinte maneira.

$$v_{ijk} = u + u_i^M + u_j^E + u_k^T + u_{ik}^{MT} + u_{jk}^{ET} + u_{ij}^{ME} + u_{ijk}^{MET} \quad (1)$$

onde  $v_{ijk}$  representa a estimativa, via modelo, das frequências observadas na tabela tridimensional cor do marido x cor da esposa x coorte. Os termos  $u_i^M$ ,  $u_j^E$ ,  $u_k^T$  representam os efeitos sobre  $v_{ijk}$  das distribuições de cor do marido, cor da esposa e tamanho da coorte, respectivamente; já os termos  $u_{ik}^{MT}$  e  $u_{jk}^{ET}$  representam o efeito das mudanças temporais nas distribuições de cor dos homens e das mulheres. Quando empregados simultaneamente, esses efeitos controlam os efeitos de variações na composição populacional ao longo do tempo. Portanto, um modelo que inclua apenas os cinco termos descritos até agora dá conta somente da composição populacional e de sua variação entre coortes.

O parâmetro  $u_{ij}^{ME}$  representa o efeito sobre o padrão de casamento da interação (associação) das características dos esposos, agora controlados os efeitos da composição populacional e de sua variação no tempo. Representa, no contexto da equação (1), um padrão constante ou básico de associação entre as características de cor do marido e da esposa. O último termo nessa equação,  $u_{ijk}^{MET}$ , representa a variação entre coortes nos padrões de interação das características do casal.

Assim, pode-se dizer que o modelo saturado acima pode ser decomposto em três componentes básicos de interesse:

1) a "composição populacional" e sua variação no tempo ( $u + u_i^M + u_j^E + u_k^T + u_{ik}^{MT} + u_{jk}^{ET}$ );

2) o padrão básico de interação das características dos esposos ( $u_{ij}^{ME}$ ), incluindo as endogamias intrínsecas e as distâncias sociais implícitas; e

3) a variação temporal na interação das características dos esposos ( $u_{ijk}^{MET}$ ).

O modelo saturado - equação (1) - não apresenta maior interesse substantivo, uma vez

que, por incluir todos os parâmetros possíveis, sempre oferecerá uma explicação perfeita ao padrão de casamento observado. O que vai interessar é a possibilidade de um modelo mais parcimonioso reproduzir com certo nível aceitável de precisão a tabela de seletividade matrimonial observada. Nesse caso, será dito que esse modelo mais parcimonioso é preferível àquele contendo mais parâmetros.

Consideremos um modelo em que o termo mais complexo tenha sido omitido, isto é, em que  $u_{ijk}^{MET} = 0$ . A equação descrevendo o modelo se reduzirá então a

$$v_{ijk} = u + u_i^M + u_j^E + u_k^T + u_{ik}^{MT} + u_{jk}^{ET} + u_{ij}^{ME} \quad (2)$$

O modelo acima representa uma hipótese nula de grande interesse substantivo. Admitte-se que haja mudanças ao longo do tempo nas distribuições dos esposos por cor e no tamanho das coortes, mas que a associação entre as características dos esposos é constante no tempo. Se as frequências estimadas pelo modelo forem suficientemente próximas dos valores empiricamente observados, pode-se dizer, então, que não existe variação entre coortes na interação marido-esposa, o que vale dizer, nas endogâmias intrínsecas e nas distâncias sociais implícitas. Nesse caso, o modelo que especifica um padrão de endogâmias e distâncias constantes no tempo é uma explicação adequada para o comportamento observado da seletividade marital.

Um outro modelo que será examinado é aquele em que os dois últimos termos do modelo saturado tenham sido omitidos, isto é, em que  $u_{ij}^{ME} = u_{ijk}^{MET} = 0$ . A equação que descreve o modelo ficará ainda mais reduzida.

$$v_{ijk} = u + u_i^M + u_j^E + u_k^T + u_{ik}^{MT} + u_{jk}^{ET} \quad (3)$$

Esse modelo implica dizer que não só não existe variação na associação entre características de cor dos esposos como, dentro de cada coorte, essas características são condicionalmente independentes. Isto é, as endogâmias intrínsecas e as distâncias sociais são nulas em cada coorte. Os padrões de casamento observados são explicáveis apenas pela composição populacional e por sua variação no tempo. Embora, como já vimos, esse não seja um modelo provável, uma vez que implica a hipótese de independência no processo de seletividade racial no casamento em todos os momentos do tempo, o modelo expresso pela equação (3) é o único restante que ainda combina as características de maior parcimônia e algum interesse teórico. Como nenhum modelo mais simples apresenta qualquer valor substantivo, ele será utilizado como *modelo de base*: ao se avaliar ganhos explicativos oferecidos por modelos mais complexos, particularmente pelo modelo expresso pela equação (2), esse modelo será tomado como base de comparação.

A Tabela 1 apresenta a distribuição das variáveis cor do marido, cor da esposa e coorte de idade.

Já a Tabela 2 apresenta o sumário dos resultados das análises das diferenças entre coortes na seletividade racial no casamento no Brasil. O painel A dessa tabela mostra os resultados das mudanças do padrão geral de associação entre as características dos esposos ao longo do tempo.

O modelo A1 é o modelo de base, especificado pela equação (3). Dado que ele implica a hipótese de independência entre as características dos esposos, confirma-se a suspeita de que não se ajusta bem aos dados, apresentando um  $G^2 = 8.411,13$ , com 38 graus de liberdade. Rejeita-se, pois, a qualquer nível convencional de significância, o modelo em que os marginais apresentam variação temporal mas em que não existe associação entre a cor do marido e a cor de sua esposa.

TABELA 1

## Distribuição da cor do marido por cor da esposa e coorte

COR		COORTE								
Marido	Esposa	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Branco	Branca	41,6	43,4	44,8	42,6	41,9	40,2	41,7	41,1	34,7
Branco	Parda	8,2	5,8	6,3	7,3	5,9	6,1	7,6	8,1	8,0
Branco	Preta	1,1	0,8	0,2	0,7	0,3	0,6	0,5	0,6	0,8
Pardo	Branca	6,8	7,8	7,7	7,2	10,1	9,4	9,8	10,2	11,1
Pardo	Parda	34,7	35,1	34,7	34,6	34,2	36,5	33,4	33,3	38,7
Pardo	Preta	0,8	1,9	0,9	1,6	1,2	0,8	1,2	0,9	1,7
Preto	Branca	0,5	0,5	0,7	0,7	1,1	0,7	0,7	1,0	1,0
Preto	Parda	2,6	1,8	1,4	2,2	1,4	2,3	2,0	2,2	1,7
Preto	Preta	3,8	2,8	3,3	3,1	3,9	3,5	2,9	2,6	2,4
Total		100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
		(657)	(1.661)	(1.217)	(1.348)	(1.599)	(1.944)	(2.167)	(2.492)	(1.903)

TABELA 2

## Modelos de teste das tendências na seletividade marital

MODELO	g.l.	G <sup>2</sup>	$\alpha$	$r^2$
A. Todos os casamentos				
1. [MT, ET]	38	8,411,13	0,000	0,000
2. [MT, ET, ME]	34	71,93	<0,001	0,991
B. Casamentos inter-raciais				
1. [MT, ET]	14	421,55	0,000	0,950
2. [MT, ET, ME]	10	11,29	0,335	0,999
C. Casamentos Endogâmicos				
1. A <sub>2</sub> vs B <sub>2</sub>	24	60,64	<0,001	0,993

Nota: M: cor do marido; E: cor da esposa; T: coorte.

A estimativa do modelo especificado pela equação (2) conduz aos resultados apresentados na linha A2. Trata-se, como já tivemos oportunidade de ver, do modelo de interação marido-esposa constante no tempo. Observa-se um valor de  $G^2 = 71,93$ , com 34 graus de liberdade. Mesmo aqui, ainda que dando conta de 99,1% da variação do modelo de base, devemos formalmente rejeitar a hipótese nula, uma vez que o valor da estatística se encontra bem abaixo dos níveis convencionais de significância. Ou seja, o modelo que postula a invariância temporal na associação entre as características dos esposos não se ajusta suficientemente bem aos dados, embora a variação temporal nessa associação pareça ser relativamente modesta. Concluímos, pois, pela existência de mudanças na seletividade racial do casamento no Brasil ao longo do presente século.

A seletividade racial do casamento no Brasil, como de resto em qualquer outra sociedade multirracial para a qual se disponha de informações comparáveis, é caracterizada por uma ampla predominância dos casamentos endogâmicos. A consequência prática desse fato é que o grande peso exercido pela diagonal principal nas tabelas de seletividade matrimonial pode disfarçar mudanças relevantes nas áreas fora da diagonal, ou seja, nos padrões de casamento inter-racial propriamente ditos.

Por essa razão, os painéis B e C da Tabela 2 apresentam modelos que capturam mudanças específicas nos padrões seja de casamento inter-racial, seja de casamentos endogâmicos. Os modelos 1 e 2 do painel B consideram apenas as posições da tabela de seletividade matrimonial correspondentes aos indivíduos que casaram fora de seu grupo de cor (casos fora da diagonal). O modelo 1 desse painel testa a hipótese de independência entre as variáveis cor do marido e cor da esposa – equivalente ao modelo A1 –, constituindo o modelo de quase independência. A hipótese subjacente a tal modelo é, como vimos, que, uma vez que o indivíduo não está constrangido a casar em seu

grupo de cor, a sua escolha matrimonial é perfeitamente aleatória. Colocando nos termos em que se discutiu os modelos propostos, o modelo B1 especifica que as distribuições marginais são variáveis no tempo mas que não existe associação marido-esposa fora da diagonal principal. Examinando-se os resultados para esse modelo, fica claro que deve ser rejeitado a qualquer nível convencional, embora as diagonais principais de cada subtabela (por coorte) possam de fato dar conta de cerca de 95% da associação nas tabelas, conforme expressa o valor de “ $R^2$ ”. Apesar de ele representar um considerável avanço sobre o modelo de base, a rejeição do modelo B1 implica dizer que a cor do cônjuge continua associado à cor do indivíduo – o casamento não é aleatório –, mesmo quando ele não casa dentro de seu próprio grupo de cor.

O modelo B2 testa a hipótese de interações marido-esposa constantes no tempo, fixadas as frequências observadas na diagonal principal. Ou seja, testa a hipótese segundo a qual os triângulos de casamento acima e abaixo das diagonais principais – os padrões de seletividade não-endogâmica – não variam ao longo das coortes. Aqui, o valor de  $G^2$  apresenta uma magnitude bastante modesta, indicando a clara impossibilidade de se rejeitar a hipótese nula. Esse indicador, mais o fato de “ $R^2$ ” apresentar um valor de caso muito elevado (“ $R^2$ ” = 99,9%), conduz à conclusão de que o modelo de padrões de seletividade matrimonial (não-endogâmica) estáveis no tempo – associados, em nosso caso, a um sistema de distâncias sociais implícitas nos grupos de cor – se ajusta muito bem aos dados.

A conclusão a que necessariamente se chega, então, é que a variação temporal nos padrões de seletividade matrimonial observada no painel A é devida à variação nos padrões de casamentos endogâmicos, isto é, nas endogâmias intrínsecas na população dos diversos grupos de cor. Na linha C1 compara-se os modelos A2 e B2. Como se pode inferir da discussão desses modelos, a diferença entre

GRUPO DE COR	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Branco (C <sub>1</sub> )	2,47	2,83	2,83	2,78	2,47	2,65	2,58	2,19	1,92
Pardos (C <sub>2</sub> )	0,78	0,68	0,64	0,56	0,71	0,58	0,34	0,61	0,80
Pretos (C <sub>3</sub> )	3,16	2,72	3,89	2,82	3,67	3,51	3,25	3,12	2,68

eles reside no fato de que no último deles se permite que as endogâmias intrínsecas flutuem no tempo, com a diagonal principal sendo ajustada perfeitamente. Assim sendo, o contraste na linha C1 testa a estabilidade temporal das endogâmias intrínsecas. O valor elevado de  $G^2$  frente aos graus de liberdade disponíveis recomenda a rejeição da hipótese nula. Conclui-se pelas mudanças temporais nas tendências endogâmicas dos grupos de cor ao longo do presente século.

A conclusão pela variação temporal das endogâmias intrínsecas não significa, no entanto, que elas tenham se reduzido. Na verdade, qualquer tipo de variação temporal, desde que significativa, é compatível com esse resultado. Assim, tendo garantido que essa variação é significativa, devemos estimar os coeficientes indicativos das endogâmias intrínsecas – os parâmetros  $C_{ij}$  do modelo de endogamia diferenciada.<sup>3</sup> A estimativa desses coeficientes resultou nos valores mostrados no quadro acima.

A representação gráfica desses resultados na Figura 1 mostra que as endogâmias intrínsecas do grupo branco parecem estar declinando desde os anos vinte do presente século. Já o grupo preto, após um período oscilatório e indefinido até a segunda metade da década de trinta, parece ter suas propensões endogâmicas fortemente reduzidas, em ritmo paralelo à queda observada no grupo branco, desde então. O grupo pardo, com níveis de endogamia muito baixos, parece não apresentar qualquer tendência histórica notável.

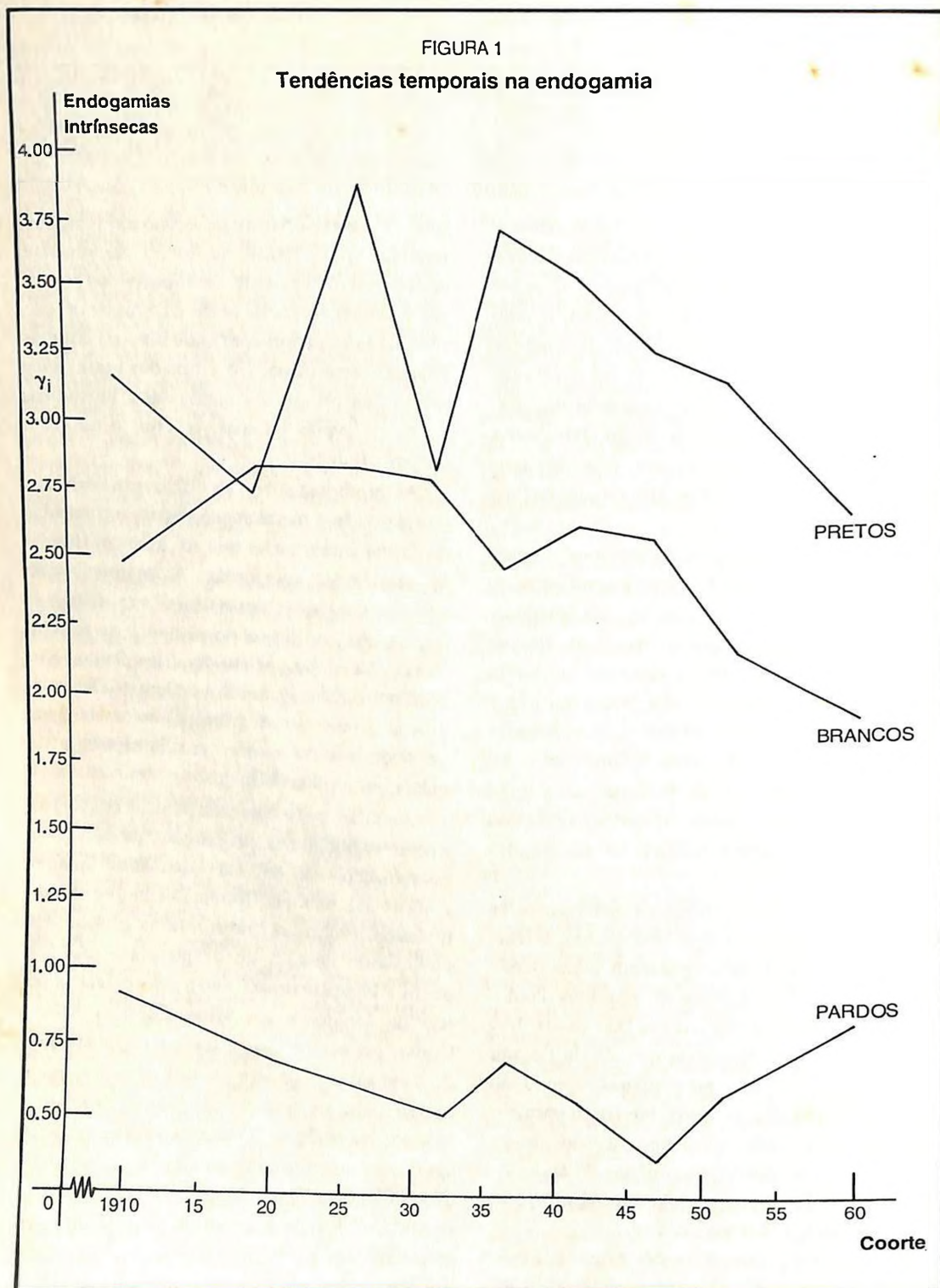
Dessa forma, parece se confirmar a hipótese enunciada anteriormente no sentido de

que o desenvolvimento econômico experimentado pelo Brasil ao longo do presente século redundou numa diminuição das barreiras à interação social entre os grupos de cor, reduzindo as propensões endogâmicas dos dois grupos raciais básicos, o grupo dos brancos e o grupo dos pretos. As endogâmias intrínsecas do grupo pardo parecem estáveis a um nível bastante reduzido.

As hipóteses sobre as diferenças regionais na seletividade matrimonial podem ser testadas de forma simétrica ao que foi feito em relação às tendências temporais. A regionalização adotada para teste dessas hipóteses distingue sete regiões no território nacional: as regiões Norte, Nordeste, Minas-Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Sul e Centro-Oeste. A Tabela 3 mostra a distribuição de casais pelas variáveis cor do marido, cor da esposa e região, como acima definida.

Como se pode constatar, existe ampla variação regional nas proporções das diversas combinações de cor no casamento; quanto mais ao sul, maior a proporção envolvendo indivíduos do grupo branco. Já as proporções envolvendo pessoas do grupo preto não seguem a lógica inversa, sendo mais elevadas no Rio de Janeiro e em Minas-Espírito Santo. Como, no entanto, os estoques populacionais de cada grupo também variam de região para região, resta saber se, em termos dos parâmetros expressando as distâncias raciais implícitas e as endogâmias intrínsecas, alguma variação estatisticamente significativa pode ser observada. A Tabela 4 apresenta os resultados da aplicação dos modelos de teste das eventuais diferenças regionais na seletividade marital.





Como antes, o modelo A1 é o modelo de base, especificado pela equação

$$v_{ijk} = u + u_i^M + u_j^E + u_k^R + u_{ik}^{MR} + u_{jk}^{ER} \quad (4)$$

onde R representa a variável "Região" e M e E têm a mesma definição que anteriormente.

Novamente, a hipótese de independência entre as características dos esposos *não* se ajusta bem aos dados. Com  $G^2 = 5.922,30$  e 28 graus de liberdade, rejeita-se, a qualquer nível convencional de significância, o modelo em que existem variações regionais nas distribuições de cor de maridos e esposas mas em que

TABELA 3

COR		REGIÃO						
MARIDO	ESPOSA	1	2	3	4	5	6	7
Branco	Branca	13,6	19,9	50,7	55,9	70,6	83,6	39,3
Branco	Parda	7,7	7,6	6,7	7,6	5,9	3,2	10,0
Branco	Preta	0,1	0,5	0,9	1,5	0,8	0,4	0,6
Pardo	Branca	10,4	10,6	8,8	8,9	7,2	3,7	12,0
Pardo	Parda	64,2	52,3	23,0	14,5	11,2	6,0	32,6
Pardo	Preta	0,8	2,0	1,2	1,7	0,6	0,3	0,9
Preto	Branca	0,3	0,8	1,0	1,1	0,9	0,5	1,1
Preto	Parda	1,7	2,8	2,9	2,4	0,5	0,5	1,6
Preto	Preta	1,2	3,4	4,9	6,3	2,4	1,8	1,9
Total		100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
		(1.563)	(5.570)	(1.498)	(1.073)	(1.199)	(2.340)	(2.175)

Nota: 1 = Norte; 2 = Nordeste; 3 = MG-ES; 4 = Rio; 5 = São Paulo; 6 = Sul e 7 = Centro-Oeste.

TABELA 4

MODELO	g.l.	$G^2$	$\alpha$	* $R^2$ *
A. Todos os casamentos				
1. [MR, ER]	28	5,922,30	0,000	0,000
2. [MR, ER, ME]	24	85,68	0,001	0,986
B. Casamentos inter-raciais				
1. [MR, ER]	7	8,55	0,287	0,999
2. [MR, ER, ME]	6	3,47	0,748	0,999
C. Casamentos endogâmicos				
1. $A_2$ vs $B_2$	18	82,21	0,000	0,986

não existe associação entre a cor dos esposos. Já o modelo A2 testa a hipótese de que a interação marido-esposa é igual em todas as regiões. Embora o valor de  $G^2 = 85,68$ , com 24 graus de liberdade, represente um avanço substancial em relação ao modelo de base (98,6% da variação do modelo de base são explicados pela hipótese de similaridade entre regiões), ainda aqui devemos formalmente rejeitar a hipótese nula. Concluímos, portanto, pela existência de diferenças significativas entre regiões no que diz respeito à associação entre a cor do marido e a de sua esposa.

Fazendo-se uma análise separada dos casamentos endogâmicos e exogâmicos, chegamos aos resultados apresentados nos painéis B e C da Tabela 4. O modelo B1 testa a hipótese de independência entre as características de cor dos esposos dentro das diversas regiões. Obtém-se uma estatística de ajustamento na ordem de  $G^2 = 8,55$ , com sete graus de liberdade, valor *não*-significativamente diferente de zero a qualquer nível convencionalmente utilizado. O modelo de independência se ajusta muito bem aos dados observados. De forma semelhante, o modelo B2, em que se admite a interação marido-esposa diferente de zero, também se ajusta bem aos dados, com

$G^2 = 3,47$  e seis graus de liberdade. Ambos os modelos explicam quase a totalidade ( $"R'^2 = 0,999$ ) da variação no modelo de base. Embora a diferença entre os modelos B1 e B2 nos permita efetuar um teste de significância para o parâmetro  $u_{ij}^{ME}$  (a associação entre as características de cor dos esposos) – obtendo-se uma estatística  $G^2 = 8,55 - 3,47 = 5,08$ , com  $7 - 6 = 1$  grau de liberdade, valor significativamente diferente de zero ao nível de 5% mas não de 1% –, o excelente ajustamento do modelo B1 nos leva a aceitar a hipótese de que *não existe associação* entre a cor do marido e a cor da esposa para aqueles que se casaram fora de seu grupo de cor *dentro* de cada região.

A conseqüência da comparação entre os modelos A2 e B2, relatada no painel C, é que os padrões de endogamias – ou seja, as endogamias intrínsecas – apresentam uma variação bastante significativa entre regiões, com  $G^2 = 82,21$  e 18 graus de liberdade, valor significativo a qualquer nível convencional.

Calculando-se as endogamias intrínsecas para as diversas regiões e cada grupo de cor, chegamos aos resultados mostrados no quadro a seguir.

TABELA 5

## Endogamias intrínsecas dos grupos de cor por região

REGIÃO	COR		
	BRANCO	PARDO	PRETO
Norte	1,92	0,47	4,01
Nordeste	1,87	0,70	3,18
Minas-Espírito Santo	2,44	0,40	3,27
Rio de Janeiro	2,17	0,32	3,17
São Paulo	1,75	1,17	3,75
Sul	2,87	0,87	3,88
Centro-Oeste	1,45	0,91	3,26

Embora confirmando a significativa variação regional nas tendências endogâmicas de cada grupo, os resultados acima nem sempre vão no sentido esperado. Começando pelo grupo de mais fortes endogamias intrínsecas, o grupo preto, observamos que o padrão geral se mantém – quanto mais ao sul, tanto mais forte as tendências endogâmicas –, com a notável exceção da região Norte, que apresenta um valor inesperadamente elevado. O mesmo padrão geral pode ser observado entre pardos, sendo aqui a exceção o Rio de Janeiro, que mostra uma tendência muito baixa à endogamia dentro do grupo pardo. Já quanto ao grupo branco, a exceção é São Paulo, com um valor de endogamia intrínseca bem abaixo do esperado, dado o quadro geral, eventualmente explicável pelo avançado ponto em que se encontra a industrialização na região. Nos três casos, com as exceções apontadas, o padrão geral esperado parece se manter. Ou seja, verificamos que:

1) Os padrões de casamento inter-racial propriamente dito, ou seja, aqueles regulados pelo sistema de distâncias sociais implícitas, parecem ser basicamente estáveis no tempo. Examinando-se sua variação regional, observamos que dentro de cada região não existe

associação entre as características raciais dos esposos. Com isso, podemos concluir que o sistema de distâncias sociais, significativamente diferente do esperado no caso de independência e estável no tempo, é fundamentalmente composto por *barreiras de natureza geográfico-espaciais*. Isso também confirma a observação feita anteriormente de que as distâncias sociais não pareciam refletir as conhecidas distâncias sócio-econômicas entre os grupos. Aparentemente, para aqueles que se livraram do peso das normas endogâmicas, as únicas restrições que permanecem para se atingir a plena aleatoriedade racial no casamento estão ligadas às diferenças nas distribuições regionais dos diversos grupos de cor.

2) Verificamos que as tendências endogâmicas dos grupos de cor parecem estar declinando consistentemente no tempo, conforme predito pela idéia de que o desenvolvimento econômico age como um solvente das barreiras raciais. No entanto, o declínio das endogamias intrínsecas não parece ainda ter atingido o ponto de eliminar as diferenças regionais nas profissões endogâmicas, ainda caracterizado pelo padrão esperado de aumento conforme se caminha de norte ao sul do país, com algumas exceções sendo observadas nesse padrão geral.

## NOTAS

1. SILVA, Nelson do V. Distância social e casamento inter-racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, CEEA, (14):54-84, setembro de 1987.
2. HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, p. 122-3.
3. SILVA, Nelson do V., *op. cit.*, p. 76.

## SUMMARY

### Temporal stability and regional differences in interracial marriage

An earlier paper (Silva 1987) proposed an analytical approach according to which marital selectivity is seen as being determined directly by three variables:

- (a) the racial composition of the population, that is, the proportionate size of different groups of color; (b) the social distances separating these groups of color;

and (c) the endogamous tendencies of these groups.

The present article continues this analysis of marriage patterns displayed by groups of color. Specifically, it assesses temporal stability and differences in marital selectivity through an extension of the model proposed in the earlier paper.

Results show that interracial marriage patterns (that is, those that are governed by the system of implicit social distances) appear to be basically stable over time. An examination of regional variations reveals that within each region there is no association between the racial characteristics of spouses. One may conclude from this that the system of social distances – significantly different from what is expected in the case of independence, and stable across time – is constituted fundamentally of *geographic-spatial barriers*. This also confirms the previous finding that so-

cial distances do not appear to reflect recognized socioeconomic distances between the groups. Apparently, for those who have freed themselves of the burden of endogamous norms, the only remaining restrictions on reaching full racial randomness in marriage are those linked to differences in the regional distribution of the different groups of color.

It was noted that the endogamous tendencies of groups of color appear to be decreasing consistently over time, as predicted by the notion that economic development acts to dissolve racial barriers. Nevertheless, the decline of intrinsic endogamies does not yet appear to have reached the point of eliminating regional differences in endogamous propensities, still characterized by the expected pattern of increase observed as one moves from northern to southern Brazil, with some exceptions to this pattern observed.

## RÉSUMÉ

### Stabilité temporelle et différences régionales dans les mariages interraciaux

Un travail précédent (Silva, 1987) proposait un schéma analytique selon lequel la sélectivité maritale était directement déterminée par trois variables: a) la composition raciale de la population, c'est à dire la proportion des individus de chaque groupe de couleur; b) les distances sociales qui séparent ces groupes de couleur; et c) les tendances endogamiques de ces groupes.

Par le présent travail, l'auteur essaye d'avancer dans l'analyse des modèles de mariage entre groupes et couleurs tout en faisant une évaluation de la stabilité temporelle et des différences présentes dans la sélectivité maritale à partir d'un prolongement du modèle proposé dans le travail cité ci-dessus.

Les résultats obtenus indiquent que les modèles de mariages interraciaux proprement dits, c'est à dire ceux qui sont réglés par le système des distances sociales implicites, semblent être essentiellement stables dans le temps. Si on prend en considération les variations régionales on observe que dans aucune région il n'existe d'association entre les caractéristiques raciales des époux. On peut donc en conclure que le système des distances sociales, qui est significativement différent de ce à quoi on s'attendrait dans le cas d'in-

dépendance et stable dans le temps, est fondamentalement composé de barrières de nature *géographique et spatiale*. Cela confirme une autre observation antérieure selon laquelle les distances sociales ne semblent pas reproduire les habituelles distance socio-économiques qui séparent les groupes. Apparemment, pour ceux qui se sont libérés du poids des normes endogamiques, eules restrictions qui demeurent à la réalisation de mariages complètement aléatoires sur le plan racial ont trait aux différences régionales de distribution des différents groupes de couleur.

On observe que les tendances endogamiques des groupes de couleur semblent décliner de façon consistante au cours du temps, ce qui corrobore l'idée selon laquelle le développement économique agit comme un facteur de dissolution des barrières raciales. Mais le déclin des endogamies intrinsèques ne semblent toutefois pas parvenu à un seuil à partir duquel seraient éliminées les différences régionales entre les niveaux de tendances endogamiques et qui se caractérise encore par une expectative de modèle d'augmentation. Quoique, si on parcourt le pays du nord au sud, on observe quelques exceptions à ce modèle général.

# Mulheres invadidas: sexo, raça e classe na formação da sociedade colonial\*

Verena Stolcke\*\*

\* Comunicação apresentada no colóquio internacional *Nuevas Perspectivas Antropológicas, Demográficas y Ecológicas de la Conquista de América (1492-1992)*, Barcelona, 18-24 de abril de 1990. Traduzido do original "Mujeres invadidas: sexo, raza y clase en la formación de la sociedad colonial" por Juarez Coqueiro. Recebido para publicação em julho de 1990.

\*\* Professora do Departamento de História da Universidade Autónoma de Barcelona.

---

*Yo soy un hombre,  
aunque de villana casta,  
limpio de sangre y jamás  
de hebrea o mora manchada.*

---

[Lopes de Vega (1562-1635), *Peribañez*]

Nossa memória assemelha-se a um espelho partido. Qualquer fato, ao ser fixado na memória, é profundamente distorcido e modificado por essas fraturas no espelho, fraturas essas produzidas por interesses sociais e políticos específicos. Não gravamos um fato como ele é, mas segundo nossa percepção, nossas idéias sobre esse fato. Conseqüentemente, as recordações não constituem uma imagem do mundo tal como é, mas uma composição fragmentada, parcial, inclusive pessoal dele (Hein, p. 279-80). Algo semelhante ocorre com a história. Trata-se, sempre, de uma questão de perspectiva, mas, precisamente por isso, ainda que essa memória fragmentada omita partes da realidade, essas fraturas no espelho nos per-

mitem introduzir novos elementos excluídos anteriormente.

Até há muito pouco, a imagem da conquista da América, mesmo aquela supostamente crítica, sistematicamente omitia a maneira como as mulheres índias - e, pouco mais tarde, as negras - tinham vivido esse assalto a sua integridade cultural e pessoal, bem como suas conseqüências para a sociedade colonial em formação. É verdade que os cronistas, como, por exemplo, Guaman Poma de Ayala, denunciaram alguns dos fatos mais atrozes, os vexames a que foram submetidas as mulheres, os inúmeros abusos sexuais. Como em todas as guerras, as mulheres índias fizeram parte do resgate cobiçado pelos conquistadores. Contudo, não se tratava simplesmente da posse pela força das mulheres dos vencidos, mas de uma forma definitiva de selar sua vitória mediante a apropriação daquilo que, segundo a lógica dos conquistadores, era o bem máximo dos derrotados - suas mulheres. Os historiadores, porém, leram essas crônicas de forma muito seletiva. Assim, a conquista da América tem

sido apresentada como assunto de homens, como uma agressão e desapropriação realizadas por uns homens, espanhóis, contra outros homens, índios.

A historiografia da conquista contém, é verdade, algumas imagens de suas vítimas, mas constituem estereótipos que disfarçam o que ocorreu na realidade. Um exemplo é o de Garcilaso, o Inca. Era filho natural de um corregedor no Peru e de uma princesa inca. Embora o pai não tivesse contraído matrimônio com sua mãe, mas com uma espanhola supostamente de sangue puro, celebra-se que o filho fora reconhecido como tal pelo seu pai, assim como se ressalta que o mesmo fora feito por outros colonizadores. Com isso, porém, se encobre que Garcilaso nunca pôde se livrar da mancha de sua origem mestiça e ilegítima para ascender às honras nobiliárias de seu pai.

Outro caso emblemático é o da dona Marina, intérprete e amante de Cortez, popularmente conhecida como a *Malinche*, a prostituta. Este último termo, incorporado ao léxico mexicano, reflete a enorme ambivalência que cerca a imagem construída da Malinche. Ela é representada como vítima de uma violência, ao mesmo tempo que é caracterizada como instrumento condescendente e útil de Cortez a serviço da conquista. É desse modo que Octavio Paz, em *O labirinto da solidão*, a descreve, como a quintessência do colaboracionismo índio. E até hoje no México ainda se utiliza o termo *malinchismo* para falar de antipatriotas. Tal interpretação de dona Marina exime o conquistador. À própria vítima lhe é atribuída sua infelicidade. Embora Cortez, já casado com uma espanhola, também reconheça, como o pai de Garcilaso, o Inca, o filho que teve com a Malinche, obriga-a, em troca, a casar-se com um soldado de seu séquito.

A reconstrução da organização sócio-política e das relações que prevaleciam entre mulheres e homens na época pré-colombiana, assim como dos transtornos que a conquista provocou, apresenta ainda muitas dúvidas, em virtude da diversidade cultural entre os povos

submetidos e das dificuldades para se interpretar as fontes disponíveis e confirmar os significados das realidades materiais descritas. Entretanto, está claro, como mostraram diversos autores, que a conquista não trouxe só doenças devastadoras, a cristianização obrigada, novos cultivos, a pecuária, a mineração e o regime de trabalho forçado, além do aprendizado do espanhol. Foi acompanhada, em toda parte, de violência e abusos sexuais contra as mulheres índias.

Mediante uma releitura crítica dos cronistas, Irene Silverblatt se propôs corrigir essa "visão cega", distorcida e apologética da experiência das mulheres índias para o caso do Peru. Mostra como a violência da conquista transformou radicalmente as relações entre homens e mulheres que tinham prevalecido sob o império inca. As mulheres da nobreza inca puderam viver essa experiência de forma muito dolorosa. Mas foi para a grande maioria das mulheres camponesas que a conquista significou a perda das prerrogativas materiais, políticas e rituais que possuíam, a exploração do trabalho e os conhecidos abusos sexuais, tanto em mãos da soldadesca invasora, como dos clérigos, que as crucificavam no leito a pretexto de salvar suas almas. Aliás, houve muitos casos de "solicitação" de clérigos, requisitando sexualmente as mulheres índias. De fato, esse era um delito codificado entre os que a Inquisição julgava. Por exemplo, Marcel Bataillon narra o caso de um jesuíta que teria "solicitado" mais de cem mulheres.

As linhagens incas nobres foram inicialmente equiparadas socialmente aos fidalgos espanhóis. Contudo, até mesmo aquelas mulheres de linhagem com que os conquistadores se dignaram contrair matrimônio perderam no processo sua autonomia ancestral (Silverblatt). Inga Clendennin, por sua vez, descreveu as peripécias das mulheres maias de Iucatã, a mudança de localização das aldeias pelos missionários para erradicar as crenças e rituais tradicionais, a subjugação também das mulheres a trabalhos forçados por tributo, a explo-

ração do trabalho e do sexo nos lares dos conquistadores, o concubinato generalizado (Clendennin). Houve, em todos os casos, resistência por toda a parte das mulheres invadidas (Silverblatt). Apesar dessa resistência, a invasão espanhola parece ter transformado o que muitas vezes tinha sido uma relação complementar entre homens e mulheres num vínculo de subjugação que significou, para as índias presas entre a espada e a cruz, opressão material, cultural, espiritual e sexual (cf. também Juan José Vega).

Em vez de acrescentar mais detalhes a esse quadro de violências sexuais, prefiro, em troca, concentrar-me numa dimensão ideológica de maior alcance da conquista. Pretendo analisar a maneira como conceituações sócio-raciais trazidas da metrópole foram difundidas pelas elites coloniais na sociedade em formação e como no processo tais conceituações foram reformuladas, sendo adaptadas às circunstâncias locais para legitimar e perpetuar a nova ordem hierárquica, afetando de modo muito específico as mulheres.

Pouca atenção tem sido dada, até agora, ao jogo dialético entre a cultura metropolitana transportada às colônias pelos conquistadores e os princípios ideológicos ordenadores que se implantaram na sociedade colonial à medida que esta vai sendo forjada nos séculos posteriores à invasão. Não se trata de analisar as fantasias européias da época sobre o "homem selvagem", mas de investigar aquelas categorias ideológicas que ordenavam a própria sociedade contemporânea espanhola. Alguns tentam justificar a conquista alegando sua missão civilizadora. Outros, mais críticos, a denunciaram como um projeto político-econômico de colonização e exploração de novos territórios. Isso exigiu a imposição à população autóctone, com um enorme custo humano, de valores espirituais e culturais no processo de colonização.

A mestiçagem foi uma consequência quase imediata da conquista. Se da avidez sexual e do concubinato dos conquistadores com as

mulheres índias nascera um contingente crescente de mestiços, não tinha porque, só por isso, pressupor a inferiorização e, conseqüentemente, a discriminação dos mestiços, afetando assim a estrutura da sociedade colonial. Diferenças percebidas são sempre construídas historicamente. A própria conquista, cujo objetivo foi a dominação e exploração da população local, deu origem a uma sociedade profundamente desigual. Essa desigualdade poderia ter sido conceituada e legitimada de diversas maneiras. Poderia ter sido adotado, por exemplo, um princípio meritocrático. A conquista não ocorre, porém, num vazio ideológico. Ao contrário, a Coroa, a Igreja e os conquistadores, tanto seculares como religiosos, com toda a diversidade dos interesses que lhes estimulavam, possuíam, além de sua cobiça, uma visão de mundo que mediatizou seu projeto de colonização e exploração dos novos territórios e de suas gentes. Havia, certamente, uma disputa não só em torno do tratamento, mas também da conceituação dos povos índios: se eram humanos, iguais em essência aos conquistadores e, portanto, capazes de serem cristianizados, ou se, pelo contrário, eram diferentes por natureza e, assim, inferiores. Mas, se este fosse o caso, com que critérios seria possível justificar essa inferioridade?

A diversidade cultural e fenotípica dos povos índios adquiriu na América colonial profundo significado político e social que estava inspirado pela conceituação metropolitana contemporânea das desigualdades sociais e dos mecanismos que se institucionalizaram para sua perpetuação. Ainda que essas noções de classificação e segregação sociais fossem transformadas pela nova realidade político-social, essa carga cultural e ideológica que os conquistadores transportaram ao chamado Novo Mundo desempenha uma função decisiva na construção das desigualdades sócio-econômicas e políticas da sociedade colonial.

Quero analisar, portanto, como a doutrina metropolitana da limpeza de sangue e as concepções do matrimônio e da legitimidade ins-

pirados por ela, ao serem transferidas às colônias americanas, adquiriam novos significados, cuja transcendência especial para as mulheres desejo assinalar. Trata-se de elucidar, para o caso da sociedade colonial, aquela aguda constatação de um médico inglês de meados do século XIX para quem "o útero é para a raça o que o coração é para o indivíduo: é o órgão da circulação para a espécie" (W. Tyler Smith, citado por Poovey, p. 145).

Com frequência, tem-se interpretado o racismo moderno - ou seja, a atribuição das incapacidades e desigualdades sócio-econômicas a deficiências raciais e, portanto, hereditárias - como uma consequência perversa da expansão imperial européia. Além disso, há uma tendência a sustentar que se trata de uma doutrina que data só do século XIX. Esses equívocos se devem, em parte, a que não se tem prestado a devida atenção aos *constructos* ideológicos racistas na própria metrópole que já haviam servido para justificar a conquista e a colonização da América.

A origem e a história etimológica do termo *raça* são polêmicas. Há evidência isolada do uso da palavra *raza* em espanhol, *raça* em português e *race* em francês desde o século XIII, mas só a partir do século XVI o termo aparece com maior frequência. Sua conotação, porém, parece divergir de forma significativa segundo o âmbito político-geográfico em que é utilizado. Assim, para alguns autores, o francês *race* significa inicialmente, sobretudo, pertencer e descender de uma família, uma casa no sentido positivo de uma "estirpe nobre". *Sarpis nobilitas* (1512) se traduz, por exemplo, por *noblesse de sang* em 1533. Esse significado de *race* é citado, principalmente, até o século XIX: *il vient d'une noble race*.

*Raça* representava assim, tanto a sucessão de gerações, de raça em raça, como todos os representantes de uma mesma geração. Por esse termo se estabelece uma relação íntima entre "nobreza" e qualidade. E, por sua conexão com a idéia de comunidade hereditária, desde o princípio lhe foi atribuído um signifi-

cado político-social. Chama a atenção que seja essa origem etimológica de *raça* a que foi recolhida por um autor alemão (Conze, 1984, p. 135-78). Corominas, por sua vez, deriva o termo de outro vocábulo romance que se confundiu, em meados do século XV, com o velho e castiço *raça*, significando "raleza ou defeito no pano", "defeito, culpa". A partir do século XVI, aparece o termo em castelhano comumente em relação com limpeza de sangue com um significado negativo. Ainda que a origem etimológica do castelhano *raza* pareça ser múltipla, Corominas conclui que, "quando o estrangeirismo 'raza' penetrou no castelhano, no sentido biológico ou de espécie, era natural que tivesse se contaminado desse matiz pejorativo, tanto quanto mais que a aplicação a mouros e judeus se prestava de *per si* para o mesmo". Embora esse sentido negativo não seja constante (Corominas 1982, p. 800-1), é óbvio que as palavras não são neutras. Mas é especialmente pertinente essa diferença etimológico-política do termo *raza* para o argumento que pretendo desenvolver neste artigo.

Com efeito, o critério de *raza* foi adotado na própria metrópole para legitimar a discriminação e perseguição de comunidades não-cristãs e mais tarde de seus descendentes, cristãos novos, em função de sua fé, tida como hereditária.

A conquista da América coincide com a chamada Reconquista espanhola, a expulsão, por motivos tanto políticos como ideológicos, dos judeus ou sua conversão compulsória em 1492. Um século mais tarde (1609-1614) foram expulsos também os mouros, muçulmanos convertidos, da Espanha. Em meados do século XV, o Conselho de Toledo adota o primeiro estatuto de limpeza do sangue. Em 1480 é criada a Inquisição espanhola, que quatro anos mais tarde decreta em sua constituição que aqueles que tivessem sido sentenciados por delitos contra o cristianismo não voltariam a ocupar cargos públicos. E até fins do século foram adotados os estatutos de limpeza de



sangue por diversas ordens religiosas, militares, colégios superiores, universidades, alguns conselhos municipais e catedrais. Cabe ressaltar, contudo, que esses estatutos eram regras adotadas por sociedades privadas que não tinham valor fora delas, pois nunca fizeram parte das leis da Espanha. Além disso, a Inquisição era o único tribunal que tinha jurisdição imediata sobre a limpeza de sangue. Desse modo, o Santo Ofício, como tribunal eclesástico a quem cabia perseguir os delitos contra o cristianismo, sobretudo o judaísmo e o maometismo, atuou como mediador entre os teóricos da exclusão e o povo, familiarizando-o com a idéia de que todos os convertidos eram potenciais hereges (Kamen, 1986).

O catolicismo, como religião universalista, excluía assim das honras sociais os não-crentes. Contudo, existia inicialmente a possibilidade da conversão para remediar essa deficiência. Mediante o batismo, os judeus e os muçulmanos tinham a oportunidade de se equiparar aos gentios. Quer dizer, a fé religiosa não era considerada um atributo de origem, mas podia ser adquirida por vontade própria, desde que esta fosse sincera.

No entanto, o que começou como uma discriminação religiosa-cultural se converteu, até meados do século XV, à medida que aumentavam a perseguição dos convertidos e a marginalização dos mouros, em antagonismo racial e racismo: "uma doutrina racista do pecado original da classe mais repulsiva" (Kamen, 1985, p. 158). Ainda que houvesse aqueles que opinavam que, de acordo com a conceituação inicial, um judeu batizado não podia ser considerado diferente de um gentio também batizado (Diaz de Montalvo, citado em Kamen, 1985, p. 159), os convertidos e os mouros, seus ascendentes e seus descendentes logo foram objeto de suspeitas e discriminações baseadas na doutrina da limpeza de sangue. Por limpeza de sangue se entendia a qualidade de não ter mistura nem raça de mouros, judeus, hereges nem penitenciados (ou seja, condenados pela Inquisição).

Segundo essa doutrina, a fé religiosa não-cristã deixou de ser uma questão de eleição, transformando-se numa mácula inerente e herdada pelo sangue e, portanto, inapagável. Como apontou Kamen, "no século XV muita gente sentia que a honra da religião e da nação só podia ser conservada assegurando a pureza da linhagem e evitando a mistura com sangue judeu ou mouro" (Kamen, 1985, p. 158). Ao converter-se à religião num atributo por natureza e assim hereditário, o desejo daqueles que pretendiam salvaguardar essa hierarquia religiosa-racial dominante estabeleceu uma estreita vinculação entre pureza do sangue, matrimônio endogâmico e (como prova da primeira) o nascimento legítimo. A Inquisição, mediante, por exemplo, os processos de revisão de genealogias por falsa declaração de limpeza, fez tudo para ressaltar essas noções.

A introdução dos estatutos de limpeza do sangue, excluindo de todos os cargos de confiança e de prestígio social os que não pudessem demonstrar sua pureza, não foi, contudo, de maneira alguma pacífica. Para consternação da nobreza espanhola, que em séculos anteriores havia se misturado alegremente com mouros e judeus, os únicos autênticos cristãos velhos resultavam ser enfim os plebeus. Diante desse paradoxo classificatório, intensificaram-se até o século XVII as disputas da própria elite e até dentro da Inquisição sobre essa doutrina religiosa-racial (Kamen, 1986).

Enquanto, por um lado, cresce a discussão entre juristas e teólogos sobre como aplicar essa doutrina, por outro lado, gradualmente o conceito de limpeza se estende a outras *manchas*, dessa vez de classe, como, por exemplo, as ocupações servis, ajustando assim a doutrina racial à hierarquia econômico-social. No início do século XIX, finalmente, acaba-se primeiro com o Santo Ofício e logo mais tarde com a exigência das provas de sangue para fins matrimoniais. Assim, a noção de que, inclusive perante Deus, uns eram mais iguais que outros, sobretudo quanto à condição racial, foi

inicialmente um produto espanhol para o consumo interno.

Na sociedade colonial, a evolução foi bastante diferente. Por razões demográficas e político-sociais, a doutrina da limpeza de sangue tem seu apogeu a partir do século XVIII, quando começam a ser realizadas pesquisas genealógicas justamente quando essa doutrina perde sua vigência na metrópole.

Desde o início tinha sido proibida a passagem, para as Índias, de "mouros, judeus ou seus filhos, assim como de ciganos e de qualquer reconciliado, e até mesmo filho ou neto daquele que publicamente tivesse usado sambenito; do mesmo modo, o filho ou neto de queimado ou condenado por heresia e apostasia por linha masculina ou feminina..." (Martínez, p. 32), embora isso não queira dizer que alguns não lograram ir para a América. Mas, mesmo assim, o requisito de limpeza de sangue é progressivamente estendido a novos grupos sociais discriminados na colônia. No século XVI, não se diferenciavam os mestiços dos espanhóis puros, gozando aqueles dos mesmos direitos que seus genitores. Paulatinamente, contudo, são considerados incapazes sobretudo para o sacerdócio e os cargos públicos (Mechoulan, 1951, p. 58). Assim, o regulamento de um colégio-seminário no México proibia em 1679 a admissão de filhos que não fossem "limpos e de sangue limpo sem raça de mouros, judeus nem penitenciados pelo Santo Ofício, nem recém-convertidos à fé, nem mestiços, nem mulatos..." (Konetzke, II, p. 691-2).

A primeira consequência da conquista foi o dramático colapso demográfico. Logo seguiu-se um prolongado debate dentro da Igreja e da burocracia colonial sobre a qualidade e a condição dos sobreviventes. Mas, ainda que se tentasse estabelecer um vínculo genealógico entre a população índia e os povos de Israel, a Coroa acabou concedendo aos índios a condição de limpeza de sangue, salvo no caso em que se negassem a ser evangelizados (Mechoulan, 1981, p. 57).

No século XVI e XVII, aumentam a imigração européia voluntária e o transporte forçado de escravos africanos, assim como a miscigenação. Fica cada vez mais patente uma hierarquização social fundada já não em critérios religiosos, mas explicitamente raciais. As distinções se tornam progressivamente mais minuciosas. Fala-se, por um lado, de negros escravos e livres, de mulatos, cafuzos, zambos (Konetzke, vol. 11, 1, p. 148), de índios puros ou originários e de mestiços (Konetzke, vol. 11, 2, p. 694-5) e, por outro, entre os brancos, de peninsulares e *criollos*, de pobres e ricos.

Em particular, os mulatos, mestiços e outras categorias misturadas são objeto de opróbrio e inspiram uma desconfiança profunda, pois tornam incertas as fronteiras raciais e põem em dúvida, conceitualmente, ou ameaçam de forma ativa a hierarquia racial emergente. No final do século XVII, multiplicam-se os documentos reais tratando de solucionar questões de limpeza de sangue, concedendo dispensas para entrar no sacerdócio ou ocupar cargos e confirmando discriminações raciais. Finalmente, até o século XVIII constata-se uma recuperação da população índia por razões ainda pouco claras, multiplica-se a população mestiça e mulata, produto geralmente do concubinato ubíquo entre homens brancos e mulheres índias ou negras, e também aumentam os brancos *criollos* e peninsulares (Sanchez Albornoz).

Com frequência tem-se atribuído os excessos sexuais dos conquistadores com as mulheres índias, e posteriormente também com as africanas, às carências sexuais e afetivas de que padeciam pela escassez de espanholas nas colônias. Na realidade, porém, tratava-se de uma manifestação mais da prepotência dos conquistadores e colonizadores, que viam nas mulheres índias e africanas presas fáceis para sua gratificação sexual. De fato, Konetzke mostrou que já em meados do século XVI não havia tal escassez (Konetzke, p. 148). Desde o início da colonização, a Coroa promulgou uma profusão de decretos e leis exigindo que todos

os colonos que tivessem esposas na Espanha as embarcassem o quanto antes para a América. Essas leis continuaram vigentes até o século XVIII e constituíam uma política de povoamento e colonização que pretendia salvaguardar a estabilidade e segurança das colônias, embranquecendo-as (Konetzke, p. 128).

Embora tenha havido dificuldades na implantação dessa política, já no século XVI não se notava a falta de mulheres espanholas, tanto que, em meados do século, estabeleceram-se os primeiros conventos de monjas, onde deviam ser recolhidas as filhas legítimas ou naturais de espanhóis que não tivessem encontrado alguém com quem contrair matrimônio (Konetzke, p. 148).

A esse respeito, a atuação de Cortez foi exemplar em sua ambigüidade. Enquanto realizava arriscadas incursões em territórios desconhecidos em companhia de dona Marina, Cortez dispunha que, "porque mais se manifesta a vontade que os povoadores destas partes têm de nelas residir e permanecer, ordeno que todas as pessoas que tenham índios ou sejam casadas em Castela ou outras partes tragam suas mulheres dentro de um ano e meio (...) sob pena de perderem os índios e tudo o que tenham adquirido e granjeado" (citado por Konetzke, p. 120).

Até o século XVIII a sociedade colonial havia se convertido em um mosaico humano multicolorido e complexo de desigualdades, como resultado da interação de critérios de classe e raça. Assim era percebida também, para o bem de uns (os brancos *criollos* e peninsulares) e prejuízo de outros (todos os outros), pelos seus integrantes. À medida que se vai configurando essa sociedade colonial, o conceito de limpeza de sangue não só adquiriu novos contornos, mas também perdeu qualquer conotação religiosa, convertendo-se em uma noção já nitidamente racista. A Coroa insiste, ainda em 1734, que "aos caciques e seus descendentes sejam guardadas todas as preeminências e honras (assim no eclesiástico como no secular) que são consagradas aos nobres fi-

dalgos de Castela, e que aos índios menos importantes ou descendentes deles, limpos de sangue, sem mistura ou outra seita reprovada, sejam guardadas todas as prerrogativas, dignidades e honrarias de que gozam nestes reinos os limpos de sangue, chamados de estado geral, com cujas reais determinações se tenham habilitados por V.M. para quaisquer empregos honoríficos (...)" (Konetzke, vol. III, 1, p. 217) Em termos formais, a população índia ainda gozava, assim, de privilégios. Em muitos casos, ela os perderá com a república. Na prática, porém, era discriminada socialmente já bem antes, como os demais grupos não-brancos.

É fundamental notar, contudo, que, apesar de tudo isso, a sociedade colonial não era uma ordem hierárquica impermeável e fechada. Pelo contrário, as contradições inerentes a essa ordem social ameaçavam sua integridade de várias maneiras. As uniões sexuais esporádicas e o concubinato eram a essência da mestiçagem (A. Lavrin). Ironicamente, os mestiços, que muitas vezes nasceram da exploração sexual extramatrimonial por homens brancos de mulheres consideradas racialmente inferiores, subvertiam ao mesmo tempo essa hierarquia. Para as elites e para aqueles que pretendiam aproximar-se delas, o nascimento legítimo de um matrimônio legítimo adquiriu assim nova importância. Não só era prova da decência moral dos progenitores, mas também da pureza de sangue, ou seja, racial por herança. Já o nascimento ilegítimo era indício de "infâmia, mancha e defeito" proveniente da mistura de raças (Konetzke, vol. III, 2, p. 473-4), o que os ganhos econômicos podiam, até certo ponto, compensar (Martinez-Alier). E a Coroa dispunha do poder de apagar inclusive essa "mancha".

À medida que a sociedade colonial se tornava mais complexa, aumentavam os contatos entre as diferentes categorias sócio-raciais e se intensificava o racismo. Por outro lado, essa fluidez da ordem hierárquica colonial deveria agravar ainda mais, nas elites essencialmente

brancas, a obsessão com a pureza racial. Ao fundamentar o prestígio social na pureza da raça, a única garantia desta estava no matrimônio entre aqueles racialmente iguais.

A política matrimonial da Igreja ironicamente aguçou essa tensão pois, ao princípio secular hierárquico de base racial, contrapunha uma doutrina de igualdade espiritual. Até o século XVIII, a realização de matrimônios era prerrogativa exclusiva da Igreja, cujo princípio doutrinário a respeito era a liberdade de matrimônio baseado no consentimento das partes. A doutrina canônica rejeitava qualquer interferência pré-nupcial paterna por possíveis razões de desigualdade social e/ou racial. O parentesco de sangue ou o ritual constituíam os únicos impedimentos canônicos importantes. Para a Igreja a virtude sexual – ou seja, a virgindade antes do matrimônio e a castidade depois – era o bem máximo, que devia prevalecer sobre qualquer veleidade social paterna.

Entretanto, desde o século XVI aconteciam casos em que os pais tratavam de impedir o matrimônio de seus filhos por razões de suposta desigualdade social (para o caso do México, ver Seed). Nessas disputas, confrontava-se a virtude sexual defendida pela Igreja e o interesse paterno em proteger a pureza familiar de um matrimônio considerado desigual.

Visando agilizar a atuação da Igreja nas colônias, a Coroa inclusive deu maiores poderes às cortes eclesiásticas locais para resolver essas disputas matrimoniais. A Igreja utilizou tais cortes não só em defesa da vontade matrimonial individual, como também para combater as múltiplas práticas sexuais irregulares. A sexualidade devia se limitar ao matrimônio realizado com o consentimento das partes e seu único fim era a procriação. Essa doutrina moral canônica, que privilegiava a honra sexual acima do prestígio social e rejeitava qualquer interferência familiar nos matrimônios por razões econômicas ou de desigualdade social, contudo, só na aparência era igualitária. Certamente, ignorava desigualdades sociais, mas à custa do controle estrito da sexualidade

das mulheres, em particular. Muitas vezes, proteger significa controlar.

De fato, a outra face da política eclesiástica protetora da virtude era o controle sexual. A salvação da alma dependia da subjugação do corpo. Ainda assim, a Igreja nunca conseguiu erradicar, nas colônias, a exploração sexual, fora do vínculo matrimonial, das mulheres tidas como de baixa condição sócio-racial. As uniões inter-raciais eram, em sua maioria, para usar um eufemismo da época, consensuais.

Ao exaltar a virtude sexual, a Igreja, além disso, fomentou a discriminação entre distintas categorias de mulheres em termos sexuais: entre as abusadas sexualmente por homens brancos (geralmente aqueles de qualidade social inferior) e também penalizadas porque supostamente viviam em pecado mortal e as mulheres virtuosas (as brancas ditas filhas de família), que se encontravam submetidas a um severo controle familiar de sua sexualidade.

As autoridades eclesiásticas nas colônias seguramente não cumpriram com todo o rigor esses preceitos inspirados numa moral cristã igualitária no tocante ao social. Os conhecidos abusos sexuais por parte dos próprios clérigos levantam dúvidas sobre isso. As múltiplas disputas pré-nupciais – seja porque a Igreja exigia o matrimônio para o caso de uma sedução sob promessa de casamento ou porque realizava um matrimônio apesar da oposição paterna etc. – que chegaram aos tribunais eclesiásticos indicam, entretanto, que a Igreja ameaçava os interesses temporais das elites em matéria matrimonial. As tentativas de interferência paterna para evitar matrimônios que consideravam socialmente desiguais revelavam um profundo conflito. Um conflito entre o afã da Igreja em salvar as almas, mediante o matrimônio, daqueles que já viviam ou poderiam acabar vivendo em pecado, sem se importar com sua condição social, e os esforços da elite em preservar sua pureza de sangue como base de sua pureza e preeminência social.

Até o século XVIII, foram aumentando, cada vez mais, as dificuldades da Igreja em

defender sua doutrina de liberdade matrimonial contra interferências pré-nupciais familiares. Tem-se afirmado que a Igreja perdera parte de seu poder em relação aos matrimônios na medida em que a ênfase na virtude sexual e moral fora substituída por uma crescente obsessão paterna com a pureza sócio-racial (Seed). Contudo, é precisamente nessa época que a exaltação da limpeza de sangue, que devia alentar a hostilidade das elites coloniais contra matrimônios inter-raciais, perde vigência na metrópole. Um fator disso pode estar no fato de a doutrina da liberdade e igualdade dos indivíduos preconizada com crescente fervor na Europa ter feito também algum efeito na Espanha. Nesse clima sócio-político em transformação, os matrimônios considerados como desiguais deviam ser precisamente mais frequentes.

No século XVIII, a Igreja lutou em duas frentes: uma política e outra privada. Por um lado, o Estado progressivamente limita o poder tradicional da Igreja em vários âmbitos políticos. Por outro, acontece uma disputa sobre qual instituição ficaria com a jurisdição a respeito dos efeitos civis de matrimônios tidos como desiguais.

Em 1775, a Coroa pede a uma junta de ministros um ditame acerca das providências para evitar matrimônios desiguais frente "os tristes efeitos e gravíssimos prejuízos que ocasionam os casamentos que costumam acontecer entre pessoas de esfera e condição muito desiguais", argumentando que "o demasiado favor que dispensam os ministros eclesiásticos à mal-entendida liberdade de matrimônio absoluta e ilimitada, sem distinção alguma a pessoas e às vezes contra a justa resistência dos pais e parentes, tem sido a principal origem de onde têm emanado na maior parte os prejudiciais efeitos que se padecem na Espanha por causa dos matrimônios desiguais" (Konetzke, vol. III, 1, p. 401-5). Em 1776 Carlos III promulgou a *Sanção Pragmática*, para evitar o abuso na realização de matrimônios desiguais.

Mediante essa *Sanção Pragmática*, o Estado assume a jurisdição sobre os matrimônios. É suprimida a livre vontade dos contraentes para realizar matrimônio, que a partir desse momento só podem ser concretizados com o consentimento paterno, sob pena de serem deserdadas as partes.

Alguns autores têm interpretado essa *Pragmática* como uma reação de Carlos III contra o matrimônio de seu irmão mais novo com uma mulher de condição social inferior (Seed). A *Sanção Pragmática* é promulgada durante as reformas borbônicas em uma época de transformações políticas e sociais. À primeira vista, parece contraditório que seja precisamente num período de abertura política liberal e de modernização que a Coroa introduza severos controles matrimoniais. Mas as leis não são necessariamente a expressão jurídica de mudanças nos valores sociais. Com frequência, o que há é, sobretudo, uma relação dialética entre ambos. Assim, é mais plausível ver na *Sanção Pragmática* uma tentativa de controle social num período em que uma prática matrimonial menos estamental parece ameaçar a ordem hierárquica estabelecida.

Como indiquei antes, é também nessa época que a doutrina de limpeza de sangue perde vigência na Espanha. Não é atípico que um Estado reformista trate de superar as contradições que resultam de uma política mais liberal, mas carente de ânimos, para realizar uma transformação social de fundo, controlando juridicamente suas possíveis conseqüências sociais. À medida que se seculariza a regulamentação matrimonial, esta se torna mais hierárquica, ao suprimir a liberdade de matrimônio individual. Qualquer disputa matrimonial devia ser resolvida daí em diante por uma corte civil. Várias cédulas reais posteriores reforçaram a autoridade paterna em matéria matrimonial. As causas legais que deram origem a essa legislação matrimonial na Espanha ainda não foram estudadas. Nem também nas Índias, onde o princípio de limpeza de sangue vive um renascimento tardio.

Assim, em 1778 a Coroa estende a *Sanção Pragmática* às Índias, "tendo presente que os mesmos ou maiores efeitos prejudiciais são causados por esse abuso [de matrimônios desiguais] em meus reinos e domínios das Índias, devido à sua extensão, diversidade de classes e castas de seus habitantes (...), e os gravíssimos prejuízos que se tem experimentado na absoluta e desregrada liberdade com que contraem os matrimônios pelos apaixonados e incapazes jovens de um e outro sexo" (Konetzke, vol. III, 1, p. 438-42). São excluídos dela "os mulatos, negros, *coyotes* e indivíduos de castas e raças semelhantes tidas e reputadas publicamente por tais", que supostamente não tinham honras que proteger. Em todos os demais casos se exige consentimento paterno. No caso de oposição paterna, as autoridades civis tinham a faculdade de conceder uma dispensa.

Contudo, a aplicação da *Pragmática* nas colônias enfrenta consideráveis dificuldades. Os setores sociais de posses limitadas tinham pouco que perder, contraindo matrimônio contra a vontade familiar. Ainda que esses matrimônios não fossem freqüentes, havia os que desejavam casar-se por amor ou para remediar um deslize sexual pré-conjugal, apesar de possíveis diferenças sociais. Além disso, o problema crucial era constituído pelos matrimônios inter-raciais. Preconceitos sócio-raciais e razões de Estado nem sempre conseguiam vencer paixões que não eram sequer sempre juvenis, nem imperativos eclesiásticos morais. Não analisarei em detalhe a evolução legal matrimonial posterior, nem sua aplicação. Já o fiz antes para o caso de Cuba (Martinez-Alier). Mas quero ressaltar algumas peculiaridades que resultaram das características especiais da sociedade colonial e suas conseqüências para as mulheres.

Várias outras cédulas reais em matéria de matrimônio desigual substituem aquela de 1778, revelando uma dupla controvérsia.

De um lado, a Coroa, em contraste com as autoridades civis das colônias, por razões demográficas, tende a se mostrar favorável a

matrimônios mesmo havendo oposição paterna. De outro, prevalecem dúvidas com relação aos matrimônios inter-raciais.

As autoridades coloniais manifestam uma constante preocupação pela preservação da limpeza de sangue. Não fica claro inicialmente se só os maiores de idade, de nobreza conhecida, ou também todos aqueles limpos de sangue deviam solicitar autorização oficial para contrair matrimônio com "membros das castas". Mas um decreto de 1810 finalmente resolve essa dúvida, ao exigir dos nobres e de pessoas de conhecida limpeza de sangue e maiores de idade que quisessem contrair matrimônio com negros, mulatos e outras castas uma licença das autoridades civis coloniais. Isso equivale não só a uma potencial proibição de matrimônios inter-raciais, mas também torna evidente que o matrimônio é uma questão de Estado.

Assim, o que está em jogo já não são só interesses familiares, mas a estabilidade da ordem social. Nas colônias isso quer dizer: hierarquia racial. Cuba, uma das últimas colônias espanholas, em franco auge econômico como produtora de açúcar por uma massa escrava em rápido aumento, transforma-se em terreno privilegiado dessa legislação matrimonial.

Que conseqüências teve para as mulheres essa nova guinada racista na regulamentação matrimonial? Toda vez que em uma sociedade hierárquica a posição social é atribuída a qualidades inerentes, naturais, raciais e portanto hereditárias, é literalmente essencial para as elites o controle da capacidade procriativa de suas mulheres visando preservar sua relevância social. Como argumentava um jurista do século XIX espanhol, só as mulheres podem trazer bastardos à família. Ao institucionalizar a noção metafísica do sangue como veículo de prestígio familiar e como instrumento ideológico para garantir a hierarquia social, o Estado, em aliança com as famílias limpas de sangue, submeteu suas mulheres a um contínuo controle da sexualidade, enquanto seus filhos se deleitavam com aquelas sem qualidade, sem

por isso ter que incorrer em nenhuma responsabilidade.

A Igreja tinha defendido a liberdade de matrimônio para proteger a virtude sexual como um valor moral em si. O Estado converte essa virtude em um instrumento para proteger o corpo social. Com isso, umas mulheres (as chamadas filhas de família) se transformam em instrumentos e outras (aquelas sem qualidade) em vítimas da hierarquia sócio-racial. Em uma sociedade hierárquica racista, efetivamente "o útero é para raça o que o coração é para o indivíduo". Mas cabe uma observação importante.

Como já assinalai, não se tratava, no caso da sociedade colonial, de uma ordem inamovível e estamental. Pelo contrário, era necessário

toda essa parafernália jurídico-matrimonial precisamente porque existiram sempre aqueles e aquelas que desafiaram essa ordem político-racial com seus valores sociais e morais. Finalmente, o racismo também não é estritamente um resultado da expansão colonial. O racismo científico que vem a substituir, no século XIX, a metafísica da pureza de sangue serve tanto para superar a contradição, na sociedade de classes emergentes, entre uma doutrina meritocrática individualista e a realidade social desigual, como para legitimar a nova expansão colonial. E o racismo e os conflitos étnicos na América Latina atual não são um mero resíduo colonial "anacrônico". Ao contrário, têm sua razão de ser e de persistir na desigualdade social atual.

## BIBLIOGRAFIA

- CLENDENNIN, Inga. Yucatec Maya women and the Spanish Conquest: role and ritual in historical reconstruction. *Journal of Social History*, 1982.
- CONZE, Werner. Rasse. In: BRUNNER, Otto; WERNER, Conze & REINHART, Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe - Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 5, p. 135-78.
- COROMINAS, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- HEIN, Christoph. *Horns Ende*. Berlin, Aufbau Verlag, 1985.
- KAMEN, Henry. *La inquisición española*. Barcelona, Ed. Crítica, 1985, p. 156-81.
- KAMEN, Henry. Una crisis de conciencia en la Edad de Oro de España: Inquisición contra la 'limpieza de sangre'. *Bulletin Hispanique*, LXXXVIII(3-4), 1986.
- KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid, Instituto Jaime Balmes, C.S.I.C., 3 vols., 1958-1962.
- KONETZKE, Richard. La emigración de mujeres españolas a América durante la época colonial. *Revista Internacional de Sociología*.
- LAVRIN, Asunción (ed.). *Sexuality and marriage in colonial Latin America*. Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1989.
- MARTINEZ, José Luiz. *Pasajeros de Indias*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- MARTINEZ-ALIER, Verena. *Marriage, class and colour in nineteenth century Cuba: a study of racial attitudes and sexual values in a slave society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974; 2ª ed.: Michigan. Michigan University Press, 1989.
- MECHOULAN, Henry. *El honor de Dios*. Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1981.
- Estudos Afro-Asiáticos* n.º 21, 1991

- POOVEY, Mary. Scenes of an indelicate character: the medical treatment of Victorian Women. In: GALLAGHER, Catherine & LAQUER, Thomas (eds). *The making of the modern body: sexuality and society in the nineteenth century*. California, University of California Press, 1987.
- SANCHEZ Albornoz, Nicolás. The population of colonial Spanish America. In: BETHELL, Leslie (ed.). *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2, 1984.
- SEED, Patricia. *To love, honor and obey in colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press, 1988.
- SILVERBLATT, Irene. *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- STOLER, Ann Laura. Rethinking colonial categories: european communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History* 31(1), 1989.
- VEGA, Juan José. *La poligamia española en el Peru*. Cantuta. Perú, 1968

## SUMMARY

### Invaded women: sex, race, and class in the formation of colonial society

The historiography of the conquest of the Americas has systematically disregarded the way in which native women (and somewhat later, black women) experienced this assault on their cultural and personal integrity. New studies applying different approaches to available sources have shown that in addition to the devastating diseases, forced Christianity, novel crops, livestock raising and mining activities, and slave labor long recognized as having been brought over by the conquest, the colonizers also brought with them abuses and violence that radically transformed the male-female relations existing in the pre-Colombian era.

The spreading of socio-racial concepts imported from Spain and disseminated by the colonial elites – such as *limpieza de sangre* (pure bloodedness), and

the conceptions of matrimony and legitimacy born of this doctrine – altered a situation in which wellborn female Indians stood on equal footing with their conquerors and could even marry them. For demographic reasons (the increasing mestizo population) as well as for sociopolitical ones (the fluidity of the social order), the social hierarchy gradually came to ground itself on racial presuppositions, through the doctrine of *limpieza de sangre*.

The resultant racist shift raised obstacles to interracial marriages and encouraged greater control over women belonging to pure-blood (i.e. to the colonizers') families, while it transformed all other women into victims of the sexual excesses of the conquistadors.

## RÉSUMÉ

### Les atteintes à l'intégrité des femmes: le sexe, la race et la classe sociale dans la formation de la société coloniale

L'historiographie de la conquête de l'Amérique a systématiquement omis la façon dont les femmes indiennes – et plus tard les noires – ont vécu les atteintes à leur intégrité culturelle et personnelle.

De nouvelles études, plaçant sous un jour différent les sources disponibles, montrent que la Conquête n'a pas seulement apporté ce que l'on connaît déjà: des maladies dévastatrices, une christianisation forcée, de nouvelles cultures, l'élevage, les mines et l'esclavage. Elle a en outre été accompagnée de violences et d'abus

qui transformèrent radicalement les rapports qui existaient entre hommes et femmes à l'ère précolombienne.

Bon nombre de concepts sociaux et raciaux tels que celui de "pureté du sang" – avec ce qu'il impliquait pour le mariage et la légitimité – ont été amenés d'Espagne et diffusés par les élites coloniales. Cela a changé les principes en vigueur au début de la colonisation qui situaient les nobles indiennes sur le même plan que les conquérants et leur permettaient donc de se marier avec eux.



Avec la doctrine de la pureté du sang, pour des raisons démographiques (augmentation de la population métisse) et politico-sociales (fluidité de l'ordre social), la hiérarchie sociale assume peu à peu des prémisses raciales.

Ce tournant raciste va rendre difficiles les mariages interraciaux, susciter un renfort de contrôle sur les femmes qui avaient le "sang pur" – celles des colonisateurs – et livrer les autres aux excès sexuels des conquérants.



# No meio das águas turvas (Racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na Corte — 1888-1889)\*

Flávio dos Santos Gomes\*\*

\* Recebido para publicação em outubro de 1991.

\*\* Aluno de pós-graduação em história social do trabalho na Unicamp.

A carta aterrorizada que Pequitita Barcelos envia a seu irmão, escrita em Valença, em meados de 1889 (ver box na página seguinte),<sup>1</sup> nos traz alguns elementos para percebermos os vários significados do 13 de maio, tanto para os libertos como para seus ex-senhores e políticos, no período imediatamente pós-abolição, pontuado que foi por um acirrado debate político. Na pauta de discussões, não mais estava a questão do elemento servil propriamente dita, e sim a possível mudança do regime político vigente.

No segundo semestre de 1888, com efeito, a propaganda republicana avança. Na província do Rio de Janeiro, cresce enormemente a organização de centros republicanos: 25 dos 30 grupos existentes nessa província tinham sido fundados no decorrer de 1888.<sup>2</sup> Na Corte, os principais abolicionistas se dividem entre o apoio declarado à propaganda republicana e a defesa da monarquia. Na dança dos ministérios, a crise do Império se aguça, enfrentando os fulminantes ataques dos republicanos. Os jornais noticiam uma provável conspiração do

conde D'Eu para inaugurar o Terceiro Reinado no país. No interior, os fazendeiros, insatisfeitos e achando-se prejudicados com a abolição, apóiam em sua maioria a propaganda republicana. Os ex-escravos abandonam as fazendas, à procura de melhores condições de vida e autonomia; muitos se negam a trabalhar para seus ex-senhores.

O debate entre monarquistas e republicanos ganha as ruas da Corte, dessa vez com um novo personagem: o liberto. Com a organização da Guarda Negra em fins de 1888, inicia-se na cidade do Rio de Janeiro um intenso debate em torno da participação política dos libertos. Em algumas ocasiões, esse debate assumia a forma de conflitos armados entre libertos e republicanos. Também as polêmicas sobre esses conflitos são acirradas através dos jornais dirigidos por José do Patrocínio e por Rui Barbosa. Em editoriais inflamados no *Cidade do Rio* e no *Diário de Notícias*, esses dois articulistas políticos travaram um contundente debate sobre o republicanismo e a monarquia que tinha, porém, como pano de fundo a dis-

Lélé

*Só hoje, foi que pude te dirigir algumas linhas; desejo-te, portanto boa saúde e fortaleza nos estudos. Elvira ainda falla em você, qualquer moço que ella vê, de longe, diz logo: Lélé, porém de perto não toma ninguém por você, o que mostra conservar ella, lembrança da tua physionomia; Áurea, ainda anda constipada.*

*Entremos agora a fallar sobre o assumpto que me levou a escreverte: comunico-te que espera-se grandes coisas para o dia 13 de maio, esse malfadado dia! Espera-se tanto, meu irmão, que como sabe, ou como vistes, no dia 17 de março, a bôa fé do Barcellos; e agora desde já, elle tomou todas as cautellas possíveis para esse dia, até dous bons capangas, sendo um capoeira, mas contudo isto, eu espero o dia 13, como um condenado que sobe o cadafalso; elle não quer que eu me retire com as crianças, diz que aqui mesmo é que devemos ficar, e temos certeza de grandes barulhos, pois o Dr. Guadagny veiu propositalmente da fazenda, avisar ao Barcellos de que os libertos de sua fazenda, há muitos dias que estão fabricando ballas e dizendo que são para os republicanos. Todos em Valença estão aterrados, a ponto de algumas pessoas projectarem viagens do*

*dia 12; já se tem avisado ao Delegado que tome providências sérias, diz elle, (você o conhece, que é pelos negros) que já requisitou 20 praças, porém diz alguém, que sabe, não vir nem uma só! Lélé si você pudesse por intermédio do seu amigo, irmão do Chefe de polícia, arranjar alguma cousa, mas nunca dizendo que soube por republicanos, o Barcellos não sabe que te escrevo, porque elle continua a dizer que não pede nada a polícia, mas como sabes a mulher é fraca, e eu tremo, por meu marido, minhas filhas e por mim, eu que há 6 meses tive o mais amargurado facto temo muito outras barbaridades. Só poderias ver eu, meu terror si estivesse commigo. Os libertos, Lélé estão altaneiros e depois esses telegramas, que já não fazem questão de política, mas sim da raça, que horror, meu Deos. Enfim me parece que a nossa existência será só por dias, ando sobressaltada, que não como, não durmo, vivo n'uma melancolia notória, o Barcellos procura tranquilizar-me, mas é de balde, só tenho na mente o dia 13.*

*Todos nós com saúde, Adeos, estou muito agitada.*

*Tua irmã e [ilegível]  
25-04-1889  
Pequitita.*

cussão sobre o papel político dos ex-escravos e sobre a atuação da Guarda Negra.<sup>3</sup>

Este artigo tem como principal objetivo analisar os discursos de alguns segmentos sociais da época sobre a participação política dos libertos. Também em torno dos episódios da Guarda Negra, foram abordadas diversas questões, entre as quais os aspectos relativos à cidadania do liberto na ordem social recentemente estabelecida, seus limites e significados, e ao racismo contra o negro.

Em um dos lados dos discursos e episódios, postavam-se abolicionistas, monarquistas e políticos republicanos, esboçando em seus discursos e atitudes um projeto disciplinador de trabalho e higiene para uma grande população de cor livre, constituída em boa parte de ex-escravos. Na visão dessa elite política, os trabalhadores escravos passariam a trabalhadores negros, sendo essa, aliás, sua marca de distinção, agora num país de braços dados com o progresso e rumo à civilização.

Do outro lado, havia uma população negra que procurava constantemente redefinir os contornos do controle e da dominação contra ela exercida. No caso da Corte, homens e mulheres negros, partindo de suas tradições de luta e experiências da escravidão, buscavam agora, depois da abolição, forjar novas experiências de liberdade. Espaços de autonomia e de liberdade, aliás, era o que os ex-escravos tentavam conquistar num mundo sem possuídos e possuidores. E é claro que as batalhas em torno dessas questões não foram travadas somente em discursos ou retórica política. Pelo contrário, o que a truculência dos primeiros anos de República mostrou é que os políticos não pouparam esforços para submeter a população negra e pobre da cidade do Rio de Janeiro a seu sonhado projeto.

Apesar de possíveis solidariedades e indignações, não tocamos ainda, por ora, nosso pretexto inicial – Pequitita e sua “melancolia notória”. Agora é o momento de convidar o leitor para mergulhar “no meio das águas turvas”.<sup>4</sup> Mas fiquemos tranqüilos pois, mesmo que o mergulho seja profundo e a turvação das águas obscureça nossas visões, prometo conduzir o leitor de volta à superfície nem sempre límpida.

---

#### PARTIDO POLÍTICO OU NAVALHISTAS DO IMPÉRIO?

---

Criada alguns meses depois da abolição, mais propriamente em setembro de 1888, quando da comemoração do aniversário da Lei do Ventre Livre e das homenagens à princesa Isabel, a Guarda Negra seria alvo constante de críticas e controvérsias no período. Nessa ocasião, a Confederação Abolicionista havia organizado festas na Corte para comemorar o aniversário da Lei do Ventre Livre e homenagear a princesa Isabel, que recebera do papa Leão XIII a Rosa de Ouro por ter assinado a lei.

Entre comemorações e homenagens, o certo é que pouco se sabe, de fato, sobre como se deu a organização da Guarda Negra ou a que grupo estava ligada. No final de setembro do mesmo ano, ocorre um encontro na redação do jornal *Cidade do Rio* do qual, entre outros, participam João Clapp, José do Patrocínio e representantes da Liga dos Homens de Cor e da recém-criada Guarda Negra. Esse encontro assinala a oficialização da Guarda Negra enquanto um grupo organizado por libertos que, demonstrando gratidão à princesa Isabel, tinham como objetivo espalhar-se pelo Brasil, “construindo com seu trabalho e patriotismo uma muralha de corações unidos em defesa da liberdade de todas as maneiras, especialmente a representada por Isabel”.<sup>5</sup> As notícias sobre esse encontro e a criação da Guarda logo produzem variadas especulações políticas sobre seus supostos objetivos e suas influências.

A polêmica sobre a atuação da Guarda Negra, porém, somente se intensificou nos últimos dias de 1888, ganhando, assim, grande destaque nas disputas políticas dos periódicos da época. Em 30 de dezembro, um comício do republicano radical Silva Jardim que se realizaria na Sociedade Francesa de Ginástica, localizada no Largo do Rocio, deu ensejo a um conflito generalizado entre libertos e republicanos.<sup>6</sup> A luta adquiriu enormes proporções, com vários feridos a bala e com a intervenção da polícia da Corte. Segundo o ofício do delegado de polícia, Francisco de Paula Valladares ao chefe de polícia da Corte, os feridos no conflito, mais de 30, eram “quase todos homens de cor” e haviam sido feridos por armas de fogo.<sup>7</sup>

Periódicos da cidade do Rio de Janeiro de variados matizes político-partidários estamparam extenso noticiário sobre esse confronto, criticando ora a participação da Guarda Negra e dos libertos no choque, ora os desfechos desastrosos provocados pela radicalização da propaganda republicana.<sup>8</sup> Nos ataques da imprensa, o conflito era geralmente abordado em duas versões divergentes e polarizadoras.

A primeira versão, gerada por elementos republicanos, inimigos do imperador e do regime monárquico, afirmava que a Guarda Negra era uma milícia de navalhistas e capoeiristas paga e arregimentada pelo Império, principalmente pelo ministério conservador de João Alfredo, para intimidar a propaganda republicana e que os libertos haviam se dirigido ao local do comício com o firme propósito de provocar os seguidores dos ideais republicanos.<sup>9</sup> Aliás, o comício de Silva Jardim foi antecedido de discussões e intrigas políticas – seria resposta a uma conferência de Joaquim Nabuco – e de denúncias em jornais, em meio a acusações contra a política imperial, de que a deflagração de um conflito entre republicanos e correligionários da Guarda Negra era iminente. No dia anterior ao comício, o republicano Alcindo Guanabara publicara na folha que dirigia, sob o título “Polícia desordeira”, a informação de que a polícia da Corte estaria conivente com as desordens que seriam praticadas e de que corria que havia mesmo “um programa assentado”, cinco dias antes, “em uma das delegacias”, tendo ficado resolvido que, por mais que apitassem, a polícia fardada se conservaria surda. Para esse periódico, a Guarda Negra nada mais representava do que a “polícia secreta dos demagogos”.<sup>10</sup>

Essa visão não se distanciava muito da de Pequitita com relação às providências policiais a serem tomadas ante os rumores de desavenças que poderiam ocorrer em Valença envolvendo republicanos e libertos. As percepções da amedrontada Pequitita evidenciavam que ela e, por conseguinte, seu marido (Barcellos) identificavam nos movimentos e ações dos libertos “altaneiros” apenas uma disputa política entre propagandistas e simpatizantes republicanos e os fiéis monarquistas, representados pela polícia.

No entanto, se a autora da carta – assim como Alcindo Guanabara – percebeu usos políticos por republicanos e monarquistas nas demonstrações de hostilidades dos libertos à propaganda republicana, ela, entre o medo e a

raiva, não quis enxergar que uso político podia haver também por parte dos ex-escravos, que podiam ver naqueles ataques ao Império possíveis reversões, pelo menos do ponto de vista jurídico, de sua situação social, conquistada com o 13 de maio. Em Paraíba do Sul, por exemplo, um boato de que o governo imperial decretaria uma lei obrigando os libertos a trabalharem mais sete anos para seus senhores alvoroçou ainda mais os ex-escravos, que abandonaram em massa as fazendas locais.<sup>11</sup> Muitos ex-escravos perceberam rapidamente que seus ex-senhores trocaram suas roupas de fazendeiros por fardas republicanas. O discurso da indenização muitas vezes cheirava a reescravização. Mais do que nunca era chegada a hora de os libertos gritarem ainda mais alto o seu “não quero”.<sup>12</sup>

O conflito do dia 30 faria recrudescer o debate político a respeito da participação dos ex-escravos – nesse caso, a Guarda Negra – naquela disputa. Esses acontecimentos terão diversas versões. O jornal *O Paiz*, também republicano, assim se pronuncia com relação à principal causa dos distúrbios:

*Hão de se lembrar os habitantes do Rio de Janeiro que tal agressão partiu de um grupo de homens de cor que acompanhou os republicanos desde o edifício em que se havia realizado a conferência até o Largo de S. Francisco de Paula, onde, tendo pretendido ferir o ilustre democrata Silva Jardim, provocou a reação que o repeliu e que foi mitigada pelos próprios republicanos, tomando sob proteção o grupo de desordeiros em debandada.*

*Desde que as folhas diárias anunciaram tal conferência, espalhou-se por toda a cidade o boato de que a guarda negra não consentiria que ela se realizasse, e que provocaria distúrbios. A notícia de que Silva Jardim seria assassinado em pleno salão correu de boca em boca e despertou o mais vivo interesse ainda nos menos inclinados às lutas políticas.*<sup>13</sup>

Os "menos inclinados" não eram senão os libertos e negros, que constituíam a maioria no comércio e, não menos coincidentemente, a maioria dos feridos no conflito de dezembro. O que esse editorial omitia era que a Corte vivia um período de grande agitação popular, de que é exemplo a Revolta do Vintém no início dos anos oitenta, e que havia aumentado com a propaganda abolicionista a partir de 1885. Se para as autoridades imperiais essa população (na qual se incluíam libertos, escravos e população livre de cor) procurava sempre ocupar o palco do teatro urbano, naquela ocasião, pelo menos para os irritados republicanos, ela estava querendo assumir e dirigir seu próprio espetáculo, dessa vez patrocinada pela inércia da polícia da Corte e com a contribuição da atenciosa platéia de monarquistas inveterados.

A segunda versão sobre os acontecimentos dizia que a formação da Guarda Negra representava um direito político dos libertos. Seu principal porta-voz era nada menos que José do Patrocínio, abolicionista mulato que havia ganhado destaque nos meios políticos durante a campanha abolicionista. Segundo Patrocínio, a Guarda Negra constituía um "partido político legítimo como outro qualquer", cuja existência simbolizava a gratidão dos ex-escravos com a princesa Isabel.<sup>14</sup> Isso confirmava a declaração de um outro porta-voz, que havia declarado, quando da criação da Guarda, ter ela "jurado eterna gratidão a Isabel, a Redentora".<sup>15</sup> Sobre o conflito, assim se manifestou o periódico abolicionista da Corte, *Cidade do Rio*, então dirigido por Patrocínio:

*(...) apesar da abstenção da guarda negra, foi impossível conter, ontem, a explosão do cólera popular que desde muito fumeja do caráter e do brio nacional, contra essa propaganda que insulta duas vezes a pátria, rebaixando-lhe o ideal americano e uma raça que, pelos seus sentimentos generosos, conseguiu fazer-se amor ao ponto de sermos nós um povo quase sem preconceitos de cor.*<sup>16</sup>

Nessas versões sobre o conflito, algumas questões saltam aos olhos. Enquanto a versão de *O Paiz* se preocupava em apontar a participação e a provocação da Guarda Negra como fundamental na causa do conflito, o *Cidade do Rio*, declarando sua "abstenção", tentava deslocar sua interpretação das causas dos acontecimentos para a questão mais ampla do debate político emergente na Corte. Para o *Cidade do Rio*, o que desencadeou o confronto não foi a ação desse ou daquele grupo, e sim um movimento de aspiração popular em curso, "impossível de conter".

Ainda que o editorial de Patrocínio fosse uma resposta aos ataques dos jornais republicanos que noticiaram o confronto, sua declaração de que havia ocorrido uma "explosão da cólera popular" é reveladora. Em sua participação como militante abolicionista na Corte, ele já tinha observado como a população pobre intervinha muitas vezes decisivamente nas questões políticas que emergiam e como tinha seu próprio modo de lhes dar uma resposta. Enquadrado em uma prática política institucional, Patrocínio se esforçava também em elaborar uma versão racional da ação da população de cor contra republicanos durante o comércio de Silva Jardim. No seu discurso, esboçava-se a idéia de que a Guarda Negra era um grupo representativo e organizado da massa de libertos e de que, portanto, estaria à margem daqueles distúrbios, considerados irracionais. Por outro lado, nota-se na informação do *Cidade do Rio* contida na expressão "quase sem preconceitos de cor" a expectativa do surgimento de um possível confronto político-racial. Assim, na disputa ocorrida, além de um confronto entre republicanos e monarquistas, haveria também o de homens brancos versus homens negros. Em outra oportunidade, Patrocínio seria mais enfático ainda:

*Explorando a má vontade dos ex-senhores contra os libertos, abusando da ignorância de uns e da ingenuidade de outros, o Sr.*

*Silva Jardim açula o ódio contra a raça negra, insinuando, para ser agradável aos fazendeiros, que a República não tarda e que com ela virá imediatamente a indenização e a lei de opressão para o libertos.*<sup>17</sup>

O fato é que o próprio *O Paiz*, ao descrever as causas e conseqüências dos distúrbios do dia 30 de dezembro, destacava que a agressão partira de "um grupo de homens de cor", quase nenhuma vez se referindo a monarquistas. De qualquer maneira, outras questões surgidas no período pós-emancipação estavam submersas naquelas "águas turvas".

Em primeiro lugar, havia a tensão entre ex-senhores e libertos decorrentes da abolição. A possibilidade de desobediência dos libertos, que marcara o período da escravidão, era muitas vezes interpretada pelos fazendeiros como fruto de insubordinações. Nos jornais do interior da província fluminense, publicavam-se editoriais de políticos conservadores e ex-senhores reclamando de supostas insolências e abandonos das fazendas pelos libertos, que em muitos casos se recusavam a continuar trabalhando no mesmo local onde haviam sido escravos. Uma ex-escrava, por exemplo, explicou por que razão não permaneceria na fazenda onde havia nascido e se criado: "Sou uma escrava e, se ficar aqui, continuarei escrava."<sup>18</sup> A promessa de salários representava pouco para os libertos, que procuravam, na medida do possível, controlar suas próprias condições de trabalho longe de qualquer sujeição.

Em segundo lugar, essa "má vontade" dos fazendeiros, que Patrocínio apontava, era acirrada, entre outras coisas, pela discussão da indenização requerida pelos ex-senhores com a emancipação dos escravos. A preocupação dos fazendeiros fluminenses com a indenização era assunto diário dos periódicos da Corte nos meses que se seguiram à abolição e chegou a ser tema de uma divertida crônica de Machado de Assis publicada na *Gazeta de Notícias* em 26 de junho de 1888. Ironizando a

pretensão e a ansiedade dos fazendeiros, a crônica de Machado apresenta um narrador "espertalhão" que deseja investir algum dinheiro comprando libertos a preços mais em conta, ávido pelo "lucro certo" que teria quando da esperada indenização.<sup>19</sup>

A discussão sobre a indenização prosseguiu durante os primeiros anos do período republicano. Vários fazendeiros apostaram no regime republicano, na crença de que seriam indenizados pelos escravos emancipados pela Lei Áurea. O ideário republicano de um país positivo e civilizado, rumo ao progresso, se harmonizava com os interesses dos fazendeiros de manter a disciplina e o controle do trabalho e da vida dos libertos e da população negra em geral. Nas cidades, esse ideário se materializou na perseguição implacável aos capoeiras e na destruição de cortiços. No interior, os libertos encontrados longe das fazendas, isto é, longe do olhar controlador dos fazendeiros, eram tachados de vagabundos, preguiçosos e ociosos, sendo jogados nas prisões locais.

Durante a campanha da abolição, algumas questões raciais chegaram a ser colocadas, provavelmente apenas na retórica jornalística e na oratória de alguns ativistas negros e mulattos. A utilização do discurso do preconceito racial pelos abolicionistas funcionava muitas vezes como um recurso político para acusações aos escravocratas, criando polêmicas na campanha. Luís Gama e José do Patrocínio, em diversos momentos, haviam lançado o tema do racismo em seus pronunciamentos e debates políticos,<sup>20</sup> tendo este, querendo intensificar os debates jornalísticos e revidar os ataques políticos que sofrera, tomado como acusações pessoais termos raciais encontrados nas discussões sobre o fim da escravidão.

No entanto, essas acusações de preconceito racial ressaltavam muito mais o absurdo que seriam tais discriminações numa sociedade racialmente miscigenada, como Patrocínio acreditava ser a do Brasil, do que uma perspectiva de denunciar um racismo estrutural por parte das elites que tratavam da questão da emanci-

pação do escravo. É claro que ele, sendo um político mulato, sofria constantemente ataques racistas, muitas vezes virulentos. Em 1881, por exemplo, ao se casar com uma mulher de cor branca, Patrocínio fora violentamente atacado por uma parte da imprensa carioca, principalmente pelo jornal *O Corsário*. Nem os brancos abolicionistas, seus correligionários políticos, lhe pouparam acusações de cunho racista.<sup>21</sup>

No conflito envolvendo a Guarda Negra, Patrocínio tenta identificar um motivo de caráter racial anterior que teria tido consequência direta na deflagração dos acontecimentos:

*(...) passando das palavras aos atos, no penúltimo domingo, alguns manifestantes, que acompanhavam um dos mais pretensiosos dos novos apóstolos, agrediram grupo de cinco cidadãos de cor preta, ferindo-o a pedradas e tiros e repartindo ferimentos e sustos com outros cidadãos que faziam tranquilamente a sua refeição no hotel Petit-Console.*

*Esta agressão provocou a mais viva indignação, porque se depreendeu dela que os novos republicanos não davam aos homens de cor o direito de discordar das suas opiniões.*<sup>22</sup>

Nesse trecho, é interessante destacar como Patrocínio substitui, de início, a expressão "homens de cor" por "cidadãos de cor preta". Mais que acentuar a possibilidade de os libertos exercerem a cidadania através de uma provável participação política no debate, revela a idéia do racismo como causa singular dos acontecimentos posteriores.

A questão da cidadania dos libertos apareceria em outros discursos da época.<sup>23</sup> Havia cidadãos e cidadãos e Patrocínio, hábil político, conhecia os seus significados. Talvez o que ele quisesse dizer com "cidadãos de cor preta" fosse que juridicamente a abolição havia igualado os homens numa sociedade sem escravos.<sup>24</sup> Ainda assim, ele, como ninguém, sabia o quanto essa igualdade era desigual em termos

de direitos políticos e sociais. Nem o abolicionista mais cínico ou ingênuo acreditava que os libertos passariam de escravos a cidadãos com a abolição. No máximo, de escravos se transformariam em trabalhadores negros ou "cidadãos de cor preta" e, num futuro próximo, quem sabe, em "homens civilizados".<sup>25</sup>

A propósito de uma nota da Guarda Negra publicada no *Cidade do Rio* por Clarindo de Almeida, defendendo-se de qualquer participação no conflito, os jornais de tendência republicana descarregaram nova bateria de críticas.<sup>26</sup> Da canhoneira de *O Paiz* veio o seguinte tiro:

*Por outro lado, todos se revoltaram contra esta força organizada na sombra e na sombra armada contra a sociedade - a guarda negra; todos sentiram um conflagramento indescritível ao ver surgir na arena do combate os homens que a revolução popular libertaria a 13 de maio!*<sup>27</sup>

O "conflagramento indescritível" a que alude o periódico não era outro senão o da participação de libertos, ex-escravos e negros, numa manifestação popular e, pior ainda, anti-republicana. Decerto, na visão dos políticos da época, e não somente dos republicanos, a experiência da escravidão conferiu aos libertos uma incapacidade política e, portanto, a "arena do combate" não era lugar para aqueles homens ainda não preparados para as responsabilidades da liberdade. Mais tarde, o próprio Patrocínio diria que o "cativeiro havia roubado a noção da vida social" dos negros ex-escravos. Era uma visão amparada num positivismo social que reiterava que somente quando os libertos salssem da "sombra" e ingresassem na "sociedade" saberiam discernir seus próprios interesses sem "confranger" os ideólogos republicanos de um país civilizado.

Ainda não era a hora, portanto. A velha idéia de que a massa só poderia se manifestar sob os auspícios do discurso e da ação das elites era então evocada. A disputa entre monarquistas e republicanos, muitos deles igual-



mente abolicionistas, tinha suas metáforas. No mesmo dia, Patrocínio se defende das críticas à Guarda Negra, novamente utilizando o termo cidadão em sua retórica, desta vez associando-a à Revolução Francesa:

*O mesmo direito que um cidadão tem para atacar o trono, outro cidadão o tem para defendê-lo. Também creio não levantar objeções, afirmando que os 700 mil libertos do 13 de maio constituem, entre nós, o verdadeiro povo brasileiro e aquele quarto estado que na revolução francesa abriu sem armas as portas da Bastilha.<sup>28</sup>*

Se, de um lado, Patrocínio e, mais tarde, Rui Barbosa e outros tantos jornalistas de destaque na Corte trocaram farpas em suas folhas, criticando tanto os desmandos dos ministérios imperiais como os ataques republicanos contra a Coroa, nas ruas da Corte e mesmo no interior da província, os libertos demonstravam suas desconfianças e insatisfações com a propaganda republicana contra o Império.

Não resta dúvida de que a maior parte da população negra da Corte era monarquista, o que os relatos de João do Rio revelavam claramente.<sup>29</sup> Os republicanos não só sabiam que a monarquia gozava de grande popularidade, como também que existia uma antipatia com a propaganda republicana. Por exemplo, em Sapucaia, norte da província fluminense, jornais noticiaram que alguns libertos se recusavam a trabalhar para fazendeiros alistados no Partido Republicano, sob a alegação de que não haveria dinheiro que os fizesse trabalhar para homens que hostilizavam a regente que lhes dera a liberdade.<sup>30</sup> Medeiros e Albuquerque, em suas memórias, afirma que os republicanos, percebendo a agitação pró-monárquica da população negra, iam armados para os "meetings" e que vários deles descarregavam seus revólveres contra os negros armados de paus e cacetes.<sup>31</sup> Enquanto os articulistas políticos se digladiavam na imprensa, nas ruas da cidade os espaços eram ocupados por libertos e militan-

tes republicanos que defendiam no braço suas opções políticas.

A despeito dos intensos debates e conflitos, a Guarda Negra mereceu pouco ou quase nenhum destaque nos trabalhos dos historiadores que analisaram esse período da história brasileira. Se os políticos da época procuraram, através da retórica, metamorfosear os atores daquele espetáculo, parte da historiografia retirou-os definitivamente da "arena do combate".

As referências sobre a Guarda Negra na historiografia a caracterizavam ora como um grupo de navalhistas e capoeiras recrutados pelo ministério João Alfredo para defender a monarquia em crise contra os ataques dos republicanos, ora como um movimento irracional de gratidão dos libertos, romantizado e manipulado por alguns líderes abolicionistas em defesa da princesa Isabel. No pensamento das elites da época, seria inadmissível conceber essas ações como efetivas participações políticas autônomas dos libertos. Se o discurso da manipulação dos escravos, tão utilizado pelos escravocratas contra os abolicionistas, era agora usado pelos republicanos com relação aos libertos, parte da historiografia o incorporava e ia mais longe: parecia ter conseguido, com refinada competência, o feito invejável, para os irados republicanos da época, de retirar os libertos das ruas e ignorar suas estratégias políticas e sua capacidade de perceber aqueles acontecimentos, negando-lhes o papel de sujeitos históricos naquele processo.<sup>32</sup>

Entre as várias definições produzidas pela historiografia a respeito do que foi a Guarda Negra, há algumas que, no mínimo, são curiosas, pelo seu tom incisivo e preconceituoso:

*Vários historiadores, mal informados, teimam falsamente em dizer que as confederações abolicionistas logo depois do 13 de maio se transformaram numa associação denominada Guarda Negra, para a defesa da Princesa Isabel, a Redentora, e seu tro-*

no. Não é verdade. A Guarda Negra nunca existiu. Foi uma fantasia nascida da eloquência de um dos muitos discursos de Patrocinio. O negro humilde e ignorante não podia compreender o gesto da Princesa dando-lhes a liberdade; ao contrário, tinha vergonha de sua cor e ocultava a condição de ter sido escravo. Mesmo aqueles que obtiveram a liberdade em consequência da Lei Áurea, alcunhados de 'os 13 de maio', ficavam ofendidos quando alguém os chamava por esta denominação.<sup>33</sup>

É possível que o autor desse texto, Paulo José Pires Brandão, mudasse de opinião se se deparasse, percorrendo as ruas da Corte naquele período dando vivas à República, com um grupo de libertos: a Guarda Negra. Ou não. Talvez, mesmo assustado ou até machucado por alguns solavancos, ele se recusasse a admitir que os negros "humildes" e "ignorantes", marcados pela escravidão, tivessem vontade política própria. É possível também que ele, um monarquista saudosista, não quisesse relacionar a "dona" princesa Isabel e a tentativa de sustentação do Império com aquelas manifestações dos libertos.

Prosseguindo com sua argumentação e se apoiando nas memórias do então ministro conservador Ferreira Viana, seu avô, e em outras autoridades do Império, ele chega a pretender dar uma versão verdadeira e definitiva sobre o que teria sido o fenômeno da Guarda Negra:

*O que há de verdade sobre a Guarda Negra é o seguinte: quando o Ministro Ferreira Viana, já em 89, mandou que o Chefe de Polícia, Desembargador Manuel José Espí-nola, acabasse com os meetings republicanos, vestisse policiais, de cor, à paisana, de porrete à mão, e fossem para a rua. Quando começou o primeiro destes meetings chefiados por Silva Jardim e Lopes Trovão, gritavam 'lá vem a Guarda Negra' e saíram do esconderijo os tais soldados à paisana. Foi o bastante para que a multidão, possu-*

*da de verdadeiro pavor, dispersasse imediatamente. Quem dirigia esta diligência e a mim contava era o Delegado de Polícia, então, o Dr. Francisco de Paula Valadares.<sup>34</sup>*

Uma outra descrição da Guarda Negra, não menos interessante, é a que Rui Barbosa publicou, com pitada de terror, no *Diário de Notícias*. Baseando-se em informantes, Rui descreve as reuniões da Guarda Negra como um ritual de iniciação em que libertos entram num "quase transe" ao jurarem fidelidade a "Isabel, a Redentora". O medo branco republicano definia quase sempre a Guarda Negra como uma entidade de feição maçônica originada de reuniões secretas e misteriosas.<sup>35</sup> Do seio desses discursos vão emergir diversas versões sobre a atuação da Guarda Negra, sejam de autoridades do Império, de republicanos, de abolicionistas, de monarquistas, ou até mesmo dos que se apresentavam como seus legítimos representantes ou chefes. Essas visões continham como pontos comuns a perspectiva positivista e racista das elites do final do século XIX no Brasil.<sup>36</sup>

---

#### A REDENTORA: BRUXA BRANCA OU PRINCESA DOS ESCRAVOS?

---

A figura da princesa Isabel aparecia constantemente nos vários discursos a respeito da Guarda Negra. Alguns abolicionistas a defendiam, afirmando que os libertos, com a organização da Guarda Negra, davam-lhe provas de sua gratidão pela Lei Áurea:

*Por uma centena de negros, que proclamam o Sr. Silva Jardim o grande libertador da sua raça, há centenas de milhares, a quase unanimidade dos negros brasileiros, que estão prontos a dar a vida para salvar a Coroa de Isabel, a Redentora, que foi o berço onde vagiram os seus primeiros filhos livres; e foi por último a sagrada pia em que*

*eles se batizaram na religião da liberdade, da igualdade e da fraternidade.*<sup>37</sup>

Afora os ideais revolucionários franceses, mais uma vez destacados no discurso de Patrocínio, o movimento dos libertos em favor da monarquia era visto, tanto por republicanos como por monarquistas, muito mais como uma "gratidão" da "quase unanimidade dos negros brasileiros" com a princesa, do que como dotado de um significado político autônomo. Nos ataques ou defesas à Guarda Negra, a imagem da princesa Isabel tinha um sentido comum em ambos os discursos: simbolizava a "irracionalidade" da participação política dos negros. A popularidade do imperador e agora da princesa Isabel, entre a população negra e pobre da cidade, certamente assustava os políticos republicanos. A respeito da popularidade do imperador e da princesa entre os libertos na Corte, o *Cidade do Rio* publicou o seguinte comunicado:

*Sociedade Vida Nova União da Nação Cabinda – Grande número de africanos da nação Cabinda, constituídos em sociedade, querendo manifestar o profundo amor e reconhecimento ao pai da Augusta Redentora da raça negra, resolveram ir em passeata, no próximo domingo, felicitá-lo pelo restabelecimento da sua preciosa saúde e pelo seu feliz regresso à pátria.*<sup>38</sup>

O imperador dom Pedro II, que já andava lá mal das pernas, talvez necessitasse mais de alguns feitiços providenciais daqueles africanos do que da tal "passeata". Também o conhecido personagem príncipe Obá, que era recebido pelo imperador, tinha grande popularidade entre escravos e libertos na Corte no final do século XIX.<sup>39</sup> Não resta dúvida de que a princesa Isabel havia herdado essa popularidade de seu pai, mas em suas críticas os republicanos insistiam em produzir imagens infantilizadas dos libertos que, segundo eles, explicariam as atitudes de simpatia à monarquia. Rui Barbosa, principal crítico da Guarda Ne-

gra, percebendo o quanto uma agitação popular anti-republicana seria prejudicial aos interesses que ele defendia, fez um surpreendente elogio aos libertos que parece um quase apelo à sua suposta irracionalidade:

*Os próprios resgatados, por entre o reconhecimento devido a essa generosa cooperação nacional, não têm motivos para humilhar a sua gratidão até ao nível da esmola recebida na indigência da invalidez. O escravo teve um papel autônomo na crise terminativa da escravidão. Abaixo da propaganda multiforme lhe abria os olhos ao senso íntimo da iniquidade, que o vitimava, ele constituiu o fator dominante na obra da redenção de si mesmo.*<sup>40</sup>

Além de surpreendente, esse discurso de Rui parecia inovador. Falar de "papel autônomo" dos escravos na abolição poderia ser perigoso, agitando ainda mais aquelas "águas turvas". Mas ele, com sua retórica política, temperou-o bem, pois, "na crise terminativa da escravidão", frisava, a participação dos escravos enquanto "fator dominante" estava "abaixo da propaganda multiforme". Não obstante, esse discurso não era endereçado aos libertos em si: tinha como fundamento o eixo das forças políticas que poderiam aderir ao novo regime. A expressão "generosa cooperação nacional" tornava evidente como Rui procurava sensibilizar, num derradeiro recurso mobilizador, as camadas médias e pobres da população da Corte, responsabilizando-as pelo feito do 13 de maio. Sem dúvida, as imagens da campanha abolicionista nas ruas da cidade, ou até mesmo da Revolta do Vintém no início da década, ainda estavam presentes na mente da elite política.<sup>41</sup> Ademais, os republicanos, constantemente preocupados com a agitação pró-monárquica dos libertos, procuravam, sempre que possível, associar os conflitos à crise ministerial do Império, à possível articulação em favor do Terceiro Reinado e à convivência da princesa Isabel com os desmandos da Guarda Negra.<sup>42</sup>

*A menor palavra reprovadora da sereníssima princesa imperial teria extinguido ao nascedouro esta cisão de raças, que uma especulação inenarravelmente criminosa iniciou, na Corte do Império, sob o pretexto póstumo do abolicionismo.*<sup>43</sup>

Os limites do discurso de Rui eram impostos pelo seu próprio medo.<sup>44</sup> Os conflitos entre libertos e republicanos não mais estavam restritos à Corte. Os jornais, num clima de pavor, noticiavam confrontos entre libertos, ex-senhores e propagandistas republicanos ocorridos no interior da província fluminense, no primeiro semestre de 1889, principalmente em Anta, Angustura, Campos, Lage do Muriaé, Santo Antônio de Pádua e Valença.<sup>45</sup> O discurso da manipulação, em alguns momentos, cedia o lugar ao discurso do terror:

*Ao mesmo passo, os telegramas de anteontem elevam o número dos libertos amotinados a oitocentos, e atestam que as ameaças a princípio dirigidas contra os republicanos compreendem agora, sem discriminação de partido, todos os antigos senhores, todos os brancos, todos os que não foram escravos.*<sup>46</sup>

A batalha entre monarquistas e republicanos era também uma batalha entre negros e brancos, libertos e ex-senhores. O terror de Rui era real e não mais um possível truque de orador político; ele inclusive já havia falado em "cisão de raças". Também os fazendeiros e a população branca no interior viam, muitas vezes, os movimentos de insatisfação e autonomia dos libertos como um revide antibranco após a abolição. Pequitita também havia alertado seu irmão Lelé de que os libertos "já não fazem questão de política, mas sim da raça". Juntamente com o discurso da manipulação e irracionalidade dos libertos, preponderava a retórica sobre a questão racial nos embates entre Patrocínio e Rui. A agitação pró-monárquica ou a ofensiva da propaganda republicana poderiam gerar um conflito racial no

entender de ambos, conflito esse até então inexistente na sociedade brasileira, segundo a opinião de alguns:

*(...) Pretende-se despertar animosidades, fazer surgir ódios extintos ou insuflar outros que não possuímos para que, no meio das águas turvas assim agitadas, se torne fácil a sucessão da Coroa (...). É sabido que as conferências encomendadas a um palrador conhecido e publicadas largamente à custa dos cofres públicos foram logo o atear de incêndios das paixões ruins, foram o sublevar de ódio do negro contra o branco, foram o conselho e o desafio ao assassinato e à depredação.*<sup>47</sup>

Os republicanos bradavam contra os monarquistas e seu último ministério, que procuravam, segundo eles, capitalizar a agitação popular dos libertos contra a propaganda republicana, inquietando, assim, as "águas turvas" para favorecer o poder monárquico em crise. Eles denunciavam que essa agitação insuflava ou fazia surgir "ódios extintos" entre ex-senhores e libertos, brancos e negros. Políticos do Império, hábil e "criminosamente" – acusavam os republicanos –, faziam uso político das manifestações. Provavelmente, apesar dos ataques e defesas, tanto para monarquistas como para republicanos ou abolicionistas a questão do racismo em face da abolição não deveria ser despertada.

A imagem de um urso a hibernar numa caverna bem escura e que, em hipótese alguma, deveria ser molestado, pois poderia acordar furioso, talvez bem servisse para ilustrar a visão da elite política da época sobre o tema racial, que poderia surgir do meio da população não-branca com o fim da escravidão. Joaquim Nabuco tinha sentenciado que o "sistema de absoluta igualdade racial brasileira oferecia uma perspectiva melhor para a raça negra do que a oferecida nos EUA".<sup>48</sup> No entanto, o fato é que, logo após a abolição, ele próprio já se mostrava cético em relação à situação polí-

tica e racial do Brasil.<sup>49</sup> Os “incêndios das paixões ruins” já tinham suas labaredas ateadas.

### A GUERRA ENTRE AS RAÇAS

Seja na defesa ou nas acusações concernentes à Guarda Negra, questões sobre um possível confronto racial estavam sempre presentes no debate jornalístico. Rui Barbosa publicou um edital no *Diário de Notícias* intitulado “A Coroa e a guerra entre as raças”, em que, entre outras coisas, responsabilizava a política imperial por sua convivência relativa com as provocações e ataques dos libertos aos republicanos.<sup>50</sup>

Em alguns momentos, como na campanha abolicionista, o tema racial foi usado como um eficiente recurso político que se pretendia mobilizador da população não-branca da Corte na defesa dos interesses abolicionistas, monarquistas ou republicanos. Patrocínio ressaltava que a propaganda republicana expressava um ódio aos “homens de cor” gerado pela insatisfação de alguns setores políticos agrários com os efeitos provocados pela abolição:

*O modo como os republicanos de 14 de maio estão dirigindo a propaganda contra as instituições vigentes, tem provocado em toda a parte do país a maior indignação. Desnaturado o sagrado ideal da República, servem-se dele como a arma de vingança contra a monarquia, os quais não queriam e não querem ainda agora conformar-se com a igualdade de todos os brasileiros. Contra os homens de cor são vulcânicas as explosões de ódio.*<sup>51</sup>

Os “republicanos de 14 de maio”, a que se refere Patrocínio, eram os ex-senhores e fazendeiros que haviam erguido a bandeira republicana após a abolição, insatisfeitos com a emancipação dos escravos. Reclamando pela indenização, defendendo seus interesses e preocupados com o controle do trabalho dos

ex-escravos, esses republicanos, criticava Patrocínio, haviam “desnaturado o sagrado ideal da República”. Além disso, a veemência com que atacavam a monarquia e principalmente os libertos tinha cheiro de racismo.

Aqui abro um parêntese para falar rapidamente da utilização magistral que Rui Barbosa faz da carta de Pequitita, publicando trechos no *Diário de Notícias*, em 7 de maio de 1889. O título de seu editorial é bem sugestivo: “O Gabinete do Terror”. Rui começa explicando que a autora da carta, “quase soluçante” (ele omite o nome de Pequitita), era a “esposa de um antigo e devotado abolicionista” e que optou por apresentar alguns de seus trechos à nação devido “às necessidades supremas de salvação pública”. Grifando alguns trechos e omitindo outros (como aquele em que Pequitita informava a seu irmão as providências tomadas pelo seu marido em vistas dos temores dos “barulhos” dos libertos, contratando “dous bons capangas”), Rui elabora um contundente ataque à política do gabinete de João Alfredo, destacando como ele era responsável pelo “quadro de agonias da família brasileira”. Ele segue batendo firme na tecla da manipulação política da população negra por parte do Império, suas autoridades e alguns abolicionistas monarquistas:

*(...) Ao manípanso grotesco das senzalas, próprios para a gente da África, sucedia o feiticismo da idolatria áulica, digna de uma nação de libertos inconscientes. E para que ninguém ousasse deturbar o sossego desses ritos, imaginou-se estender em volta da Coroa um exército de corações iludidos.*<sup>52</sup>

Nesse passo, os ataques de Rui à participação política dos libertos utilizam a força dos argumentos biológicos. O “exército” de libertos que nas ruas da Corte antipativavam com a propaganda republicana era formado de “corações iludidos”. As razões pareciam óbvias para Rui: os negros libertos se achavam não só marcados socialmente pela escravidão,

já que estavam totalmente “inconscientes” de suas responsabilidades e atitudes, como também a sua raça os empurrava a um “feiticismo” político “próprio para a gente da África”. Os negros libertos eram vistos como biológica e socialmente impossibilitados de ter vontade própria, de ter e defender seus próprios interesses políticos. Esse discurso de Rui não era um eco isolado: tinha a legitimidade de um discurso científico que surgia e que procurava novas formas de mostrar a inferioridade do negro não mais escravo, despreparado para ser cidadão, não só pela sua experiência social na escravidão, mas também pela sua raça. É hora de o escravo virar negro.

Mariza Corrêa chama a atenção para o fato de que, “invertendo a afirmação de Marx (‘um negro é um negro. Em certas circunstâncias ele se transforma num escravo’), os intelectuais daquele momento tratavam de transformar escravos em negros, isto é, de constituirlos enquanto categorias de análise, deixando entre parênteses, em sua passagem de ‘máquina de trabalho’ a ‘objetos de ciência’ (Silvio Romero), a discussão de sua cidadania”.<sup>53</sup> Analisando os origens da ideologia racista na França no século XVIII, Boule enfatiza como o racismo patenteava um elo entre o “desaparecido Ancien Régime e as sociedades capitalistas modernas”, na medida em que em torno dele se elaboravam os valores sociais representativos adotados pela sociedade francesa (incluindo as suas colônias) naquele final de século.<sup>54</sup> Quanto ao conflito racial, Rui advertia para suas possíveis consequências:

*(...) Eis o rastro sinistro que prepara a guerra civil, levando ao seio dos nossos sertões o ódio entre as raças, sentimento funesto que o cativo não gerara e que um cálculo de política perversa concebeu num dia de ajuntamento entre a ambição de uma Coroa e o servilismo de seus conselheiros.*<sup>55</sup>

Como afirmamos anteriormente, a possibilidade de se desencadear um conflito racial generalizado preocupava tanto monarquistas

como republicanos. No início de 1889, a redação do jornal *O Paiz* sofreu um atentado. Periódicos e jornalistas de várias correntes políticas se uniram na defesa da liberdade de imprensa, repudiando o ataque. Alguns jornais acusaram mais uma vez os libertos e a Guarda Negra de serem responsáveis por esse e outros atos, evocando casos passados em que os capoeiras eram recrutados, segundo denúncias, pelo Império para empastelar jornais e provocar distúrbios em comícios de partidos de oposição e nas eleições. Nos conflitos de rua e nos comícios em épocas eleitorais, os capoeiras eram sempre identificados como principais protagonistas, sendo acusados, em muitas ocasiões, de servir de “capangas” para os políticos.<sup>56</sup> Aliás, Pequitita comunicava, em sua carta, que seu marido, Barcellos, preocupado com os rumores de conflitos no primeiro aniversário do 13 de maio, havia contratado dois “bons capangas”, um deles capoeira, para protegerem toda a família. O atentado contra a redação de *O Paiz* agitou novamente as “águas turvas”, trazendo de volta aos debates jornalísticos as críticas à Guarda Negra e aos libertos.

Em janeiro de 1889, o *Cidade do Rio* publica uma nota de Clarindo de Almeida (que se autodenominava “Chefe Geral da Guarda Negra”) defendendo-se das acusações e afirmando, inclusive, que a raça negra teria uma gratidão também com *O Paiz*, por ter sido esse jornal um órgão abolicionista, contra o qual, portanto, a Guarda seria incapaz de cometer qualquer atentado. A nota ressalta ainda a figura de um dos colaboradores do jornal, Joaquim Nabuco, como abolicionista destacado.<sup>57</sup> Por fim, Clarindo de Almeida tenta negar qualquer possibilidade de confronto racial na participação política da Guarda Negra contra a propaganda republicana:

*O nosso fim não é levantar o homem de cor contra o branco, mas restituir ao homem de cor o direito que lhe foi roubado, de intervir nos negócios públicos.*

*Não é por serem brancos os republicanos, mas por serem a vergonha da nação, que nós os combatemos.*<sup>58</sup>

Clarindo de Almeida, assim como Patrocínio e outros abolicionistas monarquistas tentavam, por meio da retórica jornalística, comandar (só pelos jornais, é claro) e representar as ações e interesses dos libertos nesse processo. Os discursos de Patrocínio e de Rui nem sempre foram tão divergentes quanto parecia com relação à atuação da Guarda Negra. Patrocínio, que nunca tinha negado seu namoro com o republicanismo, ainda que criticando alguns de seus efeitos e direcionamentos propagandísticos após a abolição, adere formalmente à sua campanha em meados de 1889.<sup>59</sup>

A data do aniversário do centenário da Revolução Francesa, 14 de julho de 1889, foi marcada por comemorações e comícios dos republicanos e por novos choques entre estes e os libertos na Corte. Após passeatas, festejos, desfiles e atos solenes pelas ruas do Centro da Cidade, os republicanos, segundo os noticiários, teriam sido atacados por “um grupo de desordeiros que deram vivas à monarquia e morras à república, agredindo, a torto e a direito, a cacete e tiros de revólver”. Mais uma vez os jornais da Corte dedicam amplo espaço para a crítica às causas e conseqüências dos conflitos, assim como para acusações à Guarda Negra e à “malta” de capoeiras.<sup>60</sup>

Nos dias seguintes a esses acontecimentos, Patrocínio escreve editoriais criticando a Guarda Negra e a participação política dos libertos.<sup>61</sup> Seus discursos passaram a ser quase uma reprodução dos discursos acusadores de Rui Barbosa, de Alcindo Guanabara e dos demais republicanos. Ele criticava aquela agitação popular, a ação dos capoeiras e pedia providências das autoridades policiais do Império para que evitassem aqueles “excessos” e “desmandos”. Com relação aos libertos, Patrocínio lamentava que estivessem sendo vítimas de “intragas” e considerava que a Guarda Negra era “uma falange de corações agradeci-

dos” que, embora desviada, “tinha como principal fim educar e preparar para a vida da livre concorrência social os nossos recentes concidadãos”.<sup>62</sup> Os mesmos conceitos sobre o medo, a “inaptação política” e a “guerra entre as raças” emergem, desta vez, no discurso de Patrocínio:

*É necessário, em nome da nossa pátria e do próprio futuro de nossos filhos, que terão de pagar o ódio de raça, que as influências desumanas que estão dirigindo a Guarda Negra, vão semeando; é necessário que todos os homens de cor mais instruídos se consagram à propaganda humanitária de esclarecimento a seus irmãos, a quem o cativo roubou a noção da vida social.*<sup>63</sup>

Parecia que os “ideais republicanos” haviam penetrado fundo no coração de Patrocínio, já que ele agora estava empenhado em cassar os direitos políticos do “partido tão legítimo como outro qualquer” dos libertos, que defendeu no final de 1888. Patrocínio, então, dirigiu seus ataques com toda diligência à Guarda Negra, aos libertos e aos capoeiras, enfim, a todas as “influências desumanas”.<sup>64</sup>

O conflito racial e a participação dos libertos e da população negra e pobre em geral nos debates políticos assustavam sobremaneira os republicanos, não mais fazendo parte somente de uma retórica jornalística. Os políticos sabiam – pois tinham como experiência a campanha da abolição na Corte na década de oitenta – que a participação das massas populares nos debates políticos podia ser decisiva e, na maioria das vezes, prejudicial a seus interesses. Portanto, uma agitação popular anti-republicana permeada por um conflito racial seria inadmissível. A mudança do discurso de Patrocínio, talvez o maior defensor público da Guarda Negra, foi o melhor exemplo disso. Para maioria dos republicanos, a questão sobre o racismo era inexistente e, ainda que não o fosse, necessitava ser reprimida, repressão que Gilberto Freyre, analisando os conflitos entre a população negra e os republicanos, criticava

pela truculência, afirmando que suas ações de revide se assemelhavam às da "Klu-Klux-Klan, nos Estados Unidos, após a Guerra Civil".

Desde já, a elite política republicana procurava impor alguns significados para suas idéias e símbolos. Para ela, o 13 de maio, por exemplo, tinha sido fruto de um movimento de progresso da nação, assim como a conseqüente República.<sup>65</sup> Da parte dos políticos monarquistas e das autoridades imperiais, mesmo lhes sendo benéficas em termos de dividendos políticos, a agitação e a ação popular dos libertos talvez os assustassem pela falta de controle.<sup>66</sup> Esses diferentes discursos sobre os libertos e os significados de suas ações políticas entre a abolição e a proclamação da República podem nos levar ao início do caminho para entendermos como, na memória sobre a abolição, esta é transformada pelas elites em uma dádiva, apagando assim as experiências de luta dos escravos.

#### A MELANCOLIA NOTÓRIA

Agora é hora de voltarmos à tona das águas turvas em que emergimos e focarmos de novo a "melancolia notória" de Pequitita.

O medo-pânico que tempera a narrativa de Pequitita muito se assemelha ao "Grande Medo de 1789", analisado por Lefebvre.<sup>67</sup> Sem nenhuma dose de sadismo ou perversidade, a imagem que essa aterrorizada mulher projetou – relacionando sua espera pelo "malfadado dia" 13 de maio de 1889 com a de "um condenado que sobe o cadafalso" –, além de nos revelar algumas das significações simbólicas de como a população branca e principalmente os ex-proprietários de escravos percebiam as atitudes de autonomia dos libertos, é deveras deliciosa. É sintomático que a autora grife mais de uma vez a data do 13 de maio em sua carta. Mas é possível ler seu texto nas entrelinhas, isto é, fugindo da análise preponderante de uma parte da historiografia, que viu nos

medos das Pequititas e nos libertos "altaneiros" apenas a desorganização do trabalho e negros marcados pela escravidão, inadaptados ao trabalho livre assalariado.

Os escravos, e agora libertos, não deixaram nunca de criar, recriar e inventar seus espaços de liberdade. Esta, porém, tinha diversos significados. Como mostrou Foner para o sul dos Estados Unidos, os negros recém-libertados procuraram inúmeras formas para se livrar das "marcas da escravidão" e destruir os vários aspectos da autoridade "real e simbólica" que os ex-senhores pudessem exercer sobre suas vidas. Aqueles homens e mulheres negros "altaneiros" que deixaram "sobressaltados" Pequitita e seu marido buscavam também, entre outras coisas, autonomia – fim de açoitamentos, subordinações e separações de suas famílias.<sup>68</sup> Os significados de liberdade eram diversos, podendo ser desde a possibilidade de poder calçar sapatos, andar sem passes, até retirar suas mulheres do trabalho da lavoura. Na Corte, na ocasião, a liberdade para alguns libertos, pertencentes à Guarda Negra ou não, podia significar, entre outras coisas, poder provocar republicanos pelas ruas. Por que não? A propósito, num tom indignado, a edição de *Novidades* de 2 de janeiro de 1889 trazia a seguinte notícia:

*Diversos grupos de indivíduos de cor e mal trajados percorreram as ruas até alta noite, dando VIVAS À MONARQUIA e à GUARDA NEGRA. Estes grupos acercavam-se das pessoas que desconfiavam serem republicanas, obrigando-as a darem VIVAS À MONARQUIA e ao MINISTÉRIO, espancando-as se elas a isso se negassem.*

Com certeza, a liberdade não representou para a maioria dos libertos continuarem nas fazendas de seus ex-senhores em troca de salários ou a integração no mercado de trabalho livre assalariado das cidades. A respeito, um observador contemporâneo registrava que "a idéia de permanecer na casa onde ele foi es-



cravo é repugnante para o liberto".<sup>69</sup> Aliás, Fidelia, a viúva Noronha, personagem machadiana de *Memorial de Aires*, preocupava-se com a situação de suas fazendas em Paraíba do Sul, abandonadas pelos libertos em meados de 1888.<sup>70</sup>

Nos últimos meses de 1889, passando pela proclamação da República, a Guarda Negra desaparece dos debates jornalísticos e, aparentemente, das ruas da cidade. Não se tem notícia na Corte de nenhuma manifestação hostil dos libertos à proclamação.<sup>71</sup> Esse aparente desaparecimento talvez frustrasse aqueles atiradores de (da) elite que vivem tocando os movimentos sociais com suas poderosas armas teóricas evolucionistas. Espero que não argumentem que as ações dos libertos na ocasião foram apenas ensaios pré ou subpolíticos de um espetáculo que nunca conseguiram estreitar, algo como falta de "consciência de classe", "impotência revolucionária" ou fruto de um "espontaneísmo" latente. Insistir no discurso da manipulação política e racial foi o que tentaram os republicanos na época. Pior ainda se esses atiradores teóricos forem machistas (eu disse machistas!) ortodoxos inveterados e também desdenhosos dos significados sociais que podem existir por detrás dos "medos" em determinados momentos numa dada sociedade. Se assim o forem, irão argumentar que o pânico de Pequitita e, por tabela, as atitudes daqueles libertos "altaneiros" não passaram de fantasias imaginárias decorrentes de sua natural fragilidade feminina, tal como ela própria admitia ao seu irmão Lélé: "Mas como sabes a mulher é fraca, e eu tremo." Mas não desanimemos, porque a mobilização da população negra e pobre da cidade do Rio de Janeiro nos primeiros anos republicanos não desapareceu, mas sim ganhou novas características.<sup>72</sup>

Como destacamos de início, nossa proposta não foi examinar em que consistiu a Guarda Negra. Que ela fosse apenas um grupo organizado de libertos que manifestavam sua gratidão à princesa Isabel ou uma milícia de capeiras recrutada pelo Império para reprimir

os republicanos, pouco importa aqui.<sup>73</sup> O fato é que as elites a identificavam como uma possível participação política dos libertos naquele momento crítico. Com a abolição, as elites perceberam que a sociedade não mais estava dividida somente em termos de classes sociais; as questões raciais poderiam aflorar e o medo de um revanchismo racial provocava apreensões.<sup>74</sup>

Com a análise do repertório de discursos produzidos sobre a Guarda Negra e a participação política dos libertos, procuramos mostrar como as elites interpretaram a liberdade dos ex-escravos no período imediatamente após a abolição. Além disso, os acontecimentos em torno da Guarda Negra na Corte nos últimos meses do regime monárquico, afora as controvérsias sobre sua "verdadeira" história, provocaram debates sobre qual seria a cidadania reservada ao negro liberto pelas elites republicanas no final do século.

A retórica dos debates expressava, em última análise, a visão de que a população negra estaria despreparada para qualquer participação política. A falta de preparo, segundo o argumento dessas elites, era fruto da "ascendência selvagem da raça africana" e da condição do cativo em que por muito tempo tinham permanecido os negros.<sup>75</sup> Para tais elites, os negros deveriam aguardar passivamente seu direito à cidadania (não a mesma cidadania destinada ao homem branco!), assegurada pela igualdade jurídica. Da mesma forma, para serem inseridos no mercado de trabalho livre, eles precisavam estar preparados para assumir sua cidadania e essa preparação deveria se realizar dentro da ordem, para o progresso da nação. Para alguns, essa fase necessária seria revestida do próprio *branqueamento* da população negra brasileira; para outros, só restava ao negro "integrar-se" na nova sociedade.<sup>76</sup> A cidadania não era encarada como um direito natural num país que agora não tinha mais senhores e escravos; ela era vista como um direito político, cabendo à sociedade decidir e julgar quem era merecedor ou não desse di-

reito. Muitas vezes inspirados nos ideários da Revolução Francesa, para alguns republicanos a participação popular enquanto prerrogativa política não passava de retórica.<sup>77</sup>

A ação dos libertos e da Guarda Negra nas ruas da Corte não foi nenhuma "fantasia nascida da eloquência" dos debates políticos e jornalísticos.<sup>78</sup> Ela era uma demonstração da micropolítica que os libertos, e antes deles os escravos, haviam forjado com rara destreza política. Era mais uma vez a "Cidade Negra" se manifestando, com suas percepções e lógicas próprias, como o "partido negro" baiano no "jogo duro" do 2 de julho.<sup>79</sup> Ademais, os primeiros governos republicanos trataram as questões sociais da população com pouca re-

tórica e muita truculência e intolerância. Os capoeiras, identificados como capangas assalariados do antigo regime, foram perseguidos impiedosamente pela polícia republicana, sob o argumento de que era necessário pôr fim aos resquícios imperiais representados pela Guarda Negra e pelos capoeiras nas ruas da Corte.<sup>80</sup> As questões raciais, destarte sufocadas pela forte repressão desencadeada após o advento da República, não desapareceriam por completo dos movimentos populares no início do século XX na cidade do Rio de Janeiro: navegando em "águas turvas" para chegar à civilização, os políticos republicanos não haviam ainda vislumbrado o vento norte da democracia racial.

## NOTAS

1. Esta carta se encontra depositada no Arquivo de Rui Barbosa/FCRB, RB - CR.E 3/1-23.
2. Cf. BERGSTRESSER, Rebecca Baird, *The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil, 1880-1889*. Stanford, Stanford University, 1973, p. 165-6 e 176-7. *Mimeo*.
3. O *Cidade do Rio* era dirigido por José do Patrocínio, que já havia se destacado anteriormente colaborando nos periódicos *Gazeta de Notícias* (1877) e *Gazeta da Tarde* (1881). Já o *Diário de Notícias* contava com a colaboração de vários republicanos, entre eles Antonio Azevedo, Aristides Lobo, Gastão Bousquet, Lopes Trovão, Medeiros e Albuquerque e, mais tarde, Rui Barbosa. Cf. SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977, p. 272-6.
4. A propósito, a expressão "no meio das águas turvas" foi retirada de um edital publicado no jornal *Novidades*, que fazia uma crítica raivosa à agitação popular na Corte, no início de 1889, envolvendo libertos, monarquistas e republicanos. Ver nota 47 deste artigo.
5. Cf. BERGSTRESSER, Rebecca Baird, *op. cit.*, p. 177.
6. O Largo do Rocio ficava onde hoje é a Praça Tiradentes, no Centro da cidade do Rio de Janeiro. A Sociedade Francesa de Ginástica ficava no final da Travessa da Barreira, próxima ao dito Largo, que era conhecido reduto de boêmias ilustres e vários tipos populares da Corte no final do século XIX. Cf. GERSON, Brasil. *Histórias das ruas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ed. Souza, 1954. p. 118-28.
7. Cf. *Cidade do Rio* e *Jornal do Commercio*, ambos em 31 de dezembro de 1888.
8. Ver, por exemplo: *Cidade do Rio*, 31 de dezembro de 1888 e 2, 3 e 5 de janeiro e 25 de fevereiro de 1889; *Novidades*, 30 de dezembro de 1888 e 17-19 de janeiro de 1889; *Gazeta da Tarde*, 3 de janeiro de 1889; e *O Paiz*, 5 de janeiro de 1889.
9. Cf. *Novidades*, 30 de dezembro de 1888, e *O Paiz*, 5 de janeiro de 1889. Este, na coluna "Publicações a Pedido", publica a matéria do Partido Republicano intitulada "O conflito de 30 de dezembro - Retificação histórica".
10. Cf. *Novidades*, mesma data.

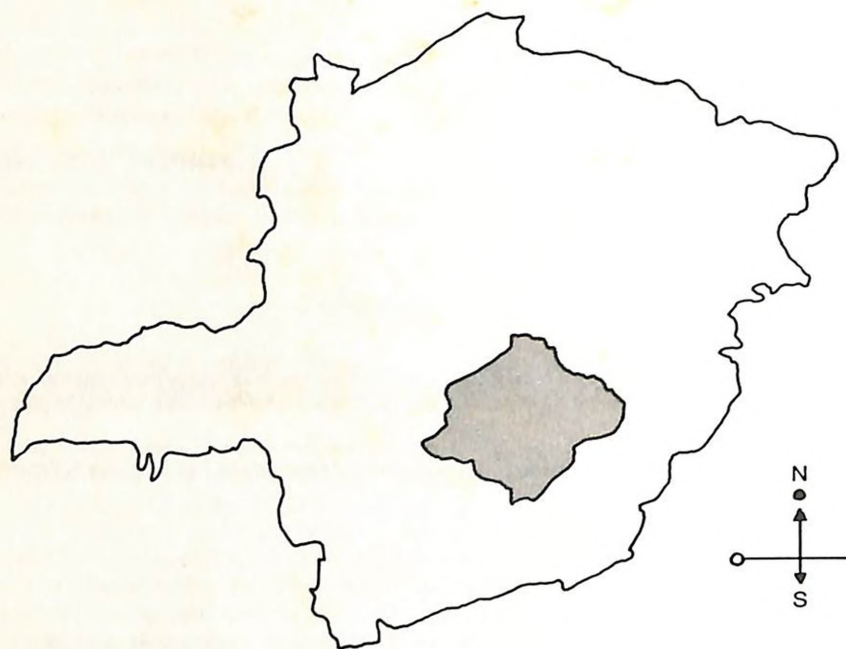
11. Cf. STEIN, Stanley J. *Grandeza e decadência do café no Vale do Paraíba (Vassouras)*. São Paulo, Brasileira, 1961, p. 309.
12. A experiência da emancipação dos escravos nas Américas teve como ponto em comum, sem dúvida, a expectativa dos libertos e dos fazendeiros com relação às formas de controle do trabalho. Ver: TOPLIN, Robert. *Abolition and the issue of the black freedman's in Brazil. Slavery and race relations in Latin America*. Westport (England), Greenwood Press, 1974, p. 242-53. Para uma análise interessante sobre o processo político que envolveu os ex-escravos no período pós-emancipação norte-americana, ver: LITWACK, Leon F. *Been in the storm so long. The aftermath of slavery*. New York, Vintage Books, 1980, especialmente o Capítulo 4: "Slaves no more".
13. *O Paiz*, 5 de janeiro de 1889.
14. *Cidade do Rio*, 31 de dezembro de 1888.
15. Cf. BERGSTRESSER, Rebeca Baird, *op. cit.*, p. 177.
16. *Cidade do Rio*, 31 de dezembro de 1888.
17. *Cidade do Rio*, 22 de março de 1889.
18. Cf. STEIN, Stanley J., *op. cit.* p. 309, citado também em ANDREWS, George Reid. *Black and white workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928. Hispanic American Historical Review*, 68:3, August 1988, p. 514.
19. Ver essa crônica e outras escritas por Machado de Assis e publicadas na *Gazeta de Notícias* entre 1888 e 1889 em GLEDSON, John. *Bons dias! Crônicas (1888-1889)*. São Paulo, Ed. Hucitec-Unicamp, 1990, crônica 13, p. 84-7.
20. Cf. BERGSTRESSER, Rebecca Baird, *op. cit.*, p. 155-61.
21. Cf. MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. *A vida turbulenta de José do Patrocinio*. Rio de Janeiro, Ed. Sábá, 1969, p. 93-101.
22. Cf. *Cidade do Rio*, 31 de dezembro de 1888.
23. Cf. *Cidade do Rio*, 26 de abril de 1889.
24. A propósito, as questões raciais e o controle social sobre a população negra livre já preocupavam as autoridades imperiais no período pós-independência. Cf. FLORY, Thomas. *Race and social control in independent Brazil. Journal of Latin American Studies*, vol. 9, 2ª parte, 1977, p. 199-224.
25. Ver ANDREWS, George Reid. *Black and white workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928, op. cit.*, p. 491-524.
26. No dia 3 de janeiro de 1889, no *Cidade do Rio*, é publicada uma nota de Clarindo de Almeida autodenominando-se "Chefe Geral da Guarda Negra", em que se defende das acusações lançadas contra ela nos periódicos republicanos, principalmente o *Novidades* e *O Paiz*. O debate prossegue, com polêmicas, na réplica de *O Paiz*, de 5 de janeiro de 1889.
27. *O Paiz*, mesma data.
28. *Cidade de Campos*, 5 de janeiro de 1889.
29. Sobre a questão da popularidade do imperador junto aos escravos na Corte no final do século XIX, ver as instigantes pistas seguidas por CHALHOUN, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 182-6.
30. Cf. *Cidade do Rio*, 24 de julho de 1888.

31. Cf. ALBUQUERQUE, José Joaquim Campos da Costa Medeiros e. *Quando eu era vivo...*, 2ª edição. Porto Alegre, 1945, p. 69-70.
32. Conforme, por exemplo: BARRETO FILHO, Mello e LIMA, Hermeto. *História da polícia do Rio de Janeiro. Aspectos da cidade e da vida carioca; 1870-1889*. Rio de Janeiro, Editora A Noite, vol. 3, p. 160-1; CALMON, Pedro. *A princesa Isabel "A Redentora"*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, Série 5ª, Brasileira, volume 207, 1941, p. 227-8; LIRA, Heitor. *História da queda do Império*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, Brasileira, volume 320, 1964, p. 304-5; ORICO, Osvaldo. *O Tigre da Abolição*. Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, 1931, p. 185-92; PASIN, José Luis. A Guarda Negra da Princesa Isabel. *O Eco*, Guaratinguetá (SP), 15-18 de maio de 1963; e QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Uma garganta e alguns niqueis. História de Silva Jardim, o herói da propaganda republicana*. Rio de Janeiro, Editora Aurora, 1947, p. 67-71.
33. BRANDÃO, Paulo José Pires. *A princesa dona Isabel a Redentora*. Rio de Janeiro, Tipografia do Patronato, 1946, p. 22.
34. *Idem, ibidem*, p. 23.
35. Cf. *Diário de Notícias*, 9 de maio de 1889. A Guarda Negra, segundo algumas descrições, se reunia inicialmente na Rua da Carioca, 77, onde funcionava uma sociedade denominada Habitantes da Lua. Depois as reuniões passaram a se realizar em sua sede na Rua Senhor dos Passos, 165, onde havia sido fundada a Sociedade Beneficente Isabel, a Redentora, mais tarde transferida para a Rua Larga de São Joaquim (atual Rua Marechal Floriano). Cf. BARRETO FILHO, Mello e LIMA, Hermeto, *op. cit.*
36. Cf. AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco; o negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 238-50. Na cidade de São Paulo, também se registram debates e polêmicas jornalísticas sobre o episódio da Guarda Negra, travados nos periódicos *Província de São Paulo* e *A Redenção*. Cf. SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 240-5.
37. *Cidade do Rio*, 16 de janeiro de 1889. Editorial assinado por José do Patrocínio sob o título "A intriga".
38. *Cidade do Rio*, 19 de setembro de 1888.
39. Cf. BARRETO FILHO, Mello e LIMA, Hermeto, *op. cit.*, p. 149-51; e MORAIS FILHO, Melo. *O príncipe Obá. Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1979, p. 309-12.
40. *Diário de Notícias*, 13 de maio de 1889.
41. Ver BERGSTRESSER, Rebecca Baird, *op. cit.*, e GRAHAM, Sandra. The Vintem riot and political culture: Rio de Janeiro, 1880. *Hispanic American Historical Review*, 60(3):431-49, 1980.
42. Essas críticas apareciam constantemente nos editoriais dos periódicos da Corte. Ver *Novidades*, de 2, 4 e 5 de outubro, 31 de dezembro de 1888 e 3, 8, 14 e 17 de janeiro de 1889; *O Paiz*, 28 de setembro de 1888; *Gazeta da Tarde*, 30 de dezembro de 1888 e 3 de janeiro de 1889; e no *Diário de Notícias*, 10, 20 e 24 de abril e 27 de junho de 1889.
43. *Diário de Notícias*, 20 de abril de 1889.
44. Chalhoub analisa de forma original o "medo branco das almas negras" de Rui Barbosa e das elites políticas da Corte no final do século XIX. Cf. CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Anpuh-Março Zero, 8(16):83-105, março-agosto de 1988.
45. Ver *Novidades*, 11 e 12 de fevereiro e 19 de março de 1889; *Cidade do Rio*, 22 e 28 de março de 1889; e *Diário de Notícias*, 19, 20 e 24 de abril de 1889.
46. *Diário de Notícias*, 24 de abril de 1889.

47. *Novidades*, 2 de janeiro de 1889. Editorial intitulado "Política do sangue", grifo nosso.
48. NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938, p. 11.
49. Citado em BERGSTRESSER, Rebecca Baird, *op. cit.*, p. 155 e 184. Ver também o editorial escrito por Joaquim Nabuco, intitulado "A República e a Abolição", publicado em *O Paiz*, 1 de outubro de 1888.
50. Cf. *Diário de Notícias*, 9 de maio de 1889.
51. *Cidade do Rio*, 31 de dezembro de 1888.
52. *Diário de Notícias*, 13 de maio de 1889.
53. Cf. CORRÊA, Mariza. As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Tese de Doutorado em antropologia. FFLCH/USP. 1982, p. 42-43. *Mimeo*. Para uma visão das elites norte-americanas e inglesas sobre o negro no período pós-emancipação, ver: FREDRICKSON, George M. *The black image in the white mind. The debate on Afro-American character and destiny. 1817-1914*. New York, Harper Torchbooks, 1971, especialmente o capítulo "Science, polygenesis, and the proslavery argument", p. 71-97, e WALVIN, James. Recurring theses: white images of black life during and after slavery. *Slavery and Abolition*, 5(2):118-44, September 1984.
54. Cf. BOULLE, Pierre H. Em defesa da escravidão; oposição à abolição no século XVI e as origens da ideologia racista na França. In: KRANTZ, Frederick (org.). *A outra história. Ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, p. 191-210. Ver também a respeito: GEGGUS, David. Racial equality, slavery, and colonial secession during the Constituent Assembly. *The American Historical Review*, 94(5):1290-308, December 1989.
55. *Diário de Notícias*, 19 de maio de 1889.
56. Em janeiro de 1885, o periódico *Gazeta da Tarde* havia sido empastelado e os capoeiras da Corte tinham sido acusados do atentado. Cf. DUQUE ESTRADA, Osório. *A abolição: esboço histórico*. Rio de Janeiro, Ed. Leite e Maurílio, 1918, p. 210 e 215.
57. Cf. *Cidade do Rio*, 2 de janeiro de 1889.
58. *Cidade do Rio*, 3 de janeiro de 1889.
59. Cf. *Cidade do Rio*, 7 de outubro de 1888, e BERGSTRESSER, Rebecca Baird, *op. cit.*, p. 185. Em 1 de julho de 1889, cai o ministério João Alfredo, subindo ao poder o último gabinete ministerial do regime monárquico, chefiado então pelo Visconde de Ouro Preto.
60. Ver a edição de segunda-feira 15 de junho de 1889 dos jornais *Gazeta de Notícias*, *Gazeta da Tarde*, *Diário de Notícias*, *Novidades*, *O Paiz* e *Cidade do Rio*.
61. Editoriais intitulados "Os homens de cor" e "A Guarda Negra", publicados no *Cidade do Rio*, em 15 e 20 de julho de 1889, respectivamente.
62. Cf. *Cidade do Rio*, 15 de julho de 1889.
63. *Idem*.
64. Cf. *Cidade do Rio*, 22 de julho de 1889. Com relação à repressão aos capoeiras, ver *Cidade do Rio*, 13, 16, 17 e 24 de dezembro de 1889.
65. Cf. FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1959, tomo I, p. 13. Ver, a respeito, AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Batismo da liberdade: os abolicionistas e o destino do negro. *Histórias, Questões e Debates*. Curitiba, 9(16):38-65, janeiro de 1988.

66. O governo imperial, por exemplo, expressava seu desagrado com relação aos rumores de um possível ataque da Guarda Negra aos quartéis do Exército na Corte que se manifestaram a favor do republicanismo quando da prisão de Deodoro. Cf. MORAIS, Evaristo de. *Da Monarquia para a República (1870-1889)*. Rio de Janeiro, Athenas Editora, 1936, p. 199.
67. Ver: LEFEBVRE, Georges. *O grande medo de 1789: os camponeses e a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Campus Editora, 1979, especialmente o capítulo "Os pánicos originais", p. 137-40.
68. Cf. FONER, Eric. O significado da liberdade. *Revista Brasileira de História*, op. cit., p. 12, e ROSE, Willie Lee. Jubilee e beyond: what was freedom. In: SANSIG, David G. (org). *What was free dom's price*. Jackson, University Press of Mississipi, 1978, p. 3-20. Para uma análise comparativa sobre o período pós-emancipação nas sociedades escravistas americanas, incluindo o Brasil, ver: SCOTT, Rebecca J. Exploring the meaning of freedom: postemancipation societies in comparative perspective. *Hispanic American Historical Review*, op. cit., p. 407-28.
69. Cf. Francisco de Paula Lázaro Gonçalves, "Relatório apresentado à Associação Promotora de Imigração em Minas", Juiz de Fora, 1898, p. 10-12, citado em ANDREWS, George Reid. op. cit., p. 514.
70. Ver ASSIS, Machado de. *Memorial de Aires*. Coleção de Autores Cêlebres da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro, Livraria Garnier, 1925, p. 153-9.
71. João Lima conta, por exemplo, que no Maranhão um grupo de negros reagiu à proclamação da República invadindo a redação do jornal *O Globo*, um periódico republicano. Essa manifestação foi imediatamente reprimida pela força policial local, tendo deixado inclusive mortos vários ex-escravos. Cf. LIMA, João. *Figuras da República Velha*. Rio de Janeiro, Tipografia Baptista de Souza, 1941, p. 77-79.
72. Analisando as revoltas e manifestações populares no início do período republicano, Teresa Meade destaca como os protestos da população pobre a negra foram canalizados para as reivindicações de melhores condições de vida (alimentação, habitação, higiene etc.). Cf. MEADE, Teresa. Living worse and costing more: resistance and riot in Rio de Janeiro, 1890-1917. *Journal of Latin American Studies*, volume 21, 2ª parte, May 1989, p. 241-66. Para uma análise sobre as classes populares e a oposição ao regime republicano recém-instaurado, ver também: SILVA, Eduardo. *As queixas do povo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
73. Em artigo recente, onde aponta interessantes ramificações da Guarda Negra e ações dos libertos nos meses que se sucederam à abolição, na Bahia, Campinas, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Santos, São Paulo e Rio Grande do Sul, Trochim levanta algumas hipóteses sugestivas para explicar o aparente desaparecimento da Guarda Negra e sua desmobilização política nos últimos meses de 1889. Cf. TROCHIM, Michel R. The Brazilian Black Guard. Racial conflict in post-abolition Brazil. *The Americas*, XLIV(3): 298-9, January de 1988.
74. Cf. AZEVEDO, Celia Maria Marinho de, op. cit., p. 248.
75. Cf. SCHWARCZ, Lília Moritz, op. cit., p. 250-6.
76. Para uma crítica às análises de Florestan Fernandes sobre a "integração" do negro, ver ANDREWS, George Reid, op. cit., p. 506-20.
77. A respeito das concepções de cidadania no período imediatamente após a proclamação da República, ver CARVALHO, José Murilo. República e cidadanias. *Dados*. Rio de Janeiro, 28(2):143-61, Editora Campus, 1985, e *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 42-65.
78. A Guarda Negra ocasionou episódios e repercussões diversas em outras partes do Império. Por exemplo, em Campinas, no início de 1889, um grupo de libertos distribuiu um documento intitulado "Protestos dos homens de cor", que, entre outras coisas, dizia: "Os libertos aqui reunidos em Assembléia popular para tratarem do interesse da sua classe, vêm declarar que de modo algum concordam com a organização da Guarda Negra, com o fim de defender o trono da Princesa." Citado em MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1921)*. Campinas, Editora da Unicamp, 1987, p. 188-9.

## Região Metalúrgica-Mantiqueira em Minas Gerais



para o fato de que, apesar das leis proibitórias, as atividades agrícolas floresceram lado a lado à de mineração. Pesquisa por amostragem em inventários *post-mortem* revelou, por exemplo, que no início do século XVIII cerca de 33% das propriedades das freguesias rurais de Mariana eram agrícolas ou mistas: produziam ouro e alimentos. Em fins desse mesmo século, aproximadamente 40% das terras exploradas eram destinadas exclusivamente à agricultura.<sup>4</sup>

Durante o período de declínio da mineração, o setor agrícola produtor de feijão, milho, arroz, mamona e amendoim expandiu-se ainda mais, consorciando-se à pequena fundição metalúrgica e ao artesanato têxtil,<sup>5</sup> voltados para o abastecimento do mercado provincial ou então da Corte.

Na época do ouro, a economia mineira dependia quase exclusivamente da importação do braço escravo. Nas vilas de Pitangui e Serro

Frio das primeiras décadas do século XVIII, por exemplo, os africanos correspondiam respectivamente a 80% e 95% da escravaria local,<sup>6</sup> e em Vila Rica para cada 200 óbitos de escravos havia apenas 70 nascimentos!<sup>7</sup>

Como observou Roberto Martins, não há indícios de que no século XIX tal situação tenha se modificado. Além da regularidade de fornecimento de mão-de-obra via tráfico internacional, a elevada mortalidade e o desequilíbrio de sexo entre os cativos desestimulavam ou mesmo impossibilitavam que os senhores investissem na reprodução da escravaria. Assim, em 1821, W. L. Eschwege observou que o número de óbitos de cativos continuava elevado, sendo aproximadamente o dobro do número de nascimentos na província mineira.<sup>8</sup> O tráfico, dessa forma, teria sido primordial na economia local, mesmo após a exaustão das lavras de ouro.

Podemos ampliar essa investigação tomando o testemunho dos inventários *post-mortem*. Em uma amostragem de 10% das heranças transmitidas de uma geração a outra na região de Mariana, entre 1800 e 1870, constatamos que os africanos eram francamente minoritários (Tabela 1). Esse dado, porém, pode ser criticado a partir de dois ângulos. O primeiro é que o número de cativos importados começou a cair somente a partir de 1830 e que essa queda era efeito do expressivo aumento do número de escravos "sem especificação de origem", pois os inventariantes evitavam declarar os africanos jovens, temendo a punição por estarem burlando as leis antitráfico. Uma segunda observação é a de que a Tabela 1 não leva em conta o fator "idade". Assim, podemos afirmar que os africanos e os "sem especificação de origem", embora em pequeno número, representavam 44,1% do total de cativos entre 15 e 45 anos. Se a amostragem dos inventários *post-mortem* for representativa, constatamos que o tráfico, longe de ser resi-

dual, era responsável por quase metade da mão-de-obra escrava adulta da Mantiqueira.<sup>9</sup>

É impossível, porém, desconsiderar que, no conjunto, 66% dos escravos inventariados haviam nascido em Minas Gerais. Na verdade, o testemunho dos inventários *post-mortem* invalida as posições simplistas na explicação da sobrevivência do sistema escravista na região. O que observamos é uma combinação entre reprodução local e importação de africanos. A exclusão de um desses dois fatores certamente levaria a economia da Mantiqueira ao colapso.

Resta-nos saber, portanto, quais foram os senhores que enveredaram no arriscado empreendimento da criação de cativos e quais os que permaneceram ligados à antiga tradição do tráfico.

Uma maneira de analisar essa questão é a de classificar os proprietários por número de escravos. Na Tabela 2 indicamos o percentual de crianças presente nas listas de habitantes e inventários de algumas localidades mineiras.

TABELA 1

## Classificação da origem de escravos a partir da análise de inventários 'post-mortem' (1800-1870)

ANOS	INVENT.	AFRICANOS		"CRIoulos"		S/ESPECIFICAÇÃO		TOTAL DE ESCRAVOS
		ABS.	%	ABS.	%	ABS.	%	
1800-09	62	254	35,0	445	61,4	25	3,4	724
1810-19	52	124	38,0	196	60,1	6	1,8	326
1820-29	54	100	38,4	154	59,2	6	2,3	260
1830-39	72	145	26,9	366	68,0	27	5,0	538
1840-49	65	73	17,8	266	64,8	71	17,3	410
1850-59	29	5	2,1	153	64,5	79	33,3	237
1860-69	30	14	6,1	156	68,4	58	25,4	228

Fonte: Inventários *post-mortem*, arquivo da Casa Setecentista de Mariana. São as seguintes as localidades a que se referem os inventários: Ouro Preto, Mariana, Passagem de Mariana, Furquim, Catas Altas da Noruega, Barra do Bacalhau, Conceição da Prata, Catas Altas do Mato Dentro, Camargos, São Caetano, Sumidouro, Nossa Senhora dos Remédios, Rio Sem Peixe, São José do Xapotá, Paulo Moreira, Cachoeira do Brumado, Inficionado, Jequeri, Santa Cruz e Itaverava.

TABELA 2

## Participação percentual de crianças na população escrava em algumas cidades de Minas Gerais a partir da análise de inventários 'post-mortem'

LOCALIDADE	PERÍODO	POPULAÇÃO	% DE CRIANÇAS (0-14 ANOS)
Remédios	1804	escrava	31,1
Barreto	1804	escrava	26,0
Furquim	1804	escrava	25,8
Vila Rica	1804	escrava	22,5
Mariana	1804	escrava	19,8
Passagem	1804	escrava	19,4
Várias localidades <sup>1</sup>	1800-69	escrava	25,0
Várias localidades <sup>2</sup>	1800-69	escrava	32,4
Várias localidades <sup>3</sup>	1800-69	escrava	33,2
Remédios	1804	livre	42,1
Barreto	1804	livre	34,3
Vila Rica	1804	livre	32,7
Furquim	1804	livre	32,2
Passagem	1804	livre	31,9
Mariana	1804	livre	31,4

Fonte: Inventários post-mortem, Arquivo da Casa Setecentista de Mariana.

1) Proprietários de 1 a 15 escravos.

2) Proprietários de 16 a 30 escravos.

3) Proprietários com mais de 30 escravos.

Como podemos observar, os pequenos proprietários permaneceram ao longo de décadas com um número de crianças escravas típico dos primeiros anos do século XIX e semelhante ao das *plantations* baianas coloniais.<sup>10</sup> Já a escravaria dos médios e grandes proprietários estava mais próxima dos padrões demográficos da população livre.<sup>11</sup> Contribuíam para isso não só o melhor equilíbrio entre o número de homens e mulheres nos grandes plantéis, como também uma mudança de atitude dos senhores face à família escrava.

Um indício dessa transformação é expresso nas alforrias de recém-nascidos. Tal manumissão consistia em libertar a criança gratuitamente ou sob a apresentação de insignificante pecúlio no momento do batizado, regis-

trando-a como forra nos livros paroquiais de batismo.

No século XVIII esse tipo de manumissão foi freqüente. Em Vila Rica, nos anos 1719-1798, atingia 10% das crianças escravas levadas à pia batismal. Ao longo desse período, tal percentual correspondeu à impressionante cifra de 447 alforrias em apenas uma paróquia, das inúmeras que compunham a região.<sup>12</sup>

Ao que tudo indica, porém, esse ato revelava mais o descaso do que a generosidade dos senhores, pois ao conceder a liberdade eles descuidavam da manutenção dos recém-nascidos. Um dos efeitos disso foi o surgimento de bebês negros abandonados em ruas ou em portas de domicílios. A partir das décadas de



1730-1750, as Câmaras de Vila Rica e Mariana organizaram um incipiente auxílio aos bebês enjeitados, estabelecendo leis municipais e orçamento para ressarcir amas-de-leite. Tal auxílio logo se revelou problemático, pois ele viabilizava ainda mais que as famílias pobres e os senhores de escravos transferissem os encargos de criação de recém-nascidos ao poder público. A situação chegou a tal ponto que, em 1761, a Câmara de Vila Rica criou leis visando "nomear inspetores para vigiar as mulheres mulatas e as mulheres pretas e grávidas, para assegurar que elas mantivessem suas crianças".<sup>13</sup> Em Mariana, os oficiais camarários foram mais rigorosos ainda: exigiram "atestado de brancura (*sic*) dos expostos", excluindo o auxílio aos negros.<sup>14</sup>

No século XIX esse quadro foi alterado, não por decisão da municipalidade, mas sim devido à mudança de comportamento dos próprios senhores, que restringiram o número de manumissões. Na Tabela 3 podemos observar que, enquanto Vila Rica mantinha altos índices de alforria, Mariana, Remédios e Ouro Branco viveram décadas sem que ao menos uma criança fosse libertada. Obviamente, contribuía para isso o aumento de preço de recém-nascidos,<sup>15</sup> dado que também deve ser visto como sinal de mudança do comportamento senhorial. Afinal, por que os herdeiros aceitariam, na hora da partilha, os elevados valores atribuídos

a escravos que corriam grande risco de perecer antes de atingir a idade do trabalho?

Na verdade, ao contrário da tradicional visão da criança escrava como *carga inútil*, vários senhores da Mantiqueira se deram ao luxo de manter uma escravaria em idade não-produtiva, tentando por vezes ampliá-la através de meios ilegais. Um desses casos é revelado pelos processos de rapto de crianças negras livres. Por razões óbvias, pouquíssimos pais negros possuíam recursos e conhecimentos para demandar na Justiça a restituição da criança. Raros foram os casos solucionados de rapto de crianças negras – como a de "uma menina por nome de Clara, cor preta, idade pouco mais ou menos onze e doze anos", raptada da casa dos pais em 1858.<sup>16</sup>

Nos autos do inquérito, a menor relata ter sido levada por dois indivíduos a um arraial distante algumas léguas da freguesia de Abre Campo. De posse da criança, os raptadores a submeteram a violências, começando por deflorá-la "bárbara e brutalmente", além de cortarem o "cabelo dela e (...) a vestirem [nela] camisa de homem, e disseram que se ela falasse que era forra que eles a matavam (...) e muitas vezes fora espancada (...) por não querer ela chamá-los de Senhor".

Após um ano de tormentos, os algozes de Clara a consideraram suficientemente perturbada a ponto de tentarem negociá-la no mer-

TABELA 3

## Relação percentual entre batizados e alforrias em quatro cidades mineiras

LOCALIDADE	PERÍODO	BATIZADOS (A)	ALFORRIAS (B)	% B/A
Mariana	1820-1850	390	1	0,2
Remédios	1807-1824	276	1	0,3
Ouro Branco	1818-1862	322	7	2,1
Vila Rica	1804-1818	310	29	9,3

Fonte: Livros de Batismo, Arquivo da Cúria de Mariana.

cado de escravos. Em 1859, assim o fizeram, "deixando-a como vendida em pagamento de uma quantia". Felizmente, para a menina, os vizinhos dos raptos e o próprio comprador, desconfiados da origem da escravinha, procuraram averiguar o caso, o que depois de várias conversas e consultas acabou nas barras do tribunal. No veredicto, o juiz não teve dúvidas, condenando os raptos por tentativa de reescravização:

*Clara, menor de treze anos, pessoa livre, não foi raptada para o fim libidinoso, porém sim para ser reduzida à escravidão.*

Ao apresentarem elevado número de menores cativos nos seus plantéis, ao alforriarem raramente, ao atribuírem elevados preços ou mesmo ao raptarem crianças, alguns senhores da Mantiqueira davam mostra de que estavam interessados em ampliar a escravaria sem depender exclusivamente do tráfico internacional. O que estaria por trás de semelhante comportamento?

#### A CRIANÇA ESCRAVA: TRABALHO E APRENDIZAGEM

Quem se debruça sobre a história de Minas Gerais do século XIX fica impressionado com o fato de algumas regiões da província apresentarem elevadíssimos índices de escravos trabalhando no artesanato. Em uma amostragem de sete localidades pertencentes à região Metalúrgica-Mantiqueira, Douglas Libby constatou que 38,1% dos cativos trabalhavam em atividades artesanais entre os anos de 1831 e 1840.<sup>17</sup>

A literatura histórica tem geralmente desprezado essa realidade em troca da imagem do escravo como um indivíduo intelectualmente inferior, quase sempre arredo ao aprendizado de técnicas artesanais. Minas, e com destaque a região da Mantiqueira, contrariou esse estereótipo. Nas listas de habitantes pode-se constatar a presença de cativos em ocupações

altamente especializadas, como a de relojoeiro, por exemplo.<sup>18</sup> Para que essa realidade fosse atingida, o relacionamento de senhores e escravos teve que passar por certas reacomodações que fugiam ao modo de vida comum às *plantations*, baseado mais na quantidade do que na qualidade do trabalho cativo.

A principal dessas *reacomodações* dizia respeito à aprendizagem dos escravos. Caio Bosch observa que no século XVIII tal aprendizagem não obedecia a uma regulamentação precisa. Além da inexistência das corporações de ofício européias, Minas não contou com os colégios de artes e ofícios jesuítas, que prosperaram nos principais centros do litoral. Alguns proprietários contornavam esse problema pagando pelo "ensino" do escravo e depois alugando-o ou vivendo diretamente de seu trabalho.<sup>19</sup> Isso, porém, somente era rentável nos casos de escravos destinados a ofícios artísticos, como o de entalhador, não sendo atraente em ocupações prosaicas, como a de sapateiro ou costureira.

Uma pista para compreendermos como os senhores conseguiram generalizar o artesanato nesses últimos setores é fornecida por Douglas Libby. O autor, em minuciosa pesquisa, revela que, entre os anos de 1831 e 1840, cerca de 53,1% dos escravos de grandes proprietários estavam preferencialmente ocupados no artesanato, enquanto os demais senhores destinavam apenas 22,7% da escravaria a essa atividade.<sup>20</sup> Não que houvesse uma estrita especialização das atividades, pois a agricultura de alimentos atravessava todos os poros da sociedade mineira. Essa mesma agricultura, porém, encontrava dificuldade para se expandir na Mantiqueira, devido às condições geográficas da região. O artesanato, principalmente o produtor de tecidos grosseiros, representava assim uma *fronteira possível* entre os proprietários que conseguiam reunir escravos mais que suficiente para o trabalho na roça.

Ora, o aspecto mais importante desse quadro é que era nos grandes plantéis que havia

um percentual mais elevado de crianças cativas. Ademais, pode-se suspeitar de que o artesanato e a reprodução de escravos se desenvolveram lado a lado na região da Mantiqueira. Isso era estimulado, em parte, pelos empecilhos que o tráfico colocava à difusão de técnicas artesanais entre os escravos. Como é sabido, os tumbeiros privilegiavam a importação de africanos adultos.<sup>21</sup> É certo que em algumas ocupações, como a de ferreiro, os africanos desempenharam um papel fundamental nas terras mineiras.<sup>22</sup> Em outras, contudo, a condição de "estrangeiro" que desconhecia a lín-

gua e não estava familiarizado com as técnicas constituiu grave obstáculo. Assim, se tomarmos o exemplo de Vila Rica e arredores (ver gráfico), constataremos que em 1804 os africanos eram francamente minoritários no conjunto dos artesãos.

Não se trata de reproduzir aqui os preconceitos senhoriais em relação às inaptidões dos africanos, mas sim realçar as dificuldades de adaptação dos cativos a um universo de técnicas que lhes eram totalmente novas.<sup>23</sup> Tal fato certamente não sucedia entre as crianças escravas nascidas no Brasil. Para elas, não havia

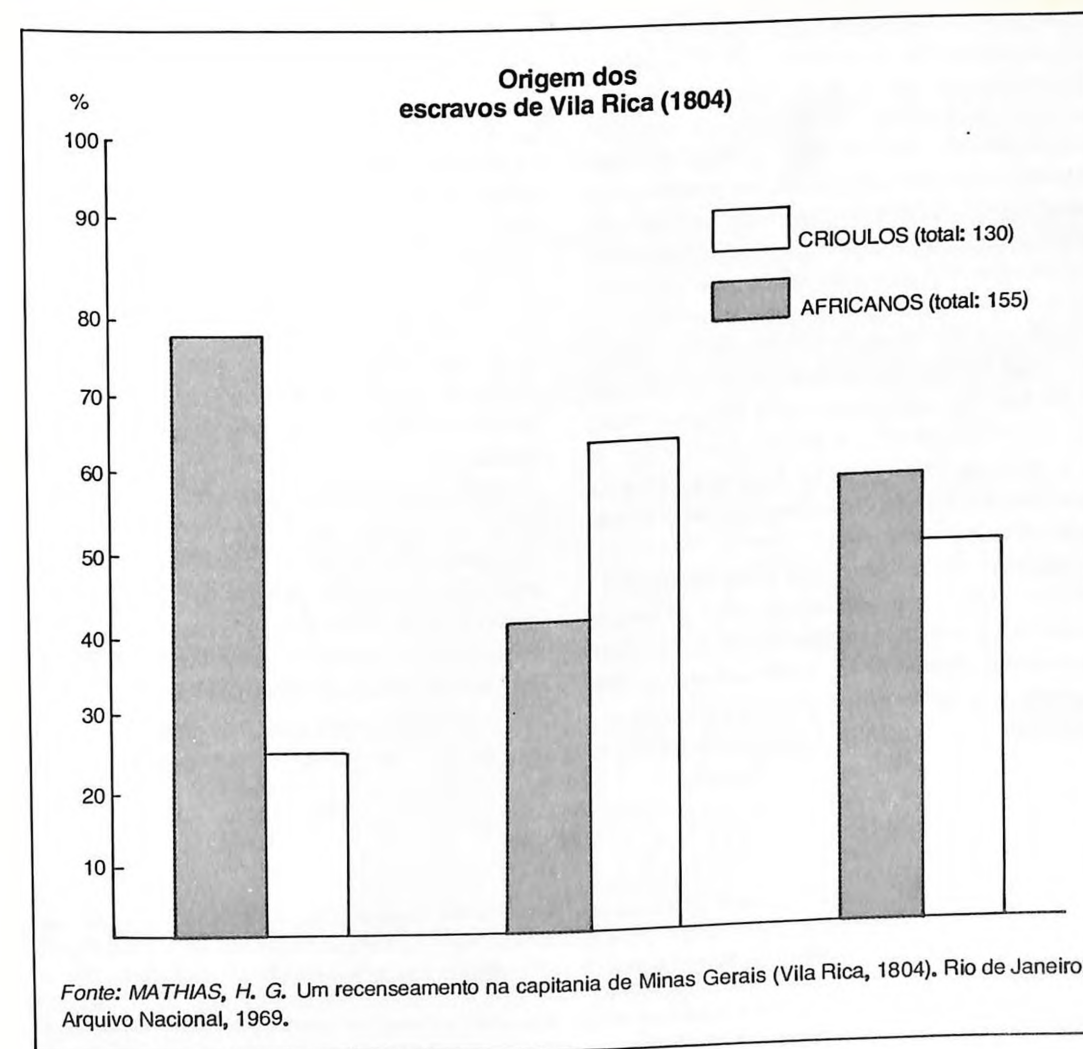


TABELA 4

## Origem dos escravos pertencentes a proprietários da região Metalúrgica-Mantiqueira, a partir da análise de inventários 'post-mortem'

Origem <sup>1</sup>	Proprietários com menos de 3 escravos		
	"Crioulo"	Africano	S/especificação
	29 (38,1%)	36 (47,3%)	11 (14,4%)

Origem <sup>2</sup>	Proprietários com mais de 30 escravos		
	"Crioulo"	Africano	S/especificação
	575 (65,6%)	242 (27,6%)	59 (6,7%)

Fonte: Inventários post-mortem, Arquivo da Casa Setecentista de Mariana.

1) Universo de 53 proprietários e 76 escravos.

2) Universo de 16 proprietários e 876 escravos.

a barreira da língua. Além disso, podiam aprender com os pais, mães ou mesmo com membros da família senhorial as técnicas artesanais sem que fosse necessário encaminhá-las a outro domicílio. Mais uma vez, Vila Rica fornece exemplo revelador: do total de 51 aprendizes morando em residência alheia em 1804, apenas nove eram cativos, sendo seis deles em idade adulta. Ou seja, eram aprendizes os cativos de ofícios artísticos ou então os que não tinham recebido formação técnica durante a infância, trabalhando no próprio domicílio do senhor.

Pode-se assim supor que a manutenção do tráfico cabia principalmente aos pequenos agricultores e a reprodução de escravos a uma deliberada mudança de comportamento por parte dos grandes proprietários ligados ao artesanato.<sup>24</sup> Tal hipótese é reforçada pelo tes-

temunho dos inventários *post-mortem*. Na Tabela 4 indicamos o percentual de africanos e cativos nascidos no Brasil em dois extremos da camada senhorial. Embora a amostragem seja diminuta, os dados revelam uma forte discrepância sobre a "origem" dos escravos pertencentes aos pequenos e grandes proprietários, sugerindo assim a existência de padrões demográficos diferentes na região Metalúrgica-Mantiqueira.

Inúmeras pesquisas ainda terão de ser feitas para confirmar, ou não, o comportamento tradicional dos pequenos agricultores e a atitude inovadora dos grandes proprietários artesanais. Mas desde já podemos afirmar que o falso dilema tráfico x reprodução deve ser descartado em troca de uma visão mais ampla das estratégias senhoriais nas décadas precedentes ao ocaso da escravidão mineira.

## NOTAS

1. Roberto Martins, baseado nas célebres observações de Wakefield a respeito da colonização inglesa na Austrália, salientou que a existência de terras não ocupadas impossibilitava a formação de um mercado de trabalho livre em Minas, daí a necessidade de todos os proprietários recorrerem à escravidão (MARTINS, R. B. Minas Gerais, século XIX: tráfico e apego à escravidão. *Estudos Econômicos*, 1(13):181-209, 1983; ver também crítica a esse trabalho em: SLENES, R. Os múltiplos de porcos e diamantes: a economia escravista de Minas Gerais no século XIX. *Cadernos IFCH/Unicamp*, nº 17, 1985).

2. LUNA, F. V. e CANO, W. Economia escravista de Minas Gerais. *Cadernos IFCH/Unicamp*, nº 10, 1983; LIBBY, D. C. *Transformação e trabalho em uma economia escravista – Minas Gerais no século XIX*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 40.
3. LIBBY, D. C., *op. cit.*, p. 367.
4. CARVALHO, H. R.. A utilização da terra, da mão-de-obra e dos bens de produção na economia colonial brasileira – evolução da unidade produtiva de Mariana. *Anais do V Encontro Estadual de História (ANPH)*, Uberlândia, UFU, 1987, p. 280. Ver também: GUIMARÃES, C. M. e REIS, L. M. Agricultura e Escravidão em Minas Gerais (1700-1750). *Revista do Departamento de História (UFMG)*, (21):7-36, 1986; Agricultura e caminhos de Minas Gerais (1700-1750). *Revista do Departamento de História (UFMG)*, (4):85-99, 1987.
5. LIBBY, D. C., *op. cit.*, p. 134-256.
6. LUNA, F. V.. *Minas Gerais: escravos e senhores*. São Paulo, IPE/USP, 1981, p. 65-82.
7. COSTA, I. D. N.. *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo, IPE/USP, 1979, p. 226-32.
8. A taxa de natalidade e de mortalidade atingia 33,7 e 62,8 por mil habitantes, respectivamente. ESCHWEGE, W. L. *Pluto brasiliensis*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1979, 2º vol., anexos.
9. Segundo Peter Eisenberg, os censos provinciais pernambucanos "de 1829 e 1842 indicam que 41% e 54% da população escrava viera da África". A população escrava adulta da região Metalúrgica-Mantiqueira não estava distante desse patamar. EISEMBERG, P. *Modernização sem mudança: a indústria açucareira em Pernambuco: 1840-1910*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, p. 169.
10. De acordo com Stuart Schwartz, os escravos com menos de 15 anos de idade representavam de 20% a 24% da população cativa dos engenhos baianos. SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 291-9.
11. O maior percentual de crianças (0 a 15 anos) no conjunto dos plantéis continua sendo o do Paraná, cujos índices eram da ordem de 37% a 40%. GUTIERREZ, H. Demografia escrava numa economia não-exportadora: Paraná 1800-1830. *Estudos Econômicos*, 17(2):305, 1987.
12. COSTA, I. D. N., *op. cit.*, p. 222-4.
13. RAMOS, D. A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838. *História e população: estudos sobre a América Latina*. Belo Horizonte, Abep/IUSSP/Celade, 1990, p. 161-162. A utilização da assistência pública também fazia parte da "estratégia de sobrevivência" das famílias pobres européias. Sobre isso, ver: HULNECKE, V. Les enfants trouvés: contexte européen et cas milanais (XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles). *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XXXII, 1985, p. 3-28.
14. MARTINS, J. J. e SOUZA, L. M. O Senado da Câmara e as crianças expostas: documentos inéditos e considerações sobre Minas Gerais no século XVIII. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (31):207, 1990.
15. Preço médio de meninos e meninas escravas (0-1 ano de idade)

1800-09	1810-19	1820-29	1830-39	1840-49	1850-59	1860-69
34\$000 (28)*	30\$000 (15)*	48\$000 (11)*	72\$000 (19)*	75\$000 (13)*	193\$000 (8)*	180\$000 (6)*

\* Nº de casos.

16. Processo de rapto de uma menina. *Arquivo da Casa Setecentista*, Mariana, cód. 209/5.238.II. Of.. Há três outros processos como esse no Arquivo.

17. LIBBY, D. C., *op. cit.*, p. 252.

18. BOSCHI, C. C. *O barroco mineiro: artes e trabalho*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 26.
19. LIBBY, D. C., *op. cit.*, p. 380. Entre os artesãos estão incluídos os *operários de profissão declarada*.
20. As crianças escravas representavam 0,5% do total de escravos africanos desembarcados no Rio de Janeiro, entre 1795 e 1811. MATTOSO, K. Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 50. Horácio Gutiérrez calculou que apenas 1,7% dos africanos traficados durante a segunda metade do século XVIII eram crianças. GUTIERREZ, H. O tráfico de crianças escravas para o Brasil durante o século XVIII (*mimeo*, s.d.). Só localizamos 18 crianças africanas em 2.723 escravos arrolados nos inventários *post-mortem* mineiros.
21. "(...) quase todos os estudiosos do assunto concordam que a primeira fabricação de ferro (em Minas Gerais) se deveu ao conhecimento metalúrgico de escravos", in LIBBY, D. C., *op. cit.*, p. 136.
22. Para uma análise das dificuldades de adaptação dos escravos adultos vindos da África, ver: FRAGINALS, M. M. Aportes culturales y deculturación. *África en América Latina*. México, Siglo XXI, 1977, p. 17.
23. Saint-Hilaire registrou que a mortalidade infantil elevada entre os escravos resultava do "aleitamento defeituoso", ou seja: o precoce desmame da criança e o envio da escrava ao trabalho agrícola. Ora, no caso do artesanato, o quadro é outro. As "fiandeiras" podiam amamentar e trabalhar ao mesmo tempo. Qual terá sido o efeito desse costume em relação à mortalidade infantil? Recentemente, Kenneth Kiple ampliou a idéia de "aleitamento defeituoso" chamando a atenção para as doenças originárias da péssima alimentação a que estavam submetidas as escravas e que se transmitiam via leite materno. O autor chega a afirmar que uma dessas doenças (o beribéri) era a causa direta ou indireta de 50% da mortalidade infantil. A presença de crianças nos grandes plantéis talvez seja índice da existência da "brecha camponesa" entre esses escravos. MOTT, M. L. A criança escrava na literatura de viagens. *Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas*, (31):60, 1972; KIPLE, K. F. The nutritional link with slave infant and child mortality in Brazil *The Hispanic American Historical Review*, 69(4): 678, 1989; CARDOSO, C. F. *Escravo ou camponês: o proto-campesinato negro nas Américas*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

## SUMMARY

**The master's wealth: slave children in nineteenth century Minas Gerais**

An analysis of nineteenth century *post-mortem* inventories from the Metalúrgica/Mantiqueira region of Minas Gerais reveals a distinction between the origins of the slaves belonging to small and large property holders. Since small property holders viewed the child slave as a worthless burden, costly to reproduce, they preferred to import adult labor power capable of undertaking immediate work. Large property holders, on the other hand, regarded slave children as potential workers and as precious chattel to be protected and

preserved, one that offered advantages over imported labor like slaves from Africa, who had to grapple with adaptation problems and the language barrier.

This is not to say the international slave trade had been relegated to oblivion. In reality, it persisted side by side with self-reproduction and in fact became essential to the survival of the Minas Gerais economy — so much so that Minas, to the surprise of researchers, came to hold the nineteenth century's greatest slave population.

## RÉSUMÉ

**La richesse du seigneur: les enfants esclaves a Minas Gerais au XIX<sup>e</sup> siècle**

L'analyse des inventaires *post-mortem* de la région de Minas Gerais que l'on désigne sous le nom de région Metalúrgica-Mantiqueira, révèle qu'au XIX<sup>e</sup>

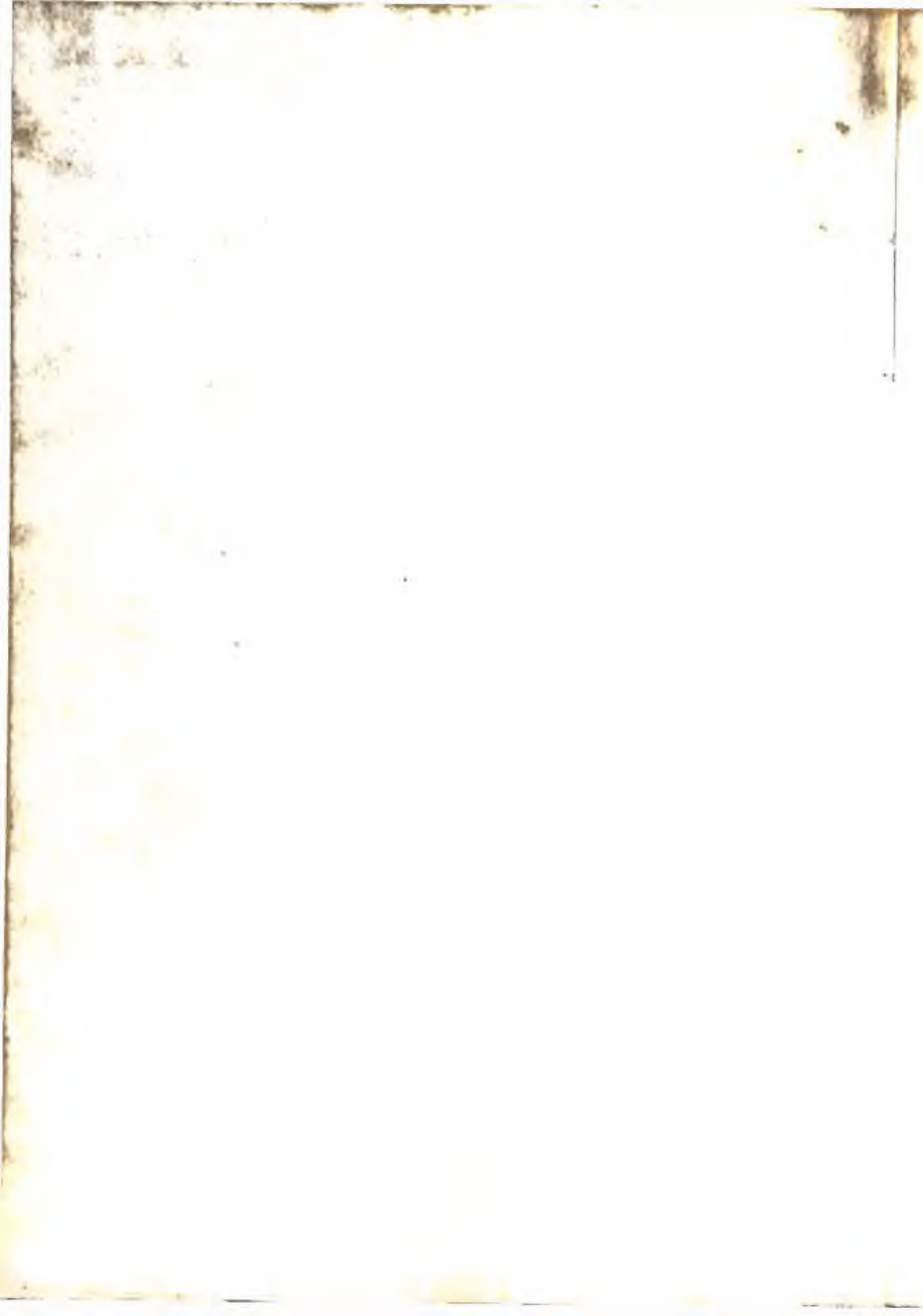
siècle il y avait une différence d'origine entre les esclaves qui appartenaient à des petits propriétaires et ceux appartenant à des grands propriétaires.

Pour les petits propriétaires, les enfants esclaves constituaient une charge inutile dont la reproduction était coûteuse. C'est pourquoi ils préféraient importer une main d'oeuvre adulte, capable de travailler immédiatement.

Les grands seigneurs, par contre, voyaient dans ces enfants des travailleurs potentiels, un bien précieux qui devait être conservé et protégé, et qui offrait certains avantages par rapport à la main d'oeuvre importée. Notamment, contrairement aux africains, ils

ne posaient pas de problèmes d'adaptation ni de barrière linguistique.

Cela ne signifie pas que le trafic international avait perdu de son actualité. Il continuait, parallèlement à l'auto reproduction et devint une des conditions essentielles de survie de l'économie minière, à tel point que Minas Gerais, à la surprise des chercheurs, avait le plus grand cheptel d'esclaves au siècle dernier.



# A cor que não se vê e a cor que se tem: a criança preferencial na adoção em camadas médias\*

Maria Cecília Solheid da Costa\*\*

\* Comunicação apresentada ao grupo de trabalho Futuro da População Brasileira: Cor e Identificação, no XIV Encontro Anual da Anpocs, de 22 a 26 de outubro de 1990, Caxambu (MG). Recebido para publicação em outubro de 1990.

\*\* Professora adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

---

*Uns, com os olhos postos no passado,  
Vêem o que não vêem; outros, fitos  
Os mesmos olhos no futuro, vêem  
O que não pode ver-se.  
(Fernando Pessoa – Ricardo Reis.)*

---

Em seu estudo sobre os dowayo – grupo tribal africano do norte da República dos Camarões –, o antropólogo inglês Nigel Barley faz uma revelação surpreendente: esses nativos não conseguem identificar fotografias! Não reconhecem animais da fauna local, não os distinguem entre si e nem dos homens e sequer percebem quando retratam indivíduos ou objetos diferentes. Relata ainda haver observado que, apesar da obrigatoriedade legal do uso da carteira de identidade, muitos dos dowayo que portavam tal documento jamais haviam saído do território tribal ou tido contato com um fotógrafo. Diz o autor que, ao proceder à inspeção das carteiras, muitas vezes viu a foto de um único dowayo servir para muitas

pessoas – algo que não era percebido nem pelos oficiais responsáveis pelo controle, que as vistoriavam.

Sua interpretação – com a qual há que se concordar – aponta para o necessário aprendizado do olhar e para a referência cultural que o dirige na distinção de rostos e traços e outras imagens fixadas em retrato. O que deveria gerar perplexidade é o esquecimento desse detalhe! (Barley, 1986, p. 96-7).

Considerando que o tema não é central no livro mencionado e deixando como sugestão a possibilidade de se chegar à sua compreensão através da discussão da noção de indivíduo e da construção da pessoa (e do corpo) em sociedades que não se incluem na tradição e na história da civilização ocidental,<sup>1</sup> importa relevar uma outra possível interpretação: se os dowayo demonstram incapacidade de apreender a relação entre imagens, objetos e pessoas que retratam e de constatar semelhanças e individualizá-las, a medida de nossa perplexidade pode se assentar em algumas crenças e valores que dirigem o nosso próprio olhar. Re-



firo-me aqui, e para os propósitos da análise que se segue, às duas possíveis orientações na distinção de indivíduos retratados, relativas tanto à construção da identidade quanto às representações de parentesco.

Trata-se, em primeiro lugar, da crença de que cada um de nós – como ser *único* numa sociedade em que o indivíduo é um valor – traz impressas nas feições a biografia e a identidade social. Assim a *vida* – isto é, a trajetória individual num contexto de relações sociais, com a experiência do mundo através do trabalho e das atividades desempenhadas etc. – imprime sua marca, individualizando cada rosto e corpo.

De outro lado, trata-se de reconhecer o parentesco em traços fisionômicos, a partir da crença da semelhança entre parentes (Abreu Filho, 1982; Schneider, 1986; Costa, 1988).

Ora, deixando os *dowayo* de lado e voltando a atenção para nossa sociedade, passo a descrever uma situação particular em que olhares e fotos, rostos e corpos estão compostos e orientados por essas crenças.

Essa situação se refere à experiência vivida durante a pesquisa de campo que resultou em minha tese de doutorado sobre a adoção em camadas médias e que descrevo em algumas passagens da tese (Costa, 1988, p. 168-9 e 250-s). Tal experiência colocou-me diante de inúmeras fotografias de adotados e de adotantes e suas famílias nos arquivos das mediadoras<sup>2</sup> – que costumam manter um controle visual de “suas crianças”, como prova de adoções “que dão certo” – e nos álbuns familiares, guardados como “documento” da “historinha” das crianças – isto é, que se configuram como essenciais na construção da identidade dos adotivos, em face da ausência de um passado de relações genealógicas e da inclusão em nova família e seu círculo de relações.

Ambas as formas de registro das transformações biológicas e dos traços que a *vida* grava nas fisionomias me foram apresentadas – e eu devia aprender a vê-las, portanto – como comprovantes de que a adoção, enquanto rela-

ção de afeto e dedicação intensas entre “estranhos” que não têm “laços de sangue” entre si, é capaz de produzir a semelhança física entre adotantes e adotados. A *parecença* resultante é apontada como indicativa de identificação mútua, de legitimação de pertencimento ao grupo de parentes e à classe social, mas, sobretudo, de que a adoção “deu certo”.<sup>3</sup>

A *parecença*, para ser apreendida em toda sua importância, deve estar referida a um contexto de *biologização* de relações que é característica dessa modalidade de adoção. Por *biologização* entendo “a intencionalidade, observada enquanto um processo não-consciente, mas recorrente, por parte dos pais adotivos, de preencher o espaço do biológico (dos “laços de sangue”) – ausente na adoção – e, dessa forma, controlar a ameaça que apresenta ao social. Entendo, ainda, como o acionamento de um mecanismo ideológico de expressão de relações sociais em termos biológicos – elementos que têm a qualidade de símbolos focais para outros definidores de parentesco em nossa sociedade” (Costa, 1989, p. 11). Num quadro em que o adotivo não compartilha originalmente do mesmo *sangue* de seus parentes por adoção, não é de estranhar a relevância de afinidades descritas numa linguagem enfatizadamente corporal.

A *parecença* é construída a partir de um rigoroso processo de seleção de casais e de crianças, que devem se *encaixar* – no duplo sentido de ação orientada por parte da mediadora e de adaptação mútua entre adotantes e adotado(s). A coincidência de biotipos e a atenção a valores e a uma ética determinam o *destino* dado às crianças *adotáveis*.

O modelo ideal da *parecença* e a diferenciação – no universo dos menores abandonados – entre *adotáveis* e *não-adotáveis* indicam a referência a uma criança que também é idealizada. Ora, a *criança ideal* para adoção tem sido recorrentemente apontada como a “criança loira, de olhos azuis”, ou, então, como a criança “clara”.

Importa refletir sobre essa questão. A análise que se segue toma essa predileção como ponto de partida, apontando-a como revelando representações da hierarquia social e de suas fronteiras e a idealização da família de adoção e de sua posição de classe, indissociáveis de atributos classificatórios em que a cor da pele é o índice e o operador dominantes.

A criança preferencial na adoção em camadas médias – “clara”, “loira de olhos azuis” (com covinhas?) – será também, segundo meus informantes, “linda”, “sorridente”, “amorável” e “grata” aos pais adotivos. O ideal de perfeição e docilidade – imputados à cor da pele e à beleza – é construído segundo padrões das camadas médias, o que supõe socialização e convívio próximo, para internalização de técnicas corporais (cf. Mauss, 1974) em um processo de *biologização*.

Entretanto, nem todas as crianças “loirinhas” apresentam essas qualidades – o que se prova no interesse em adotar apenas recém-nascidos. E essas crianças preferenciais não são tão numerosas quanto se poderia desejar. Não é fácil adotar uma criança “clara”.

“A criança de olhos azuis existe raramente”, diz dona Lúcia. Mas, assim mesmo, casais de todo o território nacional e até do exterior têm se dirigido para a Região Sul do Brasil, orientados tanto pela busca de um biotipo que seria predominante numa área de colonização por imigrantes europeus e hoje ocupada por seus descendentes, quanto pela lógica da *parecença*. Por isso, reforça a mediadora Terezi-nha:

*eles vêm sempre procurando a criança de cor clara. Até entendo essas exigências, porque de outro modo os avós não aceitam. Mas eu só me comprometo a colocar uma criança sadia. As loirinhas são muito raras.*

No universo de atores sociais envolvidos com a adoção – de mediadores a profissionais da saúde e da Justiça de Menores, de pais adotivos a seus familiares –, a “criança loira, de olhos azuis”, é também a “criança ótima”. Im-

porta saber – para ilustrar a análise que se faz mais adiante – que, mesmo independentemente da cor da pele e dos olhos, uma “criança ótima” pode ser a de uma doadora também “ótima”. A saber, a mãe cujas origens comprovadamente a situam em uma “família boa”, com bons valores morais, trabalhadora e honesta – ainda que pobre –, ou que, como raramente acontece, pertença à classe social dos adotantes.

Como são sempre “claras” “as crianças ótimas” e a maior parte das *adotáveis*, sua valorização sugere inequivocamente a referência a uma lógica racista, a um “racismo à brasileira”, às avessas, ao “ideal de branqueamento” que a orienta.

À luz dos dados que venho analisando e que particularizam as formas de atualização dessa ideologia do branqueamento, algumas reflexões se impõem.

De um lado, observa-se que a exigência da criança “clara” pode não encontrar correspondência no biotipo dos adotantes. Ao apresentarem suas exigências às mediadoras, portanto, desviam-se do projeto de um filho que desenvolverá com eles a *parecença*, em favor de um projeto maior, de constituição de uma família mais “branca”, mais “clara”, que, através da incorporação da criança “loira”, virá a lançar mão de uma estratégia que expressa “os pressupostos básicos da doutrina do branqueamento: escapar da cor e purificar o sangue”.<sup>4</sup>

De outro ângulo, a ênfase na cor e no biotipo “sulista”, “europeu”,<sup>5</sup> indica a dominância de uma auto-representação enquanto “brancos”. Demarcar a linha de cor, operacionalizando a distinção entre branco-preto, claro-escuro, loiro-moreno, é indicativo tão-somente de um aspecto mais evidente – já que “exterior”, visível – de construção de identidade não apenas da criança, mas da família de adoção. A insistência na “cor clara”, nos “cabelos loiros” e nos “olhos azuis” reforça a identificação dos postulantes como “brancos”.

Dirigir-se ao Sul do país, insistir em uma criança "clara", não garantem o sucesso da empreitada. Difíceis de obter, o mais provável é que lhes seja encaminhada uma criança morena. Nesse caso, há que se tomar uma série de precauções e cercar-se de garantias, usando da mediadora e de consultas a médicos-pediatras, ou mesmo firmando um compromisso com uma mulher grávida "loira" ou "clara", antes do nascimento. Mas "acidentes" de percurso ocorrem. Casais recebem o seu filho com poucos dias, com pele clara, que, ao crescer, revela-se bem "moreno", com "cabelinho encaracolado" ou, na pior das hipóteses, de cor preta.

Evitar a manifestação da cor escura e de traços negróides vem a ter grande importância, pois garante a distinção entre "filho adotivo" e "filho de criação". Essas categorias, que ainda permanecem de uso corrente – embora a prática atual venha propiciando o desaparecimento da última modalidade –, distinguem relações com a família de adoção, quanto à inclusão e aos direitos ao nome e à herança, aos laços com a família biológica e até ao uso de termos de chamamento, como pai e mãe. A característica principal que distingue o "filho de criação" é a sua posição de ambigüidade na família: não é "filho" como o adotivo; é mais um agregado, "a meio caminho entre a sala e a cozinha"; guarda a posição de inferior estrutural. Não é de estranhar, portanto, que a cor preta ou escura seja entendida como sinalizando essa posição. Já destaquei, em um trabalho anterior, trecho de depoimento que dizia:

*Ela é bem morena. Quando tinha uns 8, 9 anos, quando via que alguém se achegava a mim, ela dizia: 'Sou filha de criação.' Acho que alguém tinha comentado alguma coisa com ela, não sei. E eu falei: 'Filha, por que você fala assim? Você me magoa. Você é minha FILHA!' (Laura, mãe adotiva.)*

Filhos adotivos se parecem com os pais. São, portanto, sempre "brancos". Com o in-

teresse em adotar, a incorporação como *filho* obriga a procedimentos no sentido de garantir a identidade de cor.

Na preocupação em controlar a cor da criança adotiva, o fato de ser recorrente o interesse em recém-nascidos aparece como um complicador. A tonalidade da pele, a eventual ausência de cabelos e até a crença de que todos os bebês se parecem – pois seus traços não foram acentuados pela "vida" e também porque mudam muito de feições – seriam indícios enganadores para classificação. Se o olhar das mediadoras toma a mãe como referência – o que será analisado mais adiante –, a cor e o biotipo do bebê não vêm a ser facilmente detectáveis.

A constatação de que a cor negra, em sua plenitude, se manifesta aos olhos apenas algum tempo após o nascimento e de que a distinção entre um recém-nascido de tom moreno de pele e cabelos e uma criança que será negra é muito sutil, acrescentam-se tanto crenças que as maximizam quanto cuidados e precauções científicas por parte das mediadoras e confirmadas por médicos e pediatras, que as devem eficazmente controlar.

De modo geral, é sabido que a cor preta não se manifesta antes de dois a três meses de vida, mas é uma possibilidade concreta, nas adoções de neonato de cor morena. Também é sabido que essa manifestação, mais tarde, só poderá ser percebida por especialistas que saibam ler os sinais de sua presença.

*Mas eles não sabiam que a criança moreninha nasce branca. A criança preta nasce cinzentinha. Isso não escapa! É aquele cinzento de preto! Num golpe de vista a gente percebe. (Dr. Gilberto.)*

Nem todo médico, porém, tem essa habilidade, apesar de ser bastante comum que seja mobilizado para dar um parecer final sobre a criança. E nem todos – pais e médicos e mediadoras – são unânimes no que tange a tais sinais. Para alguns, a coloração da pele é suficiente indicador. Para a maioria, é o sinal im-

portante, porque enganador. É preciso ir além do tom da pele e da aparência dos cabelos. É preciso uma avaliação mais sofisticada que observe a presença da “mancha mongólica” e a coloração da genitália e proceda ao exame das unhas, todo um trabalho minucioso que permite afirmações cabais: “vai ser morenajibambo, tipo carioquinha, com cabelo lisinho”.<sup>6</sup>

Às vezes, entretanto, a cor se revela, malgrado todos os cuidados e precauções, e a adoção é irreversível – pois pode ter sido *direta* ou *à brasileira*, com o registro em cartório como filho legítimo. Nesses casos, há que “alisar os cabelos”, dar muita atenção aos “laços de fita”, às “blusas engomadas”, vestir na moda e com roupas de qualidade, mas, sobretudo, dar educação esmerada..., exacerbando de outra forma as fronteiras de classe social.

A intervenção do médico tem se revelado fundamental não só para adotantes, que assim pretendem evitar “problemas futuros”, mas também para as mediadoras, no sentido de que assim evitam devoluções que comprometam sua prática e reputação. A intervenção médica permite detectar sinais além do visível.

*Meu filho podia ser ou não perfeito por dentro e por fora. Como diz o pediatra, ele podia ser cardíaco por dentro, que por dentro você não vê! (Socorro.)*

Aos testes que se aplicam habitualmente aos recém-nascidos – como o teste Upgar – há, por parte de alguns pediatras, a preocupação em detectar, através de outros métodos, doenças como a sífilis, por exemplo.

*Eu mandava sempre fazer exame de sangue. Pelo menos, os exames de soro Lewis, para ver se o sangue era sífilítico. Desde o começo de minha carreira, era muito comum sífilis e me habituei e ficou tradicional. A primeira coisa que eu fazia quando uma criança ia ser adotada eram as reações do soro Lewis. Se fosse positivo, eu dizia: ‘olha, mas tem que fazer tratamento. Mas essa criança*

*tem que ficar debaixo de tratamento pediátrico por muito tempo.’ (Dr. Gilberto.)*

O controle da cor e das condições de saúde do bebê, porém, pode não ser suficiente para os adotantes. Um outro foco – também central – de preocupações e de exigências dos postulantes à adoção é o da busca de dados sobre a mãe – concretamente, o limite passível de confirmações a respeito do *hereditário*. Nessa direção, mais que a probabilidade de existência de doenças que venham a se manifestar porque familiares ou transmitidas pela mãe,<sup>7</sup> a atenção se volta para questões *morais* – prostituição, comportamento desviante revelado no uso de drogas, alcoolismo etc. Mas, sobretudo, buscam-se informações a respeito da existência ou não de cor negra da parte da mãe ou do pai. E a preferência dominante por doadoras de “cor clara” sugere duas linhas distintas de análise.

Primeiramente, a que implica considerar a relação cor da mãe-cor da criança. Essa é uma crença que se constrói em virtude da limitação de informações mediadas pela mãe biológica a respeito de seu parceiro na geração do filho. Assim, a cor da mulher permanece como o único indicador conhecido, referência para a cor provável da criança. Provável, mas sem garantias.

*Porque hoje as moças loiras [do Sul], elas têm rapazes de cor morena. Naturalmente brancos, mas são do tipo brasileiro mesmo. Então não existe tanto essa criança com ariano, polonês, alemão. São muito raras. Existe a criança branca, sim, o nosso tipo brasileiro, que já é mesclado, mas branco. (D. Lúcia, mediadora.)*

*Ouvi falar que eles sustentaram a moça durante a gravidez toda, pagando pelos exames do pré-natal, pela alimentação e tudo mais. A moça era bem loira, de Santa Catarina. E não é que a criança era mulatinha? O pai devia ser preto e a moça não revelou esse detalhe. (Dr. Gilberto.)*

O segundo ponto a apreciar diz respeito às preocupações quanto à probabilidade de a cor se manifestar e se reproduzir em outras gerações. Nesse plano, há que observar, a questão da *cor* está imbricada nas representações mais abrangentes sobre *sangue*: ambas abarcadas nas crenças sobre o hereditário. Assim, dentre as informações mais genéricas, detectei ao menos uma – enfática – sobre a lógica que, derivada dessa área de ambivalência entre ciência e superstição e descrevendo o *genético*, preside a seleção de crianças para adoção.

*No começo eu queria informações. Eu pensava muito no sangue preto. Você sabe que vai até a quinta geração. (...) Essa minha, eu não procurei saber. Mas vamos ver que ela tenha, que venha a ter um filho preto. Vai ser terrível para ela.* (Nara.)

Observa-se, então, que a relação entre *cor* e *sangue* são centrais e que há toda uma série de procedimentos para o controle de sua manifestação.

Lembro aqui o peso simbólico do *sangue* na adoção em camadas médias e como é operacionalizado, para resumir, nas oposições *sangue conhecido x sangue desconhecido* – o que remete à questão do parentesco e do estranhamento do adotivo – e *sangue contaminado x sangue não-contaminado* – que descreve o domínio do *genético*, nunca realmente detectado, mas que eventualmente surge como acusação (cf. Costa, 1988 e 1990). Como estranho à família e a seu *sangue*, o adotivo pode se revelar como portador de características ditas hereditárias não-desejáveis, incontroláveis, relativas a doenças, malformações e “*taras morais*”, “*traços de caráter*” e “*personalidade*”. O perigo se localiza na capacidade de o adotivo – cujo *sangue desconhecido* pode coincidir com um *sangue contaminado* – perpetuar, junto à família da qual usa o nome, tais atributos carregados de negatividade, entendidos como transmissíveis através de gerações.

Ao sinalizar avaliações morais e ao incluir “*traços de caráter*” e “*personalidade*”, a noção

de *sangue* pressupõe uma atenção às *origens* dos adotivos e às representações sobre a mãe. As questões morais que descreve e as representações negativas dominantes – ao se tratar de prostituição, uso de drogas e outros – estão referidas às representações negativas da classe social da doadora e da qual saiu a criança para adoção. Tais representações negativas são *naturalizadas*. E é nesse sentido que entendo perceber um entrecruzamento dos eixos classificatórios da *cor*, do *sangue* e da *classe social*.

O processo de adoção envolve a circulação da criança de uma *família biológica* a uma família de adoção, processo esse em que a mediação obrigatória garante a manutenção de um *segredo*, evitando-se relações entre doadores e adotantes. Mas também envolve a trajetória descrita pela criança, numa verticalidade ascendente, através de fronteiras sociais de classe.

Como o cruzamento de fronteiras é algo sempre cercado de perigos (Leach, 1978), as marcas de distinção de classe social devem ser controladas, de modo que haja “*adaptação mais fácil*”, não só à família “*branca*” e “*clara*”, através da identificação física, mas também à nova posição de classe – já que, de outra forma, o adotivo será “*discriminado*”.

Como o problema central na adoção em camadas médias vem a ser o de estranhar o menos possível o que já é estranho – pela ausência de laços de consaguinidade (*sangue*), nas origens sociais (*classe*) –, que não o seja sobretudo pela *cor*. Conseqüentemente, e venho seguindo essa linha de argumentação, ultrapassar fronteiras sociais pela adoção implica ter “*cor clara*” ou “*branquear*”. Mas a cor da pele é tão-somente um dos sinais diacríticos indicadores da posição de classe.

O tipo e a cor do cabelo, a presença de manchas na pele e de feridas e eczemas no corpo, a barriga estufada, o “*pezinho torto*”, o lábio leporino, o “*pequenino defeito na orelha*”

que uma plástica até pode consertar", inchaço, magreza, são atributos comumente encontrados em crianças que foram rejeitadas por adotantes. Somem-se a isso o biotipo "nordestino", os casos de nanismo, mongolismo, além da preocupação das mediadoras em apresentar aos seus clientes os bebês "muito bem arrumadinhos", pois gostam de "valorizar" as crianças, reconhecendo que o "invólucro é muito importante".

De toda maneira, há que concordar com Oracy Nogueira (1955), quando afirma:

*onde o preconceito é de marca, a probabilidade de ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas de que o indivíduo é portador, ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe.*

A passagem através de fronteiras simbólicas entre classes sociais exemplificada na adoção chama a atenção para uma ordem social abalada, mas, sobretudo, para a referência a um *biologismo*<sup>8</sup> que não se encontra ausente como eixo classificatório e que permeia as representações sobre a hierarquia social. *Biologismo* que implica consideração não só de barreiras econômicas – um fator-chave na hierarquização –, mas também de barreiras "morais" entre classes populares e classes altas, inferiores e superiores, de cor escura ou preta e brancos ou "claros", doadoras de crianças e adotantes.

A circulação da criança em direção à família de adoção se faz em direção a uma identificação, através da cor e do biotipo, com esse grupo familiar e com a classe social. A manipulação das marcas de classe e a possibilidade do vir a *branquear* através desse processo – uma modalidade muito particular de ascensão social – indicam que a linha de cor e a linha de classe social podem vir a ser encompassadas – e mesmo escamoteadas – num discurso sobre o *sangue*: linha impossível de transcender, porque "natural", "imutável".

Durante toda minha pesquisa, fui exposta a uma imensa variedade de fotos e álbuns e me foi constantemente apontado: "Observe como são claras minhas [da mediadora] crianças!"; "Veja como são parecidos!"; "Ninguém diz que não é meu filho!"; "Nem parece que não são irmãos mesmo!"; "Ele e o pai são cara de um focinho de outro!".

Claramente, vi-me diante de um "ideal de branqueamento" e até de projetos familiares de branqueamento. A interpretação das fotos – que aponta para o plano mais geral das representações nesse universo da adoção – parece indicativa de uma preocupação em "estranhar" o menos possível o filho adotivo, de tal modo que, ao se garantir a continuidade e a reprodução da família nuclear, estivesse garantida a manutenção da posição de classe da família como um todo.

Esse discurso nos diz, portanto, que se objetiva "misturar" o menos possível. Se há um *sangue* diferente, que se evite a *contaminação*; se há uma classe social de origem que é inferior, que lhe sejam controladas as marcas e que se evite, finalmente, uma cor diferente, pois a identidade de cor e de biotipo garantiriam a "adaptação" mútua entre adotantes e adotivos e destes com o grupo social envolvente. E que a cor se destaque, pois nela se condensam sinais diacríticos da hierarquia social, da hereditariedade e até de relações sociais (quando há referência à possibilidade de "dar-ou-não-certo").

Vi-me, ainda, diante de muitos exemplos de um projeto familiar de branqueamento: com pais morenos ladeando crianças loiras – as que são preferenciais na adoção. Mas esses casais são os privilegiados que lograram realizar seu projeto. Pois o que os álbuns mostram são inúmeros retratos de casais "brancos" com

crianças cuja tonalidade de pele e traços “escuros” indicam que as marcas de classe social não foram suficientemente controladas. Observei, além do mais, biotipos diversos compondo uma única família. Mas, como todos

eram definitivamente “parecidos”, as crianças muito bem “encaixadas” e as adoções “haviam dado certo”, eu, certamente – como os dowayo –, ainda não aprendi bem a ver fotografias...

## NOTAS

1. O encaminhamento da análise nessa direção implicaria uma referência aos trabalhos de Dumont (1970 e 1970a); Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979); Da Matta (1985), Duarte (1986), entre outros.
2. Nas adoções em camadas médias, como o *segredo* é uma de suas mais centrais características, para evitar relações entre adotantes e pais biológicos e destes com o adotivo, a mediação se faz obrigatória. Sem dar conta de toda sua complexidade e sem muita preocupação com distinções formais, históricas ou políticas, uso no texto a categoria *mediadora* para descrever as mulheres que, nos juizados de menores, em hospitais e mesmo, informalmente, em suas casas, têm se dedicado a essa tarefa de colocação de crianças.
3. No contexto da adoção em camadas médias brasileiras, “dar certo” ou “não dar certo” vem a indicar tanto um preconceito social generalizado, quanto a expectativa de manifestação de um comportamento desviante.
4. Giralda Seyferth (1986, p. 56) afirma ainda que esses ditos populares traduzem o valor simbólico da cor da pele e do sangue. No que interessa ao meu argumento, a estratégia em questão não está desvinculada de um *projeto familiar* futuro – daí sua importância.
5. Para Carvalho (1988), o “branco brasileiro” tem na identificação com o “europeu” uma referência em termos de identidade. No contexto que analiso, observa-se a idealização do “europeu” – descendente de imigrantes – porque “branco”, sendo a referência à cultura européia mais remota. As “qualidades morais” fazem o intermédio.
6. Afirmção aparentemente correta, segundo a mãe: “O pediatra parecia que estava descrevendo a minha filha como é hoje” (Noemia).
7. Sua “ficha mórbida” faz, quase sempre, parte dos documentos colocados ao alcance dos candidatos a uma criança para adoção.
8. Para uma discussão a respeito – ainda que das teorias biológicas do século XIX e de sua influência nas atuais representações das desigualdades sociais –, ver Stolcke, 1980.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU FILHO, Ovídio. Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico – 1980*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1982.
- BARLEY, Nigel. *The innocent anthropologist: notes from a mud hut*. Middlesex (England), Penguin Books, 1986.
- CARVALHO, José Jorge. Mestiçagem e segregação. *Humanidades*. Brasília, vol. 17, Editora Universidade de Brasília, 1988.
- COSTA, Maria Cecília Solheid. *Os “filhos do coração”: adoção em camadas médias brasileiras*. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1988. Tese de doutorado.

- . Natureza, cultura e adoção: relações exageradas e o adotivo "selvagem". Trabalho apresentado no II Encontro de Antropologia da Região Sul. Porto Alegre, 1989. *Mimeo*.
- DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- . *Relativizando, uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- DUARTE, Luiz Fernando D. *Da vida nervosa*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- . *Religion, politics and history in India*. The Hague, Mouton & Co., 1970a.
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
- LEACH, Edmond. *Cultum e comunicação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MAGGIE, Yvonne. Introdução. *Catálogo: centário da abolição*. Rio de Janeiro, Acec, Ciec/Núcleo da Cor/ UFRJ, 1989.
- MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais, Sociologia e antropologia* São Paulo, Edusp, 1974.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, 1955.
- SCHEINEIDER, David M. *American Kinship*. New Jersey, Princeton University Press, 1986.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, nº 32, Nova Série (Antropologia), maio de 1979.
- SEYFERTH, Giralda. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. *Revista do Museu Paulista*, vol. XXX, 1985.
- . A estratégia do branqueamento. In: *Ciência Hoje*. São Paulo, 3(25), 1986.
- STOLCKE, Verena. Mulheres e trabalho. *Estudos Cebap*. Petrópolis, Vozes, nº 26, 1980.

## SUMMARY

**The color that isn't seen and the color one is: the preferred child in middle-class adoptions**

The article analyzes the racist logic dominating the criteria that middle-class families apply in selecting children for adoption. Their preference for 'blond' — that is, light-complexioned — blue-eyed children reveals not only representations of the social

hierarchy and its frontiers but also the idealization of the adoptive family and its class position, indissociable from classificatory attributes, in which skin color is the dominant factor.

## RÉSUMÉ

**La couleur que l'on ne voit pas et la couleur qu'on a: l'enfant que les classes moyennes préfèrent adopter**

Analyse de la logique raciste qui prédomine dans les critères de choix d'enfants adoptifs par les familles de classe moyenne. La préférence pour des enfants "blancs", "blonds" et aux "yeux bleus" révèle les représentations sur la hiérarchie sociale et ses fron-

tières, sans parler de l'idéalisation de la famille d'adoption et de sa position de classe qui sont indissociables des attributs classificatoires où la couleur de la peau est un opérateur prédominant.





# Da 'branca senhora' ao 'negro herói': a trajetória de um discurso racial\*

Maria Angélica Motta Maués\*\*

\* Comunicação apresentada ao grupo de trabalho Futuro da População Brasileira: Cor e Identificação, no XIV Encontro Anual da Anpocs, de 22 a 26 de outubro de 1990, em Caxambu (MG). Recebido para publicação em abril de 1991.

\*\* Professora da Universidade Federal do Paraná.

Em 1988 o país inteiro comemorou, nos mais diferentes espaços e das formas mais variadas, o centenário da abolição da escravatura. Oscilando entre a denúncia e o protesto – tônica principal das celebrações dos movimentos negros – e a comemoração solene e festiva – marca dos atos oficiais –, além do debate acadêmico ensejado pela série de eventos científicos ocorridos durante esse ano, o certo é que, em qualquer dos casos, as expressões principais de tal celebração foram o discurso e o ritual (este também uma forma de linguagem).

Mas o que tem a ver essa referência com um trabalho que pretende apresentar, em suas linhas gerais – e segundo uma interpretação particular, até certo ponto –, o discurso do negro sobre sua situação e sobre a própria sociedade brasileira? Na verdade, penso que tem muito a ver. A evocação que fiz serve aqui a dois objetivos.

O primeiro objetivo é destacar aquilo que tem sido um dado fundamental do discurso das organizações negras desde a década de trinta.

Ou seja, a escravidão secular da população negra no Brasil, pensada não apenas enquanto sistema desumano e opressor, na sua vigência, mas também como origem e causa, junto com a forma peculiar de racismo que gerou, da situação inferiorizada do negro e, mais ainda, da espécie de marca indelével que, como um estigma, ele carrega até hoje como se fora um atributo racial (cf. Goffman, 1975).

O outro objetivo da evocação é assinalar duas formas privilegiadas pela luta negra no Brasil, no período referido neste trabalho: o discurso e o ritual. São formas que chegam, muitas vezes, a um acoplamento, resultando no discurso ritualizado que unifica em tantas ocasiões a fala do movimento negro nos quatro cantos do país, particularmente nas datas simbolicamente marcadas de seu calendário ou nos embates políticos que exigem a mobilização geral da raça.

Deixo em suspenso agora essas considerações iniciais, para retomá-las ao final do texto, e passo às colocações que devem encaminhar o tema deste artigo. Ele pretende focalizar, de

modo sucinto, o discurso dos movimentos negros desde a década de trinta até a década de oitenta, apontando o tipo de avaliação privilegiada, em cada momento, que dentro desse período maior vai ser aqui considerado. Tomando esse discurso, de um lado, enquanto reflexão sobre o próprio negro e como expressão dos anseios e reclamos da *raça* e, de outro, enquanto discurso crítico do pensamento do branco sobre o negro, tentarei mostrar as coincidências, os afastamentos e os pretensos rompimentos entre as idéias das lideranças negras e a nossa ideologia racial, ideologia que, *democraticamente*, exclui ou discrimina o negro.

Para respaldar a leitura que será apresentada, tomo como referencial o discurso que as lideranças negras vêm produzindo e que é veiculado através da chamada imprensa negra, dos documentos do movimento negro nas suas diferentes formas e fases, do material ligado ao Teatro Experimental do Negro e dos eventos representativos (congressos, convenções, debates, mesas etc.) ocorridos no período em exame.

O discurso referido surge, acompanha e, de certo modo, sustenta a longa luta do negro no Brasil através de suas entidades, refletindo e reproduzindo, numa extensa documentação, não somente o "protesto da raça", mas constituindo-se também numa forma peculiar de pensar sobre a situação do negro e sobre a própria sociedade brasileira como um todo.

Sendo assim, para mostrar os rumos desse discurso é preciso ademais acompanhar os rumos do movimento negro e a tônica imprimida pelas lideranças, desde suas primeiras organizações. Desse modo, é possível identificar, ao longo do tempo, diferentes interpretações e propostas, que assinalam também períodos de maior atuação e visibilidade das organizações negras, marcadas, como sabemos, historicamente por descontinuidades, muitas vezes impostas pela conjuntura política do país, ou por injunções da sua própria trajetória. Esses períodos de maior atuação das entidades negras

correspondem, cronologicamente, à década de 1930, aos meados da década de 1940 até quase o final dos anos cinquenta e, finalmente, da segunda metade da década de 1970 para cá.

Cada momento desses, nitidamente percebido através do exame da documentação já referida, mostra, no seu conjunto, formas particulares de definição da questão negra e dos objetivos a serem perseguidos pelo negro para mudar sua situação e efetivar seu alcance. Nesse sentido, pode-se perceber diferenças até certo ponto marcantes no discurso das lideranças negras, permitindo apontar uma oposição entre as décadas de trinta e setenta e o período entre essas duas décadas – mais precisamente meados dos anos quarenta a quase final dos cinquenta – como aquele que, embora ainda ancorado ao pensamento mais característico dos velhos lutadores, já anuncia, de certo modo, a fala radical da nova militância. É isso que empresta ao discurso negro dos anos quarenta e cinquenta o caráter ambíguo e ambivalente que a sua leitura indica.

Vejamos, então, o discurso de cada fase e, em seguida, algumas questões que a partir daí podem ser levantadas, para retomarmos ao final as colocações que iniciaram este texto, justificando por aí a indicação que está no título deste trabalho.

---

#### 1 – O "PROTESTO NEGRO" E A LUTA PELA INTEGRAÇÃO NOS ANOS 30

---

A fase mais antiga da mobilização organizada dos negros foi preparada pelas primeiras associações de "homens de cor" e alguns pequenos jornais, ambos de caráter cultural e recreativo, além de assistencial (no caso das primeiras), surgidos em São Paulo já na década de 1920.<sup>1</sup> Entretanto, o que dá realmente a tônica do movimento nessa fase é a criação (em setembro de 1931) e atuação decisiva da Frente Negra Brasileira e de seu jornal *A Voz da Raça*. A Frente e seu jornal tiveram uma penetração, ao que parece, muito eficiente no

que os analistas do período chamam de “meio negro”, juntamente com *O Clarim da Alvorada*, jornal que Correia Leite e um grupo de pioneiros paulistas fundaram em 1924 e que, ao lado de *O Progresso*, do escritor Lino Guedes, constituíram-se nos veículos mais representativos e de maior continuidade da chamada imprensa negra da década de trinta em São Paulo.<sup>2</sup>

O Grupo do *Clarim*, que atuava também na Frente Negra no seu início, tornou-se, logo depois, opositor ferrenho dos *frentenegrinos*. Essa oposição, exposta nas páginas da imprensa negra da época, prendeu-se, entre outras coisas, à orientação imprimida à Frente (e daí ao movimento em geral) de cunho nacionalista exacerbado, nos moldes de uma espécie de versão brasileira do fascismo, ou seja, a Ação Integralista, à qual seu dirigente principal se declara solidário.<sup>3</sup>

As lideranças da década de trinta, apesar de uma percepção bastante aguçada da situação do negro e das formas de combatê-la, revelam em seu discurso nítida assimilação da ideologia do branqueamento, o que, aliás, seria difícil não ocorrer. Essa situação era pensada ligando-se sua origem e persistência, de um lado, à ação do branco – principal responsável por ter patrocinado a escravidão do negro para depois, libertando-o, deixá-lo entregue à própria sorte sem se preocupar com o que se considerava seu despreparo para “enfrentar o mundo” sozinho – e, de outro, à omissão e, mesmo, à ação deliberada do próprio negro.

Nesse sentido, embora seja lançado o “protesto negro” contra o preconceito de cor e a situação de miséria da população negra, a responsabilidade por esse estado de coisas acaba caindo, em grande parte (para não dizer totalmente), sobre os ombros do próprio negro. Ou seja, não obstante acuse o branco pelos séculos de escravidão imposta ao negro e pelo seu abandono total pelo ex-senhor, na contabilização das “culpas” a parcela maior acaba sendo creditada ao negro, como se pode

ver considerando os dois discursos que se seguem:

*Pensou-se que só com a abolição estava resolvido o problema do negro. Mas o 13 de Maio foi uma ironia; porém a escravidão continuou e continua mais intensa e interessante pelas suas humilhações, porque, saindo o negro do regime de força, deram-lhe o abandono na mais profunda ignorância (...) (O Clarim da Alvorada, ano IX, nº 39, 31.1.32.)*

*E havemos de vencer. Vencer antes a nós mesmos; vencer as paixões ruins que nos dominam; as qualidades más, o álcool, o samba desenfreado, o descrédito imerecido; vencer a incompreensão, a cobiça, o orgulho, o despeito que vem confirmar a lúgubre frase de Patrocínio – inimigo do negro é o próprio negro (...) (A Voz da Raça, ano III, nº 62, fevereiro de 1937.)*

Os dois trechos dos jornais mais importantes da época retratam bem a postura dos dois grupos referidos antes. O do *Clarim da Alvorada*, com seu discurso-denúncia contundente, remete sempre a um passado (escravista) que se reproduz ou continua no presente do negro, que para superá-lo precisa de uma “Segunda Abolição”, pregada, aliás, por todos.

O grupo da Frente Negra e da *Voz da Raça* ataca com um discurso moralista e acusatório ao negro, pregando sua redenção, com o abandono do que se pensava ser os “vícios da raça”.

Desse modo, a proposta veiculada pelas elites negras – cuja meta principal era a integração do negro à sociedade, regida pelo branco – passava pela necessidade de atualização do ideal do “novo negro”. Ou seja, era preciso que o negro realizasse em si a imagem do branco com todos os seus valores e modos de ser, abandonando de vez os erros (ou vícios) em que muitos persistiam em permanecer, para tristeza e vergonha de suas lideranças (e dos “negros de alma branca”). Estas não cansavam

de exortar seus “irmãos de cor” para a tarefa fundamental de redenção moral da raça. Era a isso, aliás, que chamavam de “Segunda Abolição”.

Por outro lado, mesmo condenando veementemente a escravidão, ao reclamar do abandono do ex-escravo o movimento negro dos anos trinta está também mostrando a perda de um espaço (na verdade, o papel social do negro) que ele possuía no *ancien régime* e que não foi substituído por outro na nova ordem, na qual o negro já não cabia como escravo e não foi alocado como cidadão.

Nesse sentido, o projeto das lideranças não é ainda pela ascensão social do negro mas pela sua integração. Visa transformar o extrabalhador escravo da ordem escravocrata no “trabalhador livre” da nova ordem, o que incluía o acesso às profissões mais modestas e mal-remuneradas, a possibilidade de uns poucos bens (a casa própria como máxima aspiração) e a escolaridade, resumida no nível da alfabetização. Embora incorporando a ideologia do branqueamento, o modelo do “branco” para a imagem do “novo negro” era, na realidade, o da classe trabalhadora. O trabalho sendo pensado (junto com a educação) como a forma de redenção moral do negro.

## 2 – BRANQUEAMENTO E NEGRITUDE: A LUTA PELA ASCENSÃO NOS ANOS 40 E 50

Depois do silêncio geral imposto em 1937 com o advento do Estado Novo, que atingiu também o nascente mas já atuante movimento negro paulista, só a partir de 1945, com a chamada redemocratização do país, é que as organizações negras retomam mais sistematicamente seu trabalho.

Nessa fase, o movimento vai se organizar em duas frentes de mobilização. De um lado, temos as antigas lideranças paulistas tentando conciliar os vários grupos para reuni-los numa única entidade representativa dos negros, a Associação dos Negros Brasileiros (ANB), o

que não chegou realmente a se concretizar. Além disso, retomaram-se as atividades da combativa imprensa negra paulista, com jornais como *Alvorada* (apresentado como órgão oficial da ANB) e *O Novo Horizonte* e a revista mensal *Senzala*, além de outras publicações de menor expressão.

Mais tarde (1954) criou-se a Associação Cultural do Negro, que chegou a editar o *Caderno de Cultura Negra* e promoveu, em 1958, como uma espécie de ato de despedida, as comemorações dos 70 anos da abolição (cf. Moura, 1983).<sup>4</sup>

Enquanto isso, no Rio de Janeiro surgiu a mobilização mais expressiva dessa fase, liderada por intelectuais e ativistas negros, alguns originários do movimento negro paulista. Centralizada no Teatro Experimental do Negro (TEN), criado por Abdias do Nascimento, essa mobilização se expressava não só através da atividade teatral propriamente dita, mas também pela promoção de eventos (convenções, congressos, concursos etc.) que chegaram a repercutir além dos arraiais da imprensa negra ou do chamado meio negro e pela publicação do jornal *Quilombo*, que reproduzia, de certa forma, o debate em torno da questão negra desse período.

Embora convergissem em seus projetos de elevação cultural e ascensão social do negro, as lideranças de São Paulo e do Rio de Janeiro apresentam diferenças significativas na forma de encaminhar sua realização e mesmo quanto ao alcance do próprio projeto.

As lideranças paulistas – praticamente os mesmos “velhos lutadores” da fase anterior – continuavam presas ao mesmo modelo de luta seguido na fase anterior e a bater na velha tecla da questão moral. Além disso, ainda estão presentes o discurso da “culpa” e a pregação da luta e do valor da educação.

(...) para elevarmos o nível moral, social e intelectual da coletividade [negra], devemos ir para as escolas. Devemos deixar as esquinas, os fregues, os botecos, as feiras, os

*largos e procurar os livros. (Clarim da Alvorada, julho de 1947.)*

No ano seguinte, no aniversário da abolição, lê-se:

(...) em 60 anos de má liberdade, não aprendemos, por nós próprios, a recuperarmos da atrofia que 300 anos de cativo acorrentou-nos.

(...) A culpa é nossa; primeiro pela teimosia de vivermos; segundo porque não firmamos ainda, devido ao egoísmo e à ignorância; à imprevidência e à incompreensão, as diretrizes seguras da nossa elevação. A culpa é menos nossa; é mais daqueles cuja pomposa árvore genealógica esbarra na senzala mas que não têm pejo em desvirtuar o empenho de nossas lutas. (Clarim da Alvorada, fevereiro de 1948.)

No caso das lideranças que atuavam no Rio – através principalmente do Teatro Experimental do Negro –, mais ambiciosas em seu projeto de ascensão, investiam mais alto tanto em relação a suas metas para o negro, como ao estilo de luta que desenvolveram.

Desse modo, pretendendo “adestrar gradativamente a gente negra nos estilos de comportamento das classes média e superior da sociedade brasileira”, conforme propõem expressamente em seu discurso, fazem uma avaliação pretensamente mais intelectualizada da questão negra, dentro dos limites que sua percepção alcançava e que sua adesão a uma certa visão preconceituosa do negro permitia. Isso inclui, por exemplo, explicações para a situação de desigualdade racial (por demais evidente para ser negada), mais como um problema de complexos e recalques que precisavam ser extirpados, dentro da proposta de uma espécie de mudança interior do negro, o qual, paradoxalmente, deveria valorizar-se enquanto negro, aderindo aos padrões brancos de comportamento.

A novidade do projeto do Teatro Experimental do Negro abrangia também a construção, mais do que isso, o reconhecimento da existência de uma elite negra pensante e dirigente – uma *intelligentia* negra, como era referida – e, obviamente, o uso do teatro como instrumento da luta e redefinição da imagem-identidade do negro.

É a partir desse tipo de visão e dessa posição que o discurso de seu principal dirigente diz:

A mentalidade de nossa população de cor é ainda pré-letrada e pré-lógica. As técnicas sociais e letradas ou lógicas, os conceitos, as idéias, mal a atingem (...) Não é com elucubrações de gabinete que atingiremos e organizaremos esta massa, mas captando e sublimando a sua profunda vivência ingênua, o que exige a aliança de uma certa intuição morfológica com o senso sociológico.

E segue explicando o “espírito” do TEN, que

(...) não é nem uma sociedade política, nem simplesmente uma associação artística, mas um experimento psico-sociológico, tendo em vista adestrar gradativamente a gente negra nos estilos de comportamento da classe média e superior da sociedade brasileira. (Nascimento, 1950, p. 10-1.)

O texto citado, saudado como “uma condensação de sabedoria” pelo sociólogo Guerreiro Ramos, é bem uma síntese dos tipos de avaliação sobre o negro dessa fração das lideranças. Trata-se, de um lado, da questão de seu despreparo e, de outro, da deficiência de mentalidade que ele apresentaria. No primeiro caso, o problema era imputado aos séculos de escravidão, que impediram o acesso dos negros à educação e a uma elevação cultural (nos moldes do branco). Mas, no tocante à definição de sua mentalidade, a deficiência era do próprio negro, ou melhor, ela era uma espécie de marca de seu primitivismo africano. Não

precisaria lembrar que o que está por trás dessas idéias são as teses sobre o pensamento dos povos primitivos advogadas, entre outros, por Frazer, Taylor e particularmente por Lévi-Bruhl. Daí que, mesmo querendo afirmar os valores negros, vão ser invocadas como qualidades próprias deles a emotividade, a passionalidade e, principalmente, uma "teatralidade" inata e uma religiosidade viva que se expressam exemplarmente na captação do divino, através do transe místico e de seus elementos principais, "a música a dança e a pantomima".

São essas "qualidades" que Guerreiro Ramos aponta como a contribuição do negro "à nossa civilização", negro que, com sua "reserva anímica", "extasia os sentidos cansados do homem branco" (1950, p. 41). Dentro dessa visão é que o sociólogo também saúda o TEN como "a única instituição em seu gênero que encarna este espírito de conciliação".

*Ele não é uma semente de ódio. É uma existência pela qual os homens de cor do Brasil manifestam sua presença inteligente e alerta a um apelo do mundo* (1950, p. 43).

O que pode ser visto na proposta do criador do grupo quando diz:

*Nós recusamos o 'gheto', a 'linha de cor', que dia a dia vem se acentuando em nossas relações sociais, tentando exilar-nos em nossa própria terra e em nosso espírito.*

E advoga não

*(...) uma política negra, mas sim uma vontade negra de ser brasileiros com as mesmas responsabilidades de todos os brasileiros. (Quilombo; ano I; nº 1, Rio de Janeiro, 9 de dezembro de 1948, p. 1.)*

De qualquer forma, brasileiros negros e mestiços, que promovem conclaves negros (como a Conferência do Negro Brasileiro, em 1949, e o 1º Congresso do Negro Brasileiro, em 1950), que elegem "Rainhas das Mulatas", e "Bonecas de Pixe", para educar o gosto

brasileiro nesses estilos de beleza, que falam em "alma negra", ainda que desejem pintá-la de outra cor.

Penso que se pode dizer que, apesar de suas visões mais particulares, as lideranças negras das décadas de quarenta e cinquenta se unem no sentido da avaliação geral da luta negra (não mais moral, mas cultural), colocando, explicitamente, a necessidade da formação de uma "elite negra pensante e dirigente" para conduzi-la, proposta que aparecia, com todas as letras, nos dois veículos mais expressivos da imprensa negra da época: *Quilombo* (Rio) e *Alvorada* (São Paulo). Essa postura relevava, entre outras coisas, da posição social dos quadros das lideranças – já distantes, ou se distanciando do que se vê normalmente como a classe trabalhadora – e da leitura da situação do negro (visto quase como um *outro*) filtrada por interpretações da antropologia e da sociologia da época, tomadas como parâmetros e aval para as suas próprias, mesmo quando reclamavam da transformação do negro em objeto de estudo dessas mesmas ciências.

### 3 – DE VOLTA ÀS "RAÍZES": O MNU, A EXALTAÇÃO DA NEGRITUDE E A DENÚNCIA DO RACISMO NOS ANOS 70-80

A fase mais recente do período que estou examinando, prenunciada com um evento ocorrido no final dos anos sessenta, vai acabar eclodindo realmente entre o final da década de setenta e os primeiros anos da de oitenta.<sup>5</sup>

Desse modo, pode-se dizer que a mobilização já bastante precária das entidades que atuaram na segunda fase do movimento vai ser atingida em cheio com a deflagração do golpe militar em 1964, quando, mais uma vez – como já ocorrera em 1937 –, o movimento negro foi freado no bojo da desmobilização e repressão que se abateram sobre as organizações da sociedade civil, só começando a ser recomposto, em novas bases, quase ao final dos anos

setenta, quando os ventos da *abertura* começam a soprar.

Mas, como dizia acima, antes da efervescência que caracterizou o final da década de setenta, a discussão da questão negra foi colocada publicamente em pauta (em 1968) num debate que marcava os "80 anos da abolição", exatamente dez anos antes (com um mês de diferença) da criação do Movimento Negro Unificado (MNU). Organizado pela revista *Cadernos Brasileiros* e com a colaboração de personalidades ligadas ao Teatro Experimental do Negro – que reeditava assim, de certo modo, os eventos que patrocinara –, o debate reuniu líderes negros da primeira e da segunda fases (décadas de trinta, quarenta e cinquenta), estudiosos do tema e outros intelectuais negros que tinham alcançado alguma projeção.<sup>6</sup>

O debate referido acima assume um significado especial, na medida em que, depois de sua ocorrência, a discussão pública do problema negro foi praticamente impedida, dentro da situação de endurecimento do regime militar que caracterizou o período.

A retomada da discussão e do movimento negro vai se dar com o grande ato público de 7 de julho de 1978 em São Paulo – onde, aliás, as entidades negras haviam nascido –, marcando a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, denominação depois simplificada para Movimento Negro Unificado. Ao lado da reorganização das entidades negras, registra-se também a publicação de novos jornais negros, como *Jornegro*, em São Paulo, e *SINBA*, no Rio, os dois de maior circulação e continuidade.

Essa última fase se caracteriza por um rompimento tanto no que se refere a uma adesão aos valores (brancos) da primeira, como à posição no mínimo vacilante da segunda. Nesse sentido, a proposta mais geral das lideranças é a afirmação incontestada dos valores negros africanos – uma idéia da "volta às raízes" –, traduzida na adesão à ou assunção da negritude, também uma espécie de palavra-de-ordem a dominar o discurso e a atuação da mi-

litância negra desde a criação do MNU. A outra tônica do Movimento, constante do ato mesmo de sua criação, é a contestação da ordem vigente e a denúncia aberta do racismo, sem concessões ou meias-palavras, colocando em pauta sempre e repetidamente a situação de desigualdade e a violência que atingem a população negra enquanto grupo racialmente discriminado. Pode-se dizer então que o discurso do MNU se dirige, com essas duas chamadas, à sociedade brasileira (branca em particular) e ao negro especificamente.

No primeiro caso, o discurso da militância negra (designação que passa a predominar nessa fase) é um discurso basicamente contestatório que pretende, entre outras coisas, a destruição de mitos secularmente construídos. Ele contesta, então, a idéia da liberdade que o negro teria alcançado com a abolição da escravidão (que por isso passou a ser sempre chamada de "falsa liberdade"); insurge-se contra a imagem do negro fiel e submisso (daí a execração, até intempestiva, do culto à "Mãe Preta"); contrapõe-se ao discurso do branco sobre o negro, inclusive de muitas vozes da academia (Gilberto Freyre sendo o anti-herói preferido); e desmonta como e quanto pode o mito fundamental de nossa ideologia nesse campo – a consideração do Brasil como uma democracia racial –, fazendo, inclusive, uma releitura da miscigenação, que passa a ser traduzida como um processo violento de exploração sexual da mulher negra pelo branco.

Por outro lado, diferentemente do que Florestan chamou de "revolução dentro da ordem" da década de trinta, as lideranças do MNU fazem uma drástica contestação da ordem vigente e do lugar que nela é reservado ao negro. Marginalidade, miséria, violência, alienação são temas repetidamente referidos nas matérias dos jornais e outros documentos:

(...) o povo negro se refugiou na marginalidade (...) e os que conseguiram ascender, sua posição resultou de um longo processo de alienação, onde o deslumbramento com

*os padrões europeus estimulou o consumo de produtos para clarear a pele, pasta para alisamento dos cabelos (...), e o desprezo quando não a recusa por suas origens e raízes africanas. (Jornegro, ano I, nº 2. São Paulo, maio de 1978.)*

O tom forte da denúncia transparece nesta “nova leitura”<sup>7</sup> da abolição:

*A forma como a Abolição da Escravatura se deu no Brasil apenas aliviou os senhores de escravos do peso [em] que havia se transformado a escravidão e atirou o negro no desemprego, no subemprego e na marginalidade. Passados 92 anos da falsa liberdade, a população negra continua na mesma situação, e última constante da discriminação racial e da violência policial (Panfleto do MNU, 13 de maio de 1980.)*

Com essa interpretação da abolição, não é mais possível comemorá-la festivamente exaltando a “redentora”, como se fazia no grande ritual do 13 de maio que as primeiras entidades negras promoviam em São Paulo. Daí que, operando um drástico deslocamento, o MNU vai eleger como sua data celebrada não o 13 de maio – que de dia de fé da raça negra transforma-se em Dia Nacional de Denúncia Contra o Racismo –, mas o 20 de novembro – Dia Nacional da Consciência Negra –, que assinala não só a morte heróica de Zumbi, símbolo por excelência da resistência negra à opressão, mas também, segundo consideram, da experiência inusitada de uma sociedade racialmente democrática. Essa mudança assume um significado especial pois marca a substituição – pelo menos no projeto da militância – da figura simbólica da “branca senhora” pela do “negro herói”, vale dizer, da idéia de uma liberdade concedida (pelo branco) pela visão de uma conquista negra ainda em processo, posto que aos séculos de escravidão soma-se o tempo da opressão que até hoje atinge o negro.

Com essa leitura, o discurso do movimento negro vai incorporar os termos do binômio raça-classe, buscando juntar, embora preservando sua especificidade, a luta do negro com a de todos os oprimidos. Só que o negro seria, na verdade, a imagem exemplar dessa categoria, uma vez que nele à exploração ditada pela classe sobrepõe-se outra imposta por sua raça. É o que transparece num panfleto do início dos anos oitenta que traz como título “13 de Maio – uma abolição a ser concretizada” (ainda a segunda abolição pregada em 30?):

*Antes escravo e hoje, lavrador, camponês, operário. Ontem sem carta de alforria, em seguida preterido pelos imigrantes europeus, hoje sem emprego, subempregado, archoado no salário. Antigamente nas senzalas, nos tempos atuais nas favelas, nos cortiços e nas penitenciárias (Panfleto do MNU distribuído no 13 de maio, s.d.)*

Além disso, é também o negro (herdeiro da tradição quilombola) que tem a oferecer a experiência concreta da utopia almejada:

*Palmares é a síntese desses 400 anos de luta, onde todos trabalhavam e tinham direitos iguais, negros, brancos e índios. Zumbi é a síntese da luta de todos os trabalhadores (...) (Pronunciamento de líderes do MNU – Ato público em São Paulo, (20.11.1979.)*

Essa identificação negro-trabalhador (no sentido de classe oprimida, dominada), portanto, é um traço marcante do discurso do MNU, que chega por vezes quase a cair no mesmo equívoco de certas análises de orientação marxista que praticamente desconsideram o dado racial e interpretam o racismo como uma das formas de atualização da exploração capitalista (cf. especialmente Cox, 1942, e Ianni, 1978).

A outra grande bandeira do movimento negro nessa última fase é a identificação com as “raízes africanas” ou a exaltação da negritude. Se esse é, de um lado, o dado mais importante



do MNU, que realça sua *cara nova* em relação aos outros momentos da luta negra, pode ser, de outro, também o mais problemático no que concerne à tarefa maior da “união da raça” enquanto tal. Pois, ao atualizar seu projeto, as lideranças acabam pondo uma distância entre elas mesmas (os negros) e a grande massa dos não-brancos (os pretos), que almejam justamente atingir.

Ao dizer isso estou pensando no repertório de elementos utilizados para compor uma imagem-identidade negra-positiva-africanizada para o negro do Brasil. Trata-se, em primeiro lugar, da adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços, ditos *afro* – que acaba compondo para o negro o modelo do exótico, do diferente e, nesse sentido, pouco servindo, talvez, aos objetivos da militância. Além de sua própria imagem, a adesão deve passar pela valorização e mesmo adoção de elementos da “cultura africana”, tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares, traduzidos nos jornais em receitas atribuídas aos antigos descendentes de escravos. Para completar o modelo, insiste-se na adoção, para as crianças, de nomes africanos, que aparecem sempre nos jornais acompanhados de sua tradução para o português.

Se num primeiro momento a atualização desse modelo pela militância (pelo menos por frações dela) evidencia uma distância em relação ao negro comum – que, muitas vezes, nem como negro se reconhece –, mais tarde (meados dos anos oitenta para cá) um outro elemento vai-lhe ser acrescido, determinando, se não uma distância, pelo menos uma tensão, nesse caso, dentro dos arraiais da própria militância. Estou falando de uma certa cobrança em termos de sua adesão às religiões de origem africana, particularmente o candomblé, tomado então como guardião da pureza da fé ancestral.

Nesse sentido, a tensão que referi, e que aparece no discurso de militantes negros adeptos ou líderes de várias confissões religiosas, é entre fé e negritude. E aí, se de um

lado, estes reclamam – como ouvi num instigante debate durante o grande ritual do centenário – para retirar os santos do altar e expurgar o candomblé dos “ranços cristãos”, ou para se “usar óculos negros para ler a Bíblia”, de outro se clama também pela “fuga do gueto”, no caso a busca (pelo negro) da normalidade – o direito de fazer qualquer opção, inclusive religiosa.

Em conclusão, duas observações sobre a questão da identidade negra e da trajetória ou dos rumos do discurso produzido pelos movimentos negros.

Do que posso ver e de onde vejo, tenho para mim que se chegou a uma espécie de “impasse”. Quando o modelo era o branco e a meta a integração, as propostas eram mais definidas, mais palpáveis e tinham uma ressonância no chamado meio negro (não estou dizendo que o modelo ou o projeto eram melhores). O discurso era uma espécie de contra-argumentação – dirigida ao branco – e uma exortação feita ao negro. A identidade ou imagem do negro, no contexto da ideologia do branqueamento e da “cruzada moral” pregada pelas lideranças, estavam ali, diante dele, como um modelo na vitrine – era o *branco de alma branca* –, a estética da brancura e um conjunto de valores pensados como virtudes da raça (branca).

Agora, quando o modelo é o próprio negro, mas não o daqui (crioulo) e sim o africano – nas mil imagens que dele se constrói, como também da “Mãe África” –, o chão desaparece debaixo dos pés. A estética (da negritude) e os valores (*afro*?) que devem compor a imagem-identidade do negro não têm parâmetros nesta sociedade, que não é africana, mas brasileira, que não é pura, mas sincrética, misturada, desde as origens, mas que privilegia, na sua própria identidade, a matriz branco-europeia. Assim, a quem se dirige o discurso da denúncia – do racismo e da opressão – e o projeto político da conquista da cidadania para o negro, num país que, queiramos ou não, ainda acredita na “fábula das três raças” (cf. Da

Matta, 1981) e onde todo mundo é “cidadão”? Como falava no início deste texto, o discurso da militância negra mais recente – mas não só ele – vem sendo uma fala ritualizada que coloca enfaticamente as mesmas coisas (suas denúncias e suas palavras-de-ordem) e cujo alcance não parece ir muito além dos próprios (heróicos) militantes e de pequenas parcelas da imensa massa negra que conseguem reunir à custa de um trabalho permanente e difícil.

Mesmo assim, e considerando os movimentos negros no contexto mais amplo da sociedade brasileira, penso que se pode dizer que, ainda que o “negro herói”/Zumbi não tenha destronado a “branca senhora” (o que seria ingenuidade esperar), o espaço (inclusive ritual) que seus rebeldes herdeiros conquistaram para ele é um dado significativo a contabilizar, mesmo que com isso o herói vire “santo”.

## NOTAS

1. Estão neste caso o jornal *O Clarim da Alvorada* e as associações denominadas Federação dos Homens de Cor e o Centro Cívico Palmares, todos surgidos ainda na década de 1920, na capital paulista e em cidades do interior como Campinas, onde existiu o Centro Cívico Campineiro.
2. Para uma visão melhor sobre a imprensa negra desse período: ver especialmente a análise já clássica (e a primeira feita) de R. Bastide (1973), a de F. Fernandes (1965); a de Mitchell (1977) e também as indicações detalhadas sobre os jornais em M. Ferrara (1986).
3. Tratava-se do Dr. Arlindo Veiga dos Santos, de quem discordou o grupo do *Clarim* liderado por José Correia Leite – o mais antigo líder negro de São Paulo –, o que provocou o primeiro racha do movimento negro.
4. Correia Leite em seus longos depoimentos à autora descreve, com riqueza de detalhes, esse período do “silêncio”, retomada e novo refluxo das entidades negras paulistas.
5. É bom lembrar, entretanto, que, mesmo sem a repercussão que tivera antes (meados da década de 1940 e início da de 1950), a mobilização das organizações negras teve alguma continuidade. Exemplos disso são, no Rio, a atividade teatral do TEN, que ainda em 1961 levava à cena duas peças com atores negros e de autores também negros e, em São Paulo, a atividade jornalística permanente assegurada pela circulação contínua de pelo menos um jornal de boa tiragem até os meados da década de 1960.
6. Entre estes últimos estavam Clarival do Prado Valadares, membro do CFE na época, e Raimundo Souza Dantas, escritor e ex-embaixador do Brasil na África.
7. Coloquei a expressão aspeada no sentido da referência ao discurso dos anos trinta, no qual, mesmo que em outros termos, a denúncia da “falsa liberdade” também aparece, como vimos, citada neste artigo.

## BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1973.
- COX, Oliver C. *Caste, class and race: a study in social dynamics*. New York, Monthly Review Press, 1948.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: um introdução à antropologia*. Petrópolis, Editora Vozes, 1981.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus Ed., 1965.
- FERRARA, Miriam N. *A imprensa negra paulista (1915-1964)*. São Paulo, FFLCH/USP (Antropologia, 13), 1981.

- GOFFMAN, Erving. *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.
- IANNI, Octávio. *Escravidão e racismo*. São Paulo, Editora Hucitec, 1978.
- MITCHELL, Michael. *Racial consciousness and the political attitudes and behavior of blacks in São Paulo, Brazil. Tese de Doutorado (mimeo)*. Department of Political Science, Indiana University.
- MOURA, Clóvis. *Brasil: As raízes do protesto negro*. São Paulo, Global Editora, 1983.
- NASCIMENTO, Abdias do et al. *Relações de raça no Brasil*. Rio de Janeiro, Edições Quilombo, 1950.

### Jornais da imprensa negra

- *O Clarim da Alvorada*.
- *A Voz da Raça*.
- *Quilombo*.
- *Alvorada*.
- *Jornegro*.

### SUMMARY

#### From the 'White Lady' to the 'Black Hero': the evolution of a racial discourse

The article sketches the general lines of the discourse of the Brazilian black on his situation and on this society. The main source of material was newspapers and magazines of the so-called black press as well as documents from the Teatro Experimental do Negro (Black Experimental Theater) and the Movimento Negro Unificado (United Black Movement), covering the period from 1930 to 1980. This exploration of the directions, inclinations, and expressions of black discourse is approached from a moment of utmost significance to the debate and to the direction of the black question in Brazil – the abolition centennial.

The discourse examined is taken as a reflection on the black himself (and on Brazil); as an expression of the anxieties and demands of the race; and as a discourse that critiques elite white thought on blacks. It endeavors to identify points of agreement, points of discord, and supposed ruptures between the ideas of black intellectuals/militants and the national racial ideology that excludes and discriminates them. In showing the evolution of what I have chosen to call a *racial discourse*, I also identify the roads opened by black movements and the marks that their leadership stamps on them, depending upon each moment.

### RÉSUMÉ

#### De la 'Dame Blanche' au 'Heros Noir': la trajectoire d'un discours racial

Cet article a pour but de présenter, telles que l'auteur les appréhende, les lignes générales du discours des noirs sur leur propre situation et sur la société brésilienne. Ses principales sources d'information sont constituées par ce qu'il est convenu d'appeler la presse noire ainsi que par des documents provenant du Théâtre Expérimental Noir et du Mouvement Noir Unifié. Elles recouvrent une période qui va des années 30 aux années 80.

L'auteur a dans l'idée d'explorer la direction, les orientations et les expressions de ce discours noir à partir d'un moment extrêmement significatif pour ce débat et pour les voies que devra emprunter la question

noire au Brésil: il s'agit du centenaire de l'abolition.

Il voit dans ce discours une réflexion sur les noirs (et sur le Brésil), l'expression des désirs et des plaintes de la "race" et une critique de ce que les élites blanches pensent des noirs. C'est pourquoi il cherche à signaler les coïncidences, les éloignements et les prétendues ruptures séparant les idées des intellectuels qui militent dans le mouvement noir et l'idéologie raciale nationale qui les exclut et les discrimine.

Pour montrer la trajectoire de ce discours qu'il traite de racial, l'auteur signale aussi les chemins empruntés par les mouvements noirs et les marques que, selon les cas, leurs leaders leur impriment.



# República das moscas\*

Caetana Maria Damasceno\*\*

\* Comunicação apresentada ao grupo de trabalho Futuro da População Brasileira: Cor e Identificação, no 14º Encontro Anual da Anpocs, de 22 a 26 de outubro de 1990, em Caxambu (MG). Recebido para publicação em novembro de 1990.

\*\* Antropóloga, pesquisadora do Instituto de Estudos da Religião (Iser).

---

*A tangibilidade da hora que se escoia é tudo,  
é o resumo da própria vida, para os espíritos  
ainda não formados. É este o nosso caso:  
- Somos uma república de infantes. Ou, melhor  
ainda: - Nós somos a república das moscas...  
(Lindolfo Collor)*

---

## 1 - INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende abordar aspectos de reflexões sociais a respeito das relações raciais na sociedade brasileira na década de 1940. O projeto político de afirmação de identidade nacional ganha visibilidade e se fortalece nessa década, embora esse valor estivesse já a inquietar os espíritos cultivados da segunda década do século XX, como bem o atestam as reflexões sobre a "república das moscas" (ver box a seguir). Ao se tratar da construção da nacionalidade, o tema das "raças" e, sobretudo, o pacto social da democracia racial, enunciado com transparência nos anos trinta - Ca-

sa grande e senzala, de Gilberto Freyre, vem a lume em 1933 -, passam a ser reiterados.

A minha atenção recairá, contudo, sobre certo tipo de produção cultural: aquela criada em centros urbanos como o Rio de Janeiro - a música popular, sobretudo nos anos trinta e início dos quarenta. Trata-se, com efeito, de um recorte ou um exercício sobre a reflexão produzida sobre o tema das "raças" e sobre o pacto da democracia racial por certo tipo de pensador - o compositor popular. Esses pensadores descreveram ou discorreram, de fato, sobre esses temas? Se o fizeram, como o fizeram? Que categorias empregaram? Podemos apreciar seus discursos como sendo etnográficos? (Cf. Matta, 1977.) Quem foram seus interlocutores? A interlocução entre os autores e seu público (o compositor e seus ouvintes-consumidores) teria sido homogênea? Se considerarmos o discurso desses autores como predominantemente lúdico, qual seria o seu "percurso social"? E ainda, existiria "tensão, confronto, reconhecimento e mesmo conflito" na interlocução? (Cf. Orlandi, 1987, p. 151.)

## Nós somos a República das Moscas

Lindolfo Collor

A nossa nacionalidade é uma incógnita cujos valores se vem procurando fixar pelo método confuso. Não houve até agora uma diretriz segura na solução dos nossos problemas nacionais. Toda a nossa atividade mental tem consistido, desde os tempos coloniais, em copiar moldes estrangeiros, impondo-os, sem o preciso discernimento, às nossas próprias exigências. Deste modo, o nosso trabalho de cultura vem se limitando a um simples processo de importação (...).

O Brasil não poderia ser, por enquanto, uma nacionalidade regularmente constituída, pelo simples motivo que não tem tido ainda para isto a base indispensável, que é a educação nacional. Rousseau empregou uma fórmula perfeita quando disse que as plantas se moldam pela cultura e os homens pela educação. A educação é tudo para o homem. Se o homem nascesse grande e forte, o seu talhe e a sua força lhe seriam úteis até o momento em que ele aprendesse a servir-se deles. Mais do que isto, ser-lhe-iam prejudiciais porque impediriam que outros lhe prestassem os auxílios que necessita. E abandonado a si mesmo, esse homem-criança morreria antes que chegasse a compreender as suas próprias necessidades. O homem imaginário de Rousseau tem alguma analogia com o nosso país. Guardamos no talhe gigantesco dos nossos imensos territórios a força superlativamente prodigiosa das nossas riquezas fenomenais. A nossa natureza singularmente privilegiada aos olhos alheios não só tem sido inútil, mas até prejudicial.

Esta obra de educação nacional, ao mesmo tempo natural, racional e mesológica, vem experimentando no Brasil, uma falência absoluta. E como no Brasil, na maior parte dos povos americanos, ou, ao menos, americanos do sul. Porque o tipo yankee oferece nas suas características gerais a evidência do trabalho harmônico desses três fatores. Vamos examinar, uma a uma, as falhas que esses agentes, reciprocamente imprescindíveis, vêm experimentando no complexo da nossa educação nacional.

### O fator natural

Muito tem se discutido já as excelências ou os defeitos dos nossos elementos étnicos. O Sr. Alberto Torres, no seu recente livro O Problema Nacional

Brasileiro, pondera com muita razão que a ascendência portuguesa em nada nos tem prejudicado. Quanto ao português, que a nossa ironia nos habituou a ver como um tipo bisonho, diz o ilustre pensador: "Nenhuma raça deu jamais melhores provas de energia, de inteligência e de coragem nos mais arrojados empreendimentos; poucas se lhe avantajaram na cultura e na produção literária, e muito raras possuem, ainda hoje, povo mais sóbrio, mais trabalhador, mais honesto, de mais cândida alma e sensibilidade moral delicada. A ascendência portuguesa é uma honra para o Brasil; e se aquele nobre povo, apertado em sua estreita faixa de terra, que as portas abertas para o oceano punham ao alcance de todas as cobiças e de todas as opressões e que êmulos e vizinhos do continente ameaçavam constantemente, e submetido a governos acabrunhados pelos cuidados da conservação da independência e da liberdade material, estacionou, num tipo relativamente inculto, não se poderia encontrar melhor prova do vigor e da inteligência prática de uma raça, do que o êxito no Brasil desses mesmos rudes colonos, transformados, sob a excitação da ambição e graças aos mais longos horizontes da sua nova sociedade, de humildes e avaros campônios, em chefes e diretores de grandes casas de (...) fábricas. Alfabeto quase (...) tanto excepcional capacidade (...)".

Os impulsos naturais da nossa educação nacional senão são, no momento, deprimentes, são, pelo menos, de efeitos muito duvidosos. Estamos presos, por enquanto, a uma fatalidade étnica, que é nossa mestiçagem africana. O mulato brasileiro tem, como é natural, todas as características das sub-raças. Repelindo o preto e repellido pelo branco, o mulato é, em virtude das próprias condições do meio, instável, odioso e traiçoeiro. Como ponto de passagem, sente que a sua afirmação é transitória. Mais do que isto, deseja mesmo a transitoriedade da sua condição. Não há em todo o Brasil um só mulato que não desejaria ser branco. Tanto basta para dizer que esse elemento étnico, que é importantíssimo em alguns países da América, não tem a necessária confiança em si mesmo para entrar com probabilidade de êxito na formação de uma nacionalidade.

A importação do braço africano foi uma das maiores imprudências que se cometeram na América. Os Estados Unidos procuram corrigir esse erro histórico, facilitando o êxodo dos negros para o seu continente de origem. Não parece,

\* Trecho ilegível no original.

entretanto, que os resultados dessa medida tenham sido muito satisfatórios. Mas, o negro norte-americano já está, de certa maneira, incorporado na corrente da vida yankee. No Brasil não acontece o mesmo. O mulato pobre, o pária das grandes cidades e dos sertões despovoados, é considerado pelos brancos como um tipo inferior de que cada um se serve como melhor lhe aparece. Os próprios mestiços de sangue africanos (e são muitos!), que no Brasil conseguem romper os diques da resistência social, chegando a impor-se pelas suas qualidades de caráter, ou de inteligência, são os primeiros a dar o exemplo do menoscabo aos seus irmãos de sangue. Prova evidente de que o mulato é o fator mais instável no complexo dos nossos problemas étnicos. Fora de desejar, sem dúvida, que o sangue africano não se houvesse infiltrado na América. Mas nós não temos o direito, hoje, de negar todo o nosso apoio moral a esses milhões de infelizes que formam, afinal de contas, pelo seu valor numérico, o substratum mais significativo na elaboração da nossa nacionalidade. Infelizmente, o postigo pensamento europeu que tem dirigido os destinos do Brasil nada tem feito em favor dessas legiões que jazem entregues à maior miséria moral. Com todas as grandes idéias ocidentais, o ideal da fraternidade encontrou em nós um dos seus ecos mais generosos. Após uma campanha que será por sempre memorável na nossa história, fizemos a abolição da escravatura. Praticamos um ato de humanidade ensinado por outros povos. E maravilhados com o nosso próprio poder de simpatia pelos infelizes, deixamos-nos ficar, assinado o humanitário ato, de braços cruzados. Fizemos tudo o que a Europa nos ensinara. Mas não tiramos dos ensinamentos alheios as conclusões necessárias para o nosso próprio meio: libertado o escravo, esquecemos-nos de providenciar sobre as suas condições de vida. Isto quer dizer que nos esquecemos do principal.

Em outras palavras, fizemos apenas aquilo a que as evidências gerais nos induziam. Não cuidamos, entretanto, da solução regional do problema. Não houve uma sugestão verdadeiramente brasileira para dirimir as dificuldades previsíveis a que a abolição nos encaminhava. Deixamos que os negros libertos, incapazes de um raciocínio digno deste nome, fizessem das suas vidas miseráveis o que melhor lhes apossessem. Não houve entre a legião brilhantíssima dos abolicionistas um só descortino em favor dessa pobre gente. Espalharam-se esses párias pelos centros populosos das cidades do litoral, ou pelas quebradas (...) dos nossos sertões. Que seria deles? Presos a sua própria inferioridade

começaram a arrastar uma existência miserável que ainda há de perdurar por longínquas épocas futuras. Por outro lado, o elemento autóctone nunca mereceu também dos governos a menor simpatia. Qualquer núcleo valia e vale mais do que toda a imensidade ociosa dos braços nacionais. Entregues a si mesmos, os nossos elementos originais confundem-se na miséria com os descendentes africanos que nos deram o concurso submisso dos seus braços resignados. A quase totalidade dessa gente não sabe ler. Mas estes dois elementos formam também a quase totalidade da população. Que será futuro a dentro desses milhões de cérebros obscuros eternamente presos a sua própria inferioridade? Que têm feito nossos governos para melhorar a sorte dessa gente? (...)\*

Desconhecendo as condições naturais e sociais da grande maioria da nossa população, os representantes desta elite contentam-se em ser, de fato, os diretores de si mesmos. Só eles se compreendem e reciprocamente se estimam na necessidade que sentem de manter nesta esquisita situação de condutores de uma vasta massa desconhecida. (...)

A base natural da nossa nacionalidade, que é a grande maioria da nossa escassa população, não apresenta, pois, no momento atual, qualidades dignas apreciáveis no complexo dos nossos problemas sociais e políticos. (...) Fraca de vontade e de caráter, como todas as sub-raças, esta gente, levada pelos seus impulsos naturais, deixa apodrecer-se na inércia. É preciso que os poderes públicos façam alguma coisa por eles. Que pode o governo fazer por essas legiões de indigentes que são a representação exata da nossa miséria? Educá-los racionalmente. É nisto que se resume, para o momento, o primeiro problema da nossa formação nacional. (...)

Posta a questão nestes termos, não há nenhuma dificuldade em concluir que as hipotéticas premissas da nossa nacionalidade se iniciam sobre uma base inteiramente falsa. (...) Por quê? O motivo do engano está justamente contido na causa que o suscita: — Nós, os brasileiros de educação européia, não consideramos o Brasil por um ponto de vista brasileiro. Julgamos, pelo contrário, através de um prisma europeu, as aparências européias do país que, por acaso, habitamos. (...)

(Lindolfo Leopoldo Boeckel Collor — Manuscrito redigido entre os anos de 1916 e 1918. O autor assumiu, logo após a Revolução de 1930, a pasta do recém-criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, onde permaneceu até 1932.)

2 – NOEL ROSA E WILSON BATISTA:  
ETNOGRAFIA DE UMA "POLÊMICA"

Numa escolha por certo não arbitrária, optei por analisar como ponto de partida os discursos de dois compositores de música popular urbana do Rio de Janeiro: Noel Rosa e Wilson Batista. Os anais da música popular registram uma famosa "polêmica" musical entre esses dois autores entre os anos de 1933 e 1936.

Da análise contextual dessa "polêmica" pretendo avançar até os anos quarenta e, de certo, retornar à "república da moscas" dos anos vinte. A "polêmica" me levará a considerar, no futuro, outros autores: Ismael Silva e Ataulfo Alves. O primeiro foi um dos parceiros de Noel; o segundo, de Wilson. Os dois eram negros e serão por mim considerados como interlocutores privilegiados que, sem dúvida, ajudarão a investigar a "situação imediata" ("situação de enunciação"), facilitadora de certas condições da produção discursiva.

Noel de Medeiros Rosa (1910-1937) e Wilson Batista de Oliveira (1913-1968) pertenciam à mesma geração. Ambos cariocas: um de nascimento; o outro, por opção. Com efeito, Noel nascera no bairro carioca de Vila Isabel e Wilson, na cidade fluminense de Campos, mudando-se para o Rio de Janeiro em 1929. Noel era considerado branco e Wilson, mulato. Ambos se inscrevem como compositores profissionais na década de 1930: a "era do rádio" brasileira.

A tal "polêmica" se inicia, segundo o relato de Wilson a Bruno F. Gomes, "por causa de uma mulher (...) e que, a rigor, não houve polêmica" (o que me foi reafirmado pelo jornalista João Máximo, biógrafo de Noel Rosa).

*Segundo Wilson, Noel andava de olho numa jovem morena do Cabaret Novo México, mas ele chegou primeiro ao coração da moça. O poeta da Vila não gostou da façanha de Wilson, que, diga-se de passagem, era dado à mania de Don Juan. Gostava de vestir-se bem (...) Era de fato um mulato*

*simpático, sempre bem vestido, só tendo contra a sua figura a estatura baixa. (...) Wilson continuou a narrativa dizendo ter ficado "dono" da tal morena que tanto interessou ao autor de Com que roupa?. Disse Wilson que ele andou perguntando quem era "aquele rapaz" que fazia a corte à morena da Lapa. Disseram-lhe que se tratava de um sambista, autor de um samba muito bom, Lenço no pescoço, gravado recentemente por Silvio Caldas. Não se sabe se Noel já havia ouvido o samba ou se procurou ouvi-lo. O fato é que o analisou bem. (Cf. Gomes, 1985, p. 54.)*

Ora, os textos da "polêmica", como unidades complexas de significação, falam de muitas coisas; e na sua dinâmica interna lidam com categorias que supõem um sistema de classificação peculiar ao universo sócio-racial em que militavam os dois compositores. Por agora reproduzirei esses textos na íntegra para retomá-los em outro momento deste ensaio, quando retomarei, do ponto de vista lingüístico, o conceito de polêmica:

**Lenço no pescoço**  
(W.B., 1933)

*Meu chapéu de lado  
Tamanco arrastando  
Lenço no pescoço  
Navalha no bolso  
Eu passo gingando  
Provoco e desafio  
Eu tenho orgulho de ser vadio  
Sei que eles falam  
Deste meu proceder  
Eu vejo quem trabalha  
Andar no miserê  
Eu sou vadio  
Porque tive inclinação  
Eu me lembro  
Era criança  
Tirava sambas-canção  
Comigo não  
Eu quero ver quem tem razão*

**Rapaz folgado**

(N. R., 1933)

*Deixa de arrastar teu tamanco  
 Pois tamanco nunca foi sandália  
 Tira do pescoço o lenço branco  
 Compra sapato e gravata  
 Joga fora essa navalha  
 Que te atrapalha  
 Com o chapéu de lado deste rata  
 Na polícia quero que te escapes  
 Fazendo samba-canção  
 Já te dei papel e lápis  
 Arranja um amor e um violão  
 Malandro é palavra derrotista  
 Que tira todo o valor de um sambista  
 Proponho ao povo civilizado  
 Não te chamar de malandro  
 E sim de rapaz folgado*

**Feitiço da Vila**

(N. R., 1934)

*Quem nasce lá na Vila  
 Nem sequer vacila  
 Em abraçar o samba  
 Que faz dançar os galhos do arvoredado  
 E faz a lua nascer mais cedo  
 O sol lá da Vila é triste  
 Samba não assiste  
 Porque a gente implora:  
 Sol, pelo amor de Deus,  
 não venha agora  
 Que as morenas vão embora*

**Conversa fiada**

(W. B., 1934)

*É conversa fiada  
 dizerem que o samba da Vila  
 tem feitiço  
 Eu fui ver para crer  
 e não vi nada disso  
 A Vila é tranqüila, porém eu vos digo cuidado  
 antes de irem dormir  
 dêem duas voltas no cadeado...*

*Eu fui à Vila ver  
 o arvoredado se mexer  
 e conhecer o berço dos folgados  
 A lua nessa noite demorou tanto  
 me assassinaram um samba  
 Veio daí o meu pranto*

**Palpite infeliz**

(N. R., 1936)

*Quem é você que não sabe o que diz  
 meu Deus do céu  
 Que palpite infeliz.  
 Salve Estácio, Salgueiro e Mangueira  
 Oswaldo Cruz e Matriz  
 Que sempre souberam muito bem,  
 que a Vila não quer abafar ninguém,  
 só quer mostrar que faz samba também.  
 Fazer poemas lá na Vila  
 é um brinquedo  
 ao som do samba dança até o arvoredado  
 eu já chamei você pra ver  
 você não viu porque não quis  
 Quem é você que não sabe o que diz?  
 A Vila é uma cidade independente  
 que tira samba mas não quer tirar patente  
 pra que ligar a quem não sabe  
 aonde tem o seu nariz?  
 Quem é você que não sabe o que diz*

**Terra de cego**

(W. B., 1936)

*Perde a mania de bamba  
 pois todos sabem qual é  
 o teu diploma no samba.  
 És o abafa da Vila eu bem sei  
 mas na terra de cego  
 quem tem um olho é rei.  
 Para terminar a discussão  
 não debes apelar  
 para um barulho à mão...  
 Em verso podes bem desabafar  
 pois não fica bonito  
 um bacharel brigar...*



**Terra de cego**

(N. R. e W. B., 1936)

*Deixe de ser convencido  
 todos sabem qual é  
 teu velho modo de vida.  
 És um perfeito artista, eu bem sei  
 também já fui do trapézio  
 e até salto mortal  
 no arame eu já dei...  
 (muita medalha eu ganhei!)  
 E no picadeiro desta vida  
 serei o domador,  
 serás a fera abatida.  
 Conheço muito bem acrobacia  
 por isso não faço fê  
 em amor de parceria...*

---

3 – TEXTOS E O CONTEXTO

---

3.1 – A TENTATIVA DE SUPERAÇÃO  
 DA “REPÚBLICA DAS MOSCAS”

---

Os anos trinta brasileiros se iniciam com uma *revolução*. Com ela se inaugura a primeira fase da “época de Vargas” – tal como Nelson Werneck Sodré a batizou –, que se estenderá até 1945. Esses 15 anos foram pontilhados de fatos marcantes na vida social e política brasileira. O processo “revolucionário” cria um “Estado forte”, primeiramente através de um governo provisório.

Com efeito, a “Revolução de 30” espelha a emergência de novas forças sociais oriundas do paradoxal processo de industrialização e urbanização do Brasil, bem como é resultado da crise política da Velha República (a das “moscas”, de que fala Lindolfo Collor), entre os anos vinte e trinta. Na cena social e política dos anos vinte, encontramos os tradicionais atores sociais vinculados aos setores agroexportadores, contracenando com representantes do incipiente empresariado industrial, o proletariado urbano e os “tenentes”. O paradoxo

reside no fato de que o movimento de 30 não se produz pela simples polarização entre a burguesia industrial e os setores tradicionais da economia. As contradições internas às facções oligárquicas regionais, que contribuíram para a formação da Aliança Liberal (facções dissidentes das oligarquias agroexportadoras de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraíba, apoiadas pelo Partido Democrata de São Paulo – 1929), foram co-autoras da “revolução burguesa” de 30. Apesar da ausência de confronto direto com os setores agroexportadores, o movimento de 30, de fato, põe fim à hegemonia da oligarquia cafeeira e à política do café-com-leite, que alternara o poder central entre Minas Gerais e São Paulo.

A luta pelo poder se instaura entre os tradicionais grupos oligárquicos (agora destituídos), os grupos políticos emergentes (presenças fortes no movimento constitucionalista de 32, na Constituinte de 34 e na candidatura de um representante da elite dirigente paulista, em 1936: Armando Salles de Oliveira) e as facções oligárquicas regionais. Resultado: no processo “revolucionário”, o governo se vê obrigado a fazer concessões aos tradicionais grupos hegemônicos destituídos, ao mesmo tempo que criava as condições para fortalecer as novas forças urbano-industriais. É nesse momento que o governo parte para a criação de mecanismos institucionais de defesa do café e cancelamento de dívidas e, ao mesmo tempo, cria os primeiros instrumentos de controle do trabalho em relação ao capital. É de 1930, por exemplo, a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, cujo primeiro-ministro foi o gaúcho Lindolfo Collor. A Constituinte de 1934 (de teor liberal-democrático) é também convocada e promulgada sob os ventos desse precário equilíbrio de forças políticas.

Nessa primeira fase da “época de Vargas” assiste-se também à radicalização política dos movimentos armados de “esquerda” e de “direita”: primeiro, em 1935, o levante da Aliança Nacional Libertadora, formada por comunistas e socialistas; depois, em 1938, o levante

da Ação Integralista, de cunho nazifascista. Entre 1935 e 1937, o permanente estado de sítio facilita o emprego da violência política por parte do Estado, preparando a instalação da ditadura do Estado Novo (1937). Essa fase se encerra com o fim da Segunda Guerra Mundial e com o golpe de 29 de outubro de 1945, que depõe Getúlio Vargas. O saldo final dos anos de 1937-1945 foi sobretudo a reorientação econômica, levando à expansão e acumulação industrial, ao crescimento dos centros urbanos, sem interferir, contudo, na estrutura agrária. É a “modernização conservadora” de que falam Bóris Fausto, Edgar Carone, Robert Rowland ou Otávio Ianni.

Foi assim que o “novo” Brasil procurou superar a “república das moscas”. Foi também nesse contexto que os nossos compositores de música popular se alimentaram ideologicamente para refletir sobre malandros, trabalhadores, otários e espertos; mulatas, morenas, e...

### 3.2 – RETOMANDO A POLÊMICA...

“Polêmica” é aqui entendida como *discurso*, no sentido do conceito proposto por Eni Orlandi:

*(...) linguagem em interação (...) a linguagem em relação às suas condições de produção, ou, dito de outra forma, aquele (conceito) em que se considera que a relação estabelecida pelos interlocutores, assim como o contexto, são constituidos da significação do que se diz. (...) Estabelece-se, assim, pela noção de discurso, que o modo de existência da linguagem é social: lugar particular entre língua (geral) e fala (individual), o discurso é lugar social. Nasce aí a possibilidade de se considerar a linguagem como trabalho. (Cf. Orlandi, 1987, p. 157-8.)*

Ora, é muito interessante que cronistas da música popular carioca como Bruno Ferreira

Gomes e João Máximo – aqui considerados como excelentes etnógrafos – enfatizam “que a rigor não houve polêmica”, pois o conflito entre os dois autores era de outra ordem: ambos queriam conquistar a mesma “morena”. No entanto, essa disputa fez com que Noel e Wilson procurassem comunicar-se através de um discurso lúdico e polêmico a um só tempo.

A reversibilidade,<sup>1</sup> isto é, a troca entre os papéis de ouvinte e locutor desempenhados pelos dois compositores – uma das características lingüísticas do discurso lúdico –, abre espaço para versões negativas e positivas, exageradas e bem-humoradas da figura do malandro, como por exemplo “Lenço no pescoço”, “Rapaz folgado”, “Palpite infeliz” ou “Terra de cego”. Nesses textos os autores se relacionam com ou se expõem ao objeto do discurso: o não-trabalho.

Por outro lado, o discurso é também polêmico – no sentido lingüístico –, porque há uma disputa pela verdade, isto é, as características do verdadeiro *bamba*. Essa disputa revela a tentativa de dominar uma linguagem especial – a do samba – e cada autor, durante o *jogo* de palavras, procura particularizar sua produção no interior de um território físico e simbólico: o morro e a cidade. É nessa particularização que se dá a contraposição entre “Estácio, Mangueira e Saquero / Osvaldo Cruz e Matriz / que sempre souberam muito bem / que a Vila não quer abafar ninguém / só quer mostrar que faz samba também”.

Retornarei a essa territorialidade mais adiante. Por ora vale ressaltar que é em resposta ao “Palpite infeliz”, de Noel, que a brincadeira cede à ironia, beirando a agressividade: “És o abafa da Vila / eu bem sei / mas na terra de cego / quem tem um olho é rei”, diz Wilson.

Aqui faz-se necessário esclarecer que a agressão se configura com evidência em outro texto de Wilson Batista. “Terra de cego” não foi a única resposta de Wilson a “Palpite infeliz”. Ele compôs outra música, “Frankstein da Vila”, referência óbvia ao rosto deformado de

Noel Rosa, que ao nascer a fórceps teve o maxilar afundado.<sup>2</sup>

A disputa pelo lugar de verdadeiro *bamba* demonstra, portanto, que a reversibilidade de papéis não é total. Ao enunciarem suas identidades, os autores disputam a partir de lugares sociais diferentes. Noel, que deixara a medicina para ser compositor, investe contra o malandro – “palavra derrotista” –, sugerindo ao autor de “Lenço no pescoço” a utilização de “papel e lápis” em lugar de navalha e sandália e ainda “ao povo civilizado” chamar Wilson de “rapaz folgado” e não de “malandro”. Por sua vez, Wilson Batista sugere a Noel outro diploma que não o de “bamba”: o da academia de medicina, certamente. Afinal, ele insiste em “Terra de cego” que “(...) todos sabem qual é / o teu diploma no samba / (...) / podes bem desabafar / pois não fica bonito / um bacharel brigar”. Com efeito, foi com “Lenço no pescoço” que Wilson se auto-identificara como “vadio”: “eu vejo quem trabalha / andar no miserê / Eu sou vadio / porque tive inclinação / Eu me lembro / era criança / tirava sambacção”.

### 3.3 – DOMESTICAÇÃO, RESISTÊNCIA E COR

O engenho lingüístico de Wilson Batista aponta para a oposição que demarca as condições de produção dos dois autores: ele considerado “mulato”, nascido numa família negra do interior; Noel, “branco”, filho mais velho de uma família de classe média da capital. E mais, essas condições expressam um certo estatuto paradoxal de resistência/cooptação. De fato, Wilson opõe a “inclinação” natural à domesticação do estudo expressa pelo “diploma” de “bacharel”. Essa idéia é reforçada ou confirmada pelo “papel e lápis” do texto de Noel. A resistência aparece em Wilson quando ele reivindica o lugar de sábio, produtor de uma cultura – o samba – pela via do não-trabalho formal, isto é, pela resistência ao engajamento

num mercado de trabalho onde quem trabalha “vive no miserê”.

Não se pode esquecer que o contexto dessa produção específica, o samba, é o do acelerado desenvolvimento capitalista e que os anos trinta são marcados pela tentativa de superação da “república das moscas”. Não se pode esquecer também que desde o final do século XIX o tema da malandragem fazia parte da tradição da cultura popular da cidade do Rio de Janeiro. Com efeito, a cidade passara a abrigar, desde a abolição e a República, um movimento migratório de grande escala e, naturalmente, com ela amplia-se a presença da população negra e mestiça. Num interessante estudo, intitulado “Partido alto e tradição oral”, Nei Lopes sugere que haveria no Rio de Janeiro uma espécie de aldeamento de negros fazendo um cerco à “civilização da ex-capital do Império a partir de quatro pontos: do morro da Providência e adjacências; do morro do Estácio; dos morros da Mangueira, Santo Antônio e Tuiuti e, finalmente, dos morros do Salgueiro, Borel, Formiga e Macaco. Essa população se espraiaria, em seguida, pelos subúrbios, germinando a partir das linhas de trem. Seria então o Rio uma ilha de brancos cercada de negros e mestiços por todos os lados?

Estamos diante de uma complexa situação. De um lado, a população negra e mestiça parecia guardar um certo rosto, pela maciça concentração nos morros e subúrbios da cidade. Tinha uma produção cultural relativamente autônoma, cuja chave-mestra era um saber produtor de ritmos e festas peculiares – das pastorinhas e ranchos, passando pelos batuques dos primeiros blocos até as escolas de samba.

De outro lado, a população em termos de cor e identificação parecia fadada à ambigüidade ou indefinição, porque as formas pelas quais a população negra/mestiça/branca se distribuía no mercado de trabalho capitalista e, por conseguinte, na arena social e nos territórios da cidade geraram, desde o início do século XX, uma complexa rede de relações entre

esses grupamentos raciais. Tudo isso obstaculizava uma demarcação evidente, baseada no critério cultural fenotípico brasileiro, o da cor da pele, capaz de configurar uma segregação racial.

Diante desse quadro complexo, em lugar do critério da cor da pele, prevaleceu o da classe, que, embora simplificador, era mais óbvio. Assim são as “classes baixas” ou “populares” a expressão mais abrangente, quando se quer usar uma expressão sociológica. A produção cultural aqui abordada na “polêmica musical” emprega, por seu turno, outras expressões e categorias igualmente abrangentes. Os personagens de Noel e Wilson são malandros, vadios, bambas, rapazes folgados, policiais, acrobatas e domadores, sambistas e bacharéis. A cor de todos esses atores da vida cotidiana submerge nas condições do trabalho assalariado e do não-trabalho. E todos esses termos, se tomados em si mesmos, são resistentes às análises que privilegiem as relações sócio-raciais e sobretudo o sistema classificatório racial que as nutrem.

No extraordinário estudo *Cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da Belle Époque*, Sidney Chalhoub aponta, a meu ver, para uma das chaves do enigma aqui proposto, da ambigüidade-indefinição da população com base na condição da cor:

*A associação do espaço fundamental de lazer destes homens com rótulos estigmatizantes do tipo “desordeiros” e “vadios” é sintomática e reveladora. Esse tipo de associação revela mais uma vez o projeto de vida que a jovem república trazia para esses homens: ao chamá-los de “desordeiros” e “vadios”, enfatizava-se novamente que urgia transformá-los em “morigerados” e “trabalhadores”. Mas aqui se revela também algo que talvez se desejasse ocultar: a tentativa de imposição de hábitos de trabalho compatíveis com os desígnios burgueses de acumulação de capital encontrou firmes obstáculos nos velhos hábitos e no*

*modo de vida tradicional dos pobres urbanos em questão. Neste caso, a estigmatização do espaço por excelência do lazer popular revela aquilo que a “história” na versão dos vencedores se empenha sempre em ocultar: a transição para a ordem burguesa na cidade do Rio de Janeiro no período foi um processo de luta, de imposições e resistências, e não um caminhar harmônico, linear e tranquilo. (Cf. Chalhoub, 1986, p. 173.)*

Mas é na análise cuidadosa da crônica policial dos jornais, aliada às leituras de processos criminais do início do século, que o autor desvenda a cor dos atores sociais, isto é, com o aparato do Estado destinado ao controle social e à domesticação da mão-de-obra que garantiria a nova ordem burguesa. Com efeito, a maioria dos indiciados em conflitos de rua ou em botequins era de “pretos”. Os velhos hábitos e “o modo de vida tradicional dos pobres urbanos” a que se refere Chalhoub se traduzem em certas modalidades de trabalho, ou melhor, de não-trabalho, que produzia samba, além de tecido. Cabe, nesse sentido, lembrar que a repressão policial às batucadas era fato rotineiro em todos os pontos da cidade onde “vadios” estivessem reunidos em “gandaia” fazendo soar seus instrumentos de percussão acompanhando o novo ritmo: o samba.<sup>3</sup>

### 4 – DA VADIAGEM À MALANDRAGEM E AO OPERÁRIO-PADRÃO: COR E IDENTIFICAÇÃO

Os primeiros vinte anos do século viram, portanto, despontar no Rio de Janeiro uma modalidade rítmica chamada samba, cujas origens não cabem ser retomadas aqui. Por ora, é forçoso enfatizar somente que sob as vozes e a percussão de Donga, Heitor dos Prazeres, João da Baiana, Sinhô e Caninha – todos “pretos” – o tema da malandragem germinou junto com a nova forma musical, espalhando-se pela cidade. Assim, segundo Jorge Caldeira:

*Sambista que se prezasse não tinha nada a ver com o batente, e a imagem do malandro batuqueiro era feliz: o operário oitário dava duro no batente, mas o terno branco acabava na mão do sambista, "deixa de operário no acidente de trabalho", como dizia João da Baiana.*

Por outro lado, nessa mesma época a categoria "mulato/mulata" passou a ocupar sistematicamente um lugar na música popular e, em especial, no samba.<sup>4</sup> Sob o clima ideológico, já muito generalizado nos anos vinte, que pretendia apagar a mancha atávica da "mestiçagem africana" na nação brasileira – como bem atesta o manuscrito de Lindolfo Collor –, assistiremos às categorias preto/mulato serem traduzidas para a de malandro/mulato na música popular, ganhando contornos bem nítidos.

O polêmico discurso de L. Collor, procurando contestar politicamente a Velha República, aborda o tema da mestiçagem e, ao comparar o "negro norte-americano" ao "mulato pobre" no Brasil, ele introduziu a ambiguidade no sistema classificatório. De um lado, *mulato* pode ser sinônimo de *negro*, isto é, têm o mesmo estatuto racial; de outro, é um elemento intermediário – "ponto de passagem" – entre pretos e brancos, "instável, odioso, traiçoeiro", uma "sub-raça". Em resumo, a ancestralidade africana faz do mulato, preto, a nacionalidade brasileira faz do mulato "ponto de passagem" entre o preto e o branco. E mais: o preto/mulato é pobre, "pária das grandes cidades e dos sertões despovoados" (...) "Esses milhões de infelizes", insiste o autor, "formam afinal de contas, pelo seu valor numérico, o *subtractum* mais significativo da elaboração da nossa nacionalidade."

Ora, como procurei enfatizar, já nos anos trinta um certo tipo de expressão popular estava em construção, de um modo especial através do samba. O mapa da cidade do Rio de Janeiro apontava com alguma nitidez para uma disposição territorial em que negros e seus descendentes mestiços ocupavam, não de forma

absoluta, os mesmos lugares em que se comprimiam as massas de migrantes (proletários, biscateiros e "malandros"): os morros. Teria havido, então, um processo de tradução atualizadora, no imaginário social, das categorias preto/mulato para vadio/malandro? Como explicar que sejam as categorias malandro/mulato aquelas que prevalecem no cancionário popular da cidade do Rio de Janeiro até o início da década de 1940?

De fato, é na década de 1930 que assistimos ao reforço de uma nova mentalidade que se pretendia burguesa moderna. A ideologia do trabalho vai sendo imposta aos poucos, auxiliada em 1937 pela ditadura de um "Estado Novo" através do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). Fato é que, apesar das resistências, cooptações e ambiguidades próprias do processo de modernização conservadora e clientelista do Estado brasileiro, essa ideologia chega a configurar um estado de coisas em que a equação preto/mulato, vadio/malandro – uma vez traduzida numa classificação racial que associava malandro a mulato – é temporariamente substituída pela noção de classe. O operário-padrão, sem cor, é entronizado no lugar do malandro/mulato. Assim, em 1941, pouco tempo depois de uma portaria oficial que proibia a exaltação da malandragem (1939), víamos Wilson Batista dizer, em parceria com Ataulfo Alves, que:

*Quem trabalha é que tem razão  
Eu digo e não tenho medo de errar  
O bonde de São Januário  
Leva mais um operário  
Sou eu que vou trabalhar  
Antigamente eu não tinha jutzo  
Mas resolvi garantir meu futuro.  
Sou feliz, vivo muito bem  
A boemia não dá camisa a ninguém  
E digo muito bem.  
(Bonde de São Januário)*

## NOTAS

1. Para a noção de reversibilidade, como uma das propriedades do discurso, bem como para os conceitos de discurso lúdico e discurso polêmico, ver Eni Orlandi, *op. cit.*, p. 157iss.
2. Não tive acesso ao texto dessa música. Porém, realmente relevante é o fato de que Noel tomou conhecimento do seu título em 1936. A existência dessa composição de Wilson Batista funcionou como uma ameaça ao compositor da Vila. Vale lembrar ainda que o lado lúdico da polêmica se manifesta também quando os dois autores fazem as pazes e refazem a letra de "Terra de cego".
3. Em 1908, o episódio da apreensão do pandeiro de João da Baiana pela polícia, durante uma batucada nas proximidades da Pedra do Sal, é um bom exemplo do controle social exercido sobre a mão-de-obra negra de reserva no mercado de trabalho da cidade.
4. Vale ressaltar que, nos animados carnavais do início do século, antes do surgimento do samba, uma cançoneta picaresca perguntava "Quem foi que inventou a mulata?", de autoria de Ernesto de Souza. Em 1906, Arquimedes de Oliveira comporia "Vem cá mulata" e, em 1926, João da Baiana agitava o samba "Pelo amor de mulata".

## BIBLIOGRAFIA

- CALDEIRA, Jorge. *Noel Rosa. De costas para o mar*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.
- CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botecoim. O cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.
- COLLOR, L. B. "Nós somos a república das moscas" *In: A Revolução de 30, Textos e Documentos*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília/CEDOC, 1981.
- DAMASCENO, Caetana M. *Raça, cor e trabalho. Por que segunda-feira é dia de branco? (Mimeo)*. 1985.
- FARIA, Antônio A. & BARROS, Edgard L. de. *Getúlio Vargas e sua época*. São Paulo, Global Ed., 1982.
- GOMES, Bruno F. *Wilson Batista e sua época*. Rio de Janeiro, Funarte, 1985.
- LOPES, Nei. *Partido alto e tradição oral. (Mimeo)*. 1989.
- MATTA, Roberto da. *Ensaio de antropologia estrutural*. 2ª ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977.
- ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento. A formação do discurso*. 2ª ed. São Paulo, Pontes Ed., 1987.
- VVAA. *Getúlio Vargas. Ensaio de opinião*. Rio de Janeiro, Ed. Inúbia, 1975.

## SUMMARY

## Republic of the flies

The 1940s in Brazil were years of industrial expansion and accumulation, growth of urban centers, and creation of the first instruments to control labor in its relations with capital. The latter was an effort to supersede the *República das Moscas*, in the expression

used by Lindolfo Leopoldo Boecker Collor to describe the political and racial profile of Brazil at the beginning of this century. It was at that time that the political project of the Brazilian elites – affirmation of the national identity – gained greater visibility and

strength. In moving to construct a sense of nationhood, the theme of *race* and, above all, racial democracy's so-called social pact were reiterated.

Broadly permeating the social reflections of the nation's intelligentsia, these questions cut across the entire national culture and made their influence felt upon cultural production, particularly upon the popular Brazilian music created in large urban centers like Rio de Janeiro. Noel Rosa (1910-1937) and Wilson Batista (1913-1968) are just two of the numerous examples of composers who touched on the topics of race or of racial democracy. Their lyrics speak in terms of cate-

gories that presuppose a classification system peculiar to the socio-racial universe in which they moved.

Under the new ideological terms, which were aimed at cleansing the Brazilian nation of the atavistic stain of *African cross-breeding*, we witness the categories of 'black' and 'mulatto' fade away and gain different boundaries in the hands of these composers, who translated the concepts as 'malandro' and 'mulatto'. By the same token, under the new social conditions, the ideology of labor was to be enforced and the categories of 'vagrant' and 'malandro' replaced by the notion of class.

## RÉSUMÉ

### La république des mouches

A Brésil, les années 40 se sont caractérisées par une expansion et une accumulation industrielles, par la croissance des centres urbains et par la création des premiers instruments de contrôle du travail par le capital. Il s'agissait, selon l'expression de Lindolfo Leopoldo Boecker Collor, de surpasser la "république des mouches", c'est à dire la face politique et raciale que présentait le pays au début du siècle.

Les élites brésiliennes avaient alors pour projet de promouvoir l'affirmation de l'identité nationale. Or c'est à cette époque que ce projet devient plus visible et prend force. Il s'agissait donc de construire la nationalité et c'est pourquoi le thème des "races" et surtout le pacte social de la démocratie raciale sont des thèmes qui sont repris avec insistance à l'époque.

Ces questions occupent une grande place dans les réflexions des intellectuels du pays. Elles recourent toute la culture et se reflètent dans la production artistique, particulièrement dans la musique populaire

produite dans les grands centres urbains comme Rio de Janeiro.

Nombreux sont les exemples de compositeurs qui ont traité alors le thème des races ou de la démocratie raciale. C'est notamment le cas de Noel Rosa (1910-1937) et de Wilson Batista (1913-1968). Leurs textes ont trait à des catégories qui supposent un système de classification propre à l'univers socio-racial où ils militaient.

Sous de nouvelles conditions idéologiques qui avaient pour but d'effacer la tache atavique du "métissage africain" de la nation brésilienne nous voyons les catégories du "noir" et du "mulâtre" disparaître. Elles sont traduites par d'autres, celles de "déluré" et de "mulâtre" qui acquièrent des contours propres entre les mains des compositeurs. De la même manière, sous de nouvelles conditions sociales, l'idéologie du travail s'impose peu à peu et les catégories de "vagabond" et de "déluré" se voient remplacées par la notion de classe.

Patrícia Birman\*\*

\* Uma primeira versão deste texto foi apresentada na reunião da Anpocs de 1990. Este trabalho contou com a colaboração dos estudantes Edir Oliveira, Elielma Machado, Márcia Pinheiro, Sergio Rocha e Silvia Helena Brandão, do curso de graduação em ciências sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Recebido para publicação em novembro de 1990.

\*\* Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Uerj.

Em 1944 surge o Teatro Experimental do Negro (TEN). Sua estréia se deu numa data significativa – o dia da vitória dos Aliados na Segunda Guerra Mundial. Nesse dia, foi encenado no Municipal, mais imponente teatro da antiga capital da República, a peça *O imperador Jones*, de Eugene O’Neil. Pela primeira vez, atores negros sobem ao palco para desempenhar os papéis de uma peça de valor dramático reconhecido. Foi, sem dúvida, uma estréia marcante.

O TEN, ao longo da década em que se fez presente no debate cultural – entre os anos quarenta e cinquenta –, manteve-se como um grupo teatral ativo. Buscou criar um repertório próprio, valorizando a temática das relações raciais, e também procurou incentivar a elaboração da dramaturgia nacional para esse tema. As montagens que realizou não passaram despercebidas.

As discussões sobre as relações raciais no país teve no TEN um interlocutor importante. A sua presença no debate intelectual sobre o tema – na época, candente – deve-se, a meu

ver, ao fato de, em mais de uma de suas peças, ter *dramatizado um impasse* nas relações entre negros e brancos. Nesse momento, já estavam cristalizadas duas perspectivas para a questão racial e emergia uma terceira, em certa medida privilegiada pelos dramaturgos que vieram a integrar o TEN. Essas perspectivas eram: o projeto, já perdendo o ímpeto e o crédito, do branqueamento; o ideário da mestiçagem, cujo mentor intelectual maior é, sem dúvida, Gilberto Freyre; e, por fim, o projeto de integração social do negro, centrado numa perspectiva igualitária e com ênfase na construção da cidadania para os homens de cor.

A quase totalidade das peças do TEN discute o desejo (ilusório) do negro em embranquecer, a falsa solução da mestiçagem e o direito à diversidade racial e à cidadania. Seria falso conceber o debate em torno da questão racial como uma sucessão linear de concepções justapostas. Embora concorde com Skidmore quando afirma que já se delineava um esvaziamento progressivo das concepções que idealizavam o branqueamento como solução

para o problema do negro no Brasil e que, nos anos quarenta, estava também difícil acreditar que no país não havia racismo, quando comparado com os países europeus, com tudo isso, o debate se processava através de argumentos que se faziam em torno dessas três *soluções*. Fizeram-se presentes nesse debate críticos teatrais, folcloristas, antropólogos, dramaturgos – de Florestan Fernandes, Joaquim Ribeiro, Augusto Boal, Lúcio Cardoso, Nelson Rodrigues a Guerreiro Ramos, entre vários outros, sem mencionar os cronistas de jornais e seus críticos de arte.<sup>1</sup>

A *dramatização* das relações entre negros e brancos realizada pelo TEN, ao longo dos anos quarenta e cinquenta, teve duas peças que, a meu ver, possuem um valor paradigmático do ponto de vista que quero enfatizar. São elas *Anjo negro*, de Nelson Rodrigues, escrita em 1946 e encenada em 1948 pelo TEN, tendo sido interdita pela censura por três meses (Magaldi, 1987), e *Sortilégio*, de Abdias do Nascimento, escrita em 1951 e encenada somente em 1957, no Teatro Municipal.

Como dissemos, há a dramatização de um impasse. Vejamos por quê. A quase totalidade de suas peças combate apaixonadamente a mestiçagem e o ponto-chave desse confronto se faz privilegiando o tema do casamento inter-racial. O casamento entre negros e brancos é apresentado como um desejo (falseado) do negro em embranquecer e fonte maligna e perversa de sua destruição. Discute-se as premissas que fundam o casamento entre raças pensadas como desiguais para demonstrar a necessidade de evitar essa modalidade de união. Ora, a perspectiva de um país mestiço, sem conflitos raciais, tem um claro compromisso com uma representação tradicional da sociedade, pouco comprometida com os valores modernos e individualistas. Sociedade cuja premissa é a integração harmoniosa de suas partes a um todo, prevalecendo nessa premissa da integração uma perspectiva hierárquica, nos termos de Louis Dumont, vale dizer, a valorização do todo em detrimento de suas partes, a

prevalência da hierarquia face ao individualismo igualitário.

Contudo, o ataque à mestiçagem não se faz simplesmente eliminando-se o que seria uma perspectiva totalizante marcada pela idéia de integração entre as raças, qual seja, a defesa da diversidade social-racial como um valor, de forma a forjar um ideário em que o cultivo da diferença se fizesse através da elaboração, em separado, de uma identidade negra. O pólo oposto à mestiçagem, desse ponto de vista, é o casamento endogâmico. O que se discute é, em vez de promover o casamento inter-racial e, através dele, integrar negros e brancos, por que razão não possibilitar aos primeiros a criação de um modo de vida em separado, forjado através do casamento endogâmico e, conseqüentemente, a valorização de tudo aquilo que apontar como fonte de diferença identitária.

No entanto, essa proposta, que emerge com força da dramaturgia do TEN, de alguma forma é minada pela dificuldade em dotar essa solução de um horizonte que não se mostre antecipadamente fracassado. O plano dessa utopia – negros vivendo comunitariamente entre si – não é afirmado a não ser para ser apresentado como algo cuja realização no limite é anti-social. Se era preciso recusar a mestiçagem, nem por isso era possível imaginar uma sociedade em separado, capaz de se estruturar de forma independente do mundo dos brancos. A idéia utópica de construir uma sociedade em separado, com efeito, apresenta-se no horizonte do teatro negro de forma ambígua, o que não é absolutamente espantoso em razão da pregnância do modelo hierárquico como premissa inquestionável da organização social.<sup>2</sup>

O tema das duas peças é o casamento inter-racial, focado a partir do desejo dos personagens negros masculinos de embranquecerem. O desejo de embranquecer tem como via social estabelecida a mudança de *status* no plano econômico, acompanhada de casamento: são homens negros que buscam como cônjuges mulheres brancas. É, pois, sob o prisma das



relações de casamento e relações no interior de famílias fundadas pelo casamento inter-racial que emerge a crítica da mestiçagem.

As duas peças apresentam o casamento inter-racial como o elemento disruptivo da ordem familiar. Indivíduos pertencentes a raças distintas quando casam produzem conflitos insuperáveis que resultam tanto na destruição de si próprios quanto da própria família que fundaram com o casamento. Essa instância privilegiada da vida social terá seu destino ameaçado e sua estrutura subvertida quando perde a sua homogeneidade no plano racial.

Em outros termos, não é possível englobar, enquanto relações de parentesco e afinidade, as relações inter-raciais sem que se ameace a sobrevivência dessas relações. Quando a diferença racial alcança a família, produz um efeito disruptivo básico – é esse efeito que todas as peças apontam: inverte a sua hierarquia e, portanto, subverte seus valores. Em consequência, destrói aqueles que nela se encontram subsumidos.

---

#### A DESONRA COMO DRAMA

---

Em *Sortilégio*, Abdias do Nascimento concebe como drama a história de um negro, Emanuel, que vive um processo de ascensão social – transforma-se em doutor e realiza seu casamento com uma mulher branca. Contudo, ele descobre que sua mulher o trai. A sua reação, violenta, provoca involuntariamente a morte da esposa. Foge. No curso da fuga é conduzido a um terreiro de candomblé no meio da mata e do morro pelos orixás – seres até então ausentes de sua vida que, no esconderijo, dirigem sua consciência e o levam a recordar sua trajetória através de vários diálogos com as filhas-de-santo. Em *flashes* de seu passado dialoga também com as duas mulheres que tiveram importância em sua vida – a branca com quem casou e a negra a quem desprezou. Dessa lembrança vão se configu-

rando as razões que juntaram e separaram esses personagens.

O casamento do negro Emanuel com sua branca esposa Margarida se deu por razões moralmente condenáveis: ela não tinha alternativa, casou por ter antes perdido a virgindade, o que lhe restringiu enormemente suas chances no mercado matrimonial. Falsa solução, já que realizando um casamento por interesse não soube respeitá-lo: faltava-lhe estatura moral de esposa. Emanuel e o coro de filhas-de-santo acusam: é uma mulher que tem o sexo como razão de sua existência.

A outra mulher, Ifigênia, que acusa Emanuel de tê-la abandonado por uma mulher branca é também acusada de ter se entregado sexualmente para obter vantagens relacionadas ao seu *status* social. Quis seduzir um homem branco acreditando que dessa forma poderia *subir na vida*. O desejo de embranquecer de Ifigênia foi a causa de sua desgraça – entregou-se a um homem sem amor e achou ingenuamente que poderia negociar sua virgindade perdida. O resultado é sua desqualificação social e moral e seu destino, a prostituição.

Para o herói desse drama restou perceber-se um juguete de seu desejo ilusório de branquear. Ilusão que o drama busca pedagogicamente desvendar em seus efeitos sociais perversos, aqueles que levam os negros a perderem sempre. Perdem os homens a condição de autoridade moral no casamento – já que só vão obter como esposas mulheres incapazes de respeitá-los. E perdem as mulheres, que jamais conseguirão casar com brancos, tendo inevitavelmente que seguir o caminho da prostituição. Além disso, é o casamento inter-racial a maior fonte de violência, pois é dentro dele que tais conflitos são deflagrados, ocasionando mortes, sofrimento e marginalização social dos parceiros.

O argumento que conduz a trama em *Sortilégio* é o caráter disruptivo do casamento inter-racial. A escolha que indivíduos e/ou famílias fazem dos futuros cônjuges obedece a uma ordem distorcida nos seus objetivos e ma-

ligna nos seus efeitos: o casamento não parece obedecer ao princípio da troca enquanto reciprocidade; a bem da verdade, mais parece negá-lo. Como realizar um casamento em que os futuros cônjuges sub-repticiamente abominam seus atributos identitários mais importantes e, em conseqüência, mutuamente se desqualificam? Temos, então, o encontro de duas impossibilidades – uma pela raça e outra pela desqualificação moral.

O personagem masculino, no seu processo de ascensão social, acreditava poder realizar um casamento bem-sucedido com uma mulher branca e, no casamento, ocupar plenamente o seu lugar de pai e marido, na superioridade estabelecida a esses papéis na hierarquia natural do matrimônio. Contudo, a relação já estava, *a priori*, invertida: a inferioridade do homem em relação à mulher em tal casamento estava socialmente dada em função da regra que modela a relação entre as raças – a raça negra é sempre inferior à branca. A vigência dessa regra no plano social não era reconhecida na sua abrangência pelo personagem, que acreditava poder driblá-la através do casamento. Para todos os efeitos, no plano das relações de casamento, o que tem vigência é uma relação de hipergamia, vale dizer, o *status* do homem é superior ao *status* social da mulher. Esse modelo de casamento hipergâmico reproduz a hierarquia que ordena a relação entre classes de idade e entre gêneros: o homem sendo superior à mulher; o mais velho, superior ao mais moço.<sup>4</sup>

O argumento da peça se desenvolve dramaticamente no percurso do principal personagem, que, em crescente conflito com sua consciência, vai se dando conta de que no casamento com um negro a mulher branca, ainda que moralmente desqualificada, teria mais valor do que o homem marcado pela cor. Há, no drama de Emanuel, uma denúncia: o que todos suporiam é que as regras que regem o matrimônio terjam também vigência no casamento inter-racial. Engano. Por isso a sua crescente consciência a respeito dos efeitos

ilusórios do branqueamento é acompanhada de uma aproximação com aqueles que pertencem a sua cor. Não poderia ter abandonado a namorada negra, não deveria ter ignorado a fonte identitária da sua raça, o candomblé.

O efeito disruptivo da ordem matrimonial se dá então pela presença de uma relação falçada. Teríamos uma *falsa hipergamia* em que a superioridade de *status* do homem na condição de marido é destruída pelo componente racial, que vem subverter a relação. É esse valor subentendido que, hierarquizando os parceiros por um critério exterior ao casamento, permite à esposa não se submeter ao marido e ter um comportamento sexualmente desregrado. A *falsa hipergamia* é uma clara subversão da ordem familiar, na medida em que se constitui como a forma de desqualificação do papel masculino e a submissão humilhada do homem a uma esposa que não reconhece o direito dele à honra inscrita na sua condição de marido.

---

#### O JOGO TRÁGICO DAS DIFERENÇAS

---

O que se apresenta como um drama em *Sortilégio* tem um efeito trágico em *Anjo negro*. Nessa peça de Nelson Rodrigues, a trama é construída através do mesmo dilema insolúvel: um casamento que deveria se constituir como hipergâmico, mas que efetivamente não acontece pelo mesmo motivo já enunciado – a diferença racial entre os parceiros. Os principais protagonistas são um negro doutor e sua esposa branca. O conflito que surge em torno da diferença racial se apresenta como um enorme sentimento de ódio que o casal sente mutuamente – sentimento que vai, ao longo da peça, invadindo a totalidade das relações e, numa multiplicação infinita de seus efeitos, gerando comportamentos cada vez mais maléficos e transgressores. A despeito do ódio, o casal não se separa e sobrevive através da sistemática eliminação de todos os filhos que nascem da relação.

*Anjo negro* é recorrentemente classificada entre aquelas obras de Nelson Rodrigues pertencentes a seu ciclo mítico – uma tragédia envolvendo seus protagonistas em mortes e relações incestuosas. Tal dimensão trágica foi representada, por diferentes autores, como aquela que nos revela nos seus conflitos os móveis universais presentes na natureza humana (Almeida Prado, 1975).<sup>4</sup>

A esse respeito, é interessante destacar o comentário de Menotti Del Picchia sobre *Anjo negro*, em sua coletânea *Teatro quase completo* (1961). Diz ele que a questão trágica da peça se situa no “problema da maternidade obsessiva pelos seus dois pólos vitais: o desejo fecundador e o instinto de perpetuidade da espécie na sua pura forma coerente e lógica – cada cor com sua cor – [o que] (...) desdobra-se nos múltiplos problemas suplementares: o paradoxo biológico da mestiçagem”.

A leitura de Menotti Del Picchia da tragicidade da peça evidencia as premissas de sua interpretação: um determinismo biológico radical na explicação dos fenômenos sociais. A tragédia se apresenta como um paradoxo cuja dimensão essencial diz respeito a relações promovidas por instintos que agem em direções antagônicas, anulando-se reciprocamente pela incompatibilidade que possuem entre si. O instinto da reprodução só tem como meio de se realizar através da instituição que deveria dar lugar à preservação da espécie – o casamento –, mas que nega essa sua destinação quando se faz inter-racial.

O enredo da peça possui algumas semelhanças com *Sortilégio*. O principal personagem, Ismael, também designado como *o grande negro* ou ainda *o preto*, é médico, casa-se com Virgínia, moça branca. Como em outras peças suas, o plano do casamento e da família constitui o único plano significativo para as relações humanas – é nele que emergem os conflitos, os sentimentos e os gestos que vão adquirir na trama a tragicidade que habita o espaço familiar.

O desenrolar da trama nos informa que Virgínia, moça órfã, casa com Ismael por coerção exercida por sua tia e tutora. O imperativo do casamento com o negro se colocou como vingança – Virgínia tinha infligido a sua prima um desgosto que a levou ao suicídio: *roubou* um beijo do noivo desta e por ele estava apaixonada. A vingança da tia foi cruel: chama Ismael, *amigo da família*, para estuprá-la e em seguida *casar com ela*. O casamento se processa como uma coação cujo efeito é um aprisionamento definitivo e um isolamento total do mundo.

A peça inicia com a cena do velório de um dos filhos do casal. Através de um coro de mulheres negras, ficamos sabendo que é o terceiro filho que morre – todos os filhos morreram. Um diálogo áspero do casal enuncia a razão de tantas mortes: Virgínia mata os filhos com a justificativa de serem todos pretos e parecidos com o pai. Ismael quer obrigá-la, no mesmo dia do enterro do último filho, a engravidar de outra criança, que ele pretende salvar. A recusa de Virgínia é também uma vingança: engravida de Elias, irmão de criação branco de Ismael. Ao descobrir a mulher grávida de seu irmão, Ismael comunica a Virgínia sua determinação de matar esse filho de seu irmão que irá nascer. Virgínia, desejando muito a sobrevivência de seu filho com Elias, propõe para Ismael um pacto – que ele mate o irmão, pai da criança. E assim nasce Ana Maria, branca.

Observemos que a cor é um atributo herdado por linha paterna. Os filhos de homens negros são negros e dos brancos, brancos. A filha de Virgínia com seu cunhado aparece então como a fonte de conflito entre os dois. Branca, Ana Maria perde a visão por culpa de Ismael, seu pai social, que busca atraí-la para uma relação incestuosa, beneficiado pelo fato de a filha de criação ser cega, o que a impede de reconhecê-lo como negro. A trama da peça conduz seus personagens a um conflito aberto em que mãe e filha disputam Ismael. Ganha a mãe com um único argumento: somente ela

quer (por que precisa) permanecer presa ao marido sabendo de sua cor. A filha se soubesse não o escolheria. Resolvem os dois matar a filha, trancando-a num túmulo de vidro, para sempre. Um coro de mulheres negras ocupa a cena final – a fala do coro previne o sentido desse novo pacto, feito em torno da morte da filha:

*Em vosso ventre existe um novo filho!  
Ainda não é carne, ainda não tem cor!  
Futuro anjo negro que morrerá como os  
[outros!  
Que matareis com vossas mãos!  
Ó Virgínia, Ismael!  
Vosso amor, vosso ódio não tem fim neste  
[mundo!  
Branca Virgínia...  
Negro Ismael...*

O pacto de morte, que tem como objetivo eliminar do casamento a reprodução – todos os filhos nascerão negros e morrerão –, alimenta-se do ódio racial. Ódio que antecede o casamento e determina o seu sentido como espaço aprisionador submetido pela violência. A permanência do casamento se deve à impossibilidade de os cônjuges escaparem das marcas de violência que os levou a estabelecer essa modalidade de vínculo. A entrega de Virgínia a Ismael obedece à mesma ordem que presidiu o casamento de Emanuel e Margarida, em *Sortilégio*: Virgínia, órfã, ou seja, pessoa socialmente exposta na sua condição de mulher, vai integrar uma família composta exclusivamente de mulheres, vale dizer, uma família que, como analisa Abreu Filho em relação à constituição do mito de Dona Beija,

*se define como excessivamente doador.  
A ausência de figuras masculinas e a conseqüente inexistência de relações pai-filho e irmão-irmã inviabilizam qualquer aliança e implicam a exclusão dessa família do circuito de reciprocidades matrimoniais.*

Essa família de mulheres não pode, portanto, efetivar o casamento de suas filhas. Es-

tão todas condenadas a cultivar um gigantesco ressentimento e frustração diante do destino. Na impossibilidade de serem esposas e mães, são condenadas a um processo de estiolamento de todas as forças vitais que teria como forma única de interrupção a loucura, a prostituição ou a morte.<sup>5</sup>

O personagem masculino, designado em algumas passagens como *o grande negro*, é, na perspectiva da esposa, aquele que casou com ela por não possuir, em razão da cor, condições de preencher o papel de marido. Duas pessoas subvertem a ordem familiar e matrimonial pelo simples fato de estarem casadas entre si. Desqualificadas previamente, levam, em suma, para o casamento o que deveria afastá-las reciprocamente. É essa mesma dimensão negativa que, no entanto, tornou factível a realização do casamento inter-racial. A total negatividade que a diferença racial assume permite tanto ao personagem masculino considerar que só poderá manter sua mulher branca enquanto a tiver aprisionada, quanto à família da esposa entregá-la àquele que, de seu ponto de vista, seria o pior entre os piores como parceiro na troca matrimonial.

É a morte dos filhos que permite, portanto, a sobrevivência do casal – e o que os une é a submissão de ambos ao destino da raça negra, vista como pura negatividade. A união entre brancos e negros deve propiciar seu desaparecimento. O casamento entre negros e brancos emerge como o paradigma das relações raciais no Brasil. O sentido atribuído ao processo de embranquecimento, na interpretação de Nelson Rodrigues, é bem diferente daquele que se apresenta na obra de Gilberto Freyre – é um modo familiar e doméstico de matar os pretos. Não é outra coisa, inclusive, o que afirma Nelson Rodrigues (1966) ao comentar a peça de Abdias do Nascimento:

*Não caçamos pretos no meio da rua, a pauladas, como nos Estados Unidos Mas fazemos o que talvez seja pior. A vida do preto brasileiro é toda tecida de humilha-*

*ções. Nós o tratamos com uma cordialidade que é o disfarce pusilânime de um desprezo que fermenta em nós dia e noite. Acho o branco brasileiro um dos mais racistas do mundo.*

## MORTE, FAMÍLIA E MESTIÇAGEM

*Sortilégio* e *Anjo negro* constituem, portanto, uma tentativa de se contrapor a uma visão idílica do mestiçamento visto sob a ótica da *família patriarcal*. Como chama a atenção Florestan Fernandes (1989), Gilberto Freyre, ao sustentar uma complementaridade hierárquica nas relações familiares envolvendo negros e brancos, tinha como premissa uma representação de família calcada no modelo senhorial, vale dizer, a mestiçagem seria efeito das relações entre homens brancos e mulheres negras, desde que estas se mantivessem exteriores às relações de troca matrimoniais. Uma pesquisa da Unesco realizada na década de cinquenta trouxe à tona, no entanto, a preocupação na vida social desta outra modalidade de casamento privilegiada pelos dois dramaturgos: o casamento inter-racial envolvendo homens negros e mulheres brancas (Pierson, 1971).

Nelson Rodrigues e Abdias do Nascimento combatem essa modalidade de casamento em nome do mesmo valor e princípio – a família. O que o racismo produz é uma desordem incompatível com a ordem familiar. Com sua hierarquia desestruturada, a família perde as condições sociais de ser o *locus* da reprodução, pois o que a une é a pura negatividade dos parceiros. Não permite que se engendre no casamento a relação de complementaridade que lhe é essencial: aquela que permite colocar a diferença entre os gêneros a serviço da hierarquia constitutiva da ordem familiar. Isso

porque, no casamento inter-racial, a diferença de gêneros (por natureza, complementar) é carregada de um outro sentido, avassalador – em lugar da complementaridade aproximando marido e mulher se institui uma diferença que se afirma como antagonismo: não pode ser absorvida, ou melhor, só pode existir através de um pacto de extermínio.

As condições de troca entre brancos e negros no Brasil para serem bem-sucedidas, segundo Abdias do Nascimento, seriam aquelas que admitissem para o negro o estatuto moral que o racismo parece lhe subtrair, através da mestiçagem. A denúncia do ideário do embranquecimento vem acompanhada na peça de Abdias de uma certa sugestão: a valorização do enegrecimento. As raízes africanas do candomblé surgem na peça como refúgio de seu personagem e espaço da construção de uma *consciência de si*. Rememora o seu passado e recupera de sua trajetória um sentido antes negado. É no candomblé que Emanuel passa a ver como ilusório o seu desejo de embranquecer.

É nociva a mestiçagem, dizem, em resumo, as duas peças. Mas não dizem da mesma maneira. Há entre elas uma diferença sensível. Digamos que Abdias do Nascimento faz da mestiçagem um drama cujo plano conflituoso se dá no íntimo de seu principal personagem e a sua resolução se faz pela apresentação de um novo ideário – a necessidade de segregar para forjar uma nova identidade, a necessidade de criar um modo de existência em separado sem o qual perdurará o genocídio. Contra a mestiçagem é preciso valorizar a família negra, tendo os valores do candomblé como fonte identitária. A apresentação da família destruída nas suas possibilidades de reprodução pelo casamento inter-racial não conduz Nelson Rodrigues pelo mesmo caminho. Do ponto de vista de *Anjo negro*, o que temos é uma solução trágica.

## O IMPASSE, A SAÍDA

Os desfechos das duas peças nos fazem, pois, complexificar a nossa interpretação. Falamos, de início, sobre um impasse que seria efeito do caráter escandaloso que a idéia de autonomia, através do valor atribuído à diversidade, possui nesse contexto. Disso resulta que as manifestações contrárias à mestiçagem não partem todas das mesmas premissas; aquelas que buscam valorizar a solução alternativa de uma cultura negra vista como independente através da formação de um grupo separado são as que enfrentam maior oposição. A idéia de que os negros pudessem constituir um grupo autônomo e individualizado se apresentava, como até hoje ocorre, como uma forma invertida de racismo, a partir de um ideário segregacionista contrário em seus princípios à necessária integração entre brancos e negros na nação brasileira. De diferentes formas o que se destaca é o valor maior do todo subordinando os ideais relacionados à valorização do negro aos princípios da integração na ordem hierárquica.

É o que sugere, por exemplo, uma das muitas críticas favoráveis que *Sortilégio* recebeu quando de sua montagem:

*Há um ponto em que Abdias e seu teatro merecem amplo apoio – o empenho de valorização do negro (...) Partamos de uma constatação, o Brasil é um país mestiço. O problema do negro é um problema brasileiro, qualquer um de nós, por mais “ariano” que seja, por mais intensas veleidades racistas que abrigue, sendo brasileiro, em seu problema de brasileiro envolve o problema do negro (...) Assim em tudo que Sortilégio ofereceu como significação do negro, a obra de Abdias do Nascimento parece-nos merecer completo apoio: discordamos do timbre segregacionista que o final da peça pode envolver. Não é com a volta à magia que o impasse será resolvido (...) mas mediante um encontro, uma integração since-*

*ra, justa, digna e humana do branco com o negro. (Moreira da Fonseca, 1957.)*

Com efeito, os elogios e as críticas que diversos intelectuais fizeram ao TEN fazem parte do mesmo debate a respeito do caráter a ser privilegiado nas relações entre negros e brancos. Os elogios ao TEN foram, por vezes, acompanhados de uma ressalva: é preciso cuidado com efeitos disruptivos que essa atividade artística pode vir a ter. Valorizar o negro não pode significar um incentivo a atitudes segregacionistas. A dificuldade em traçar uma linha demarcatória entre esses campos semânticos foi se apresentando como um feito de grande complexidade. Em alguns textos, surge, pois, um alerta: todo o cuidado é pouco com a tentação de promover o racismo às avessas, a adesão entusiasmada aos apelos dessa cultura que está presente no sangue do brasileiro não deve permitir o surgimento deste engodo:

*Tenho como lema não dar palpites em terreno alheio, mas que me perdoem os críticos e também aqueles que se consideram brancos puros: todas as vezes que ouço o ritmo de um atabaque e que assisto a danças negras, dentro de mim o sangue dessa mesma cor se agita e se domina. Se tenho medo, muito medo de que os negros brasileiros fazendo teatro próprio caiam num racismo perigoso, sinto também que os brancos (...) brasileiros estão ainda cheios de preconceitos contra os de outra cor. (Eneida, 1952.)*

O caráter ameaçador que se atribui ao tema da autonomia cultural emerge com uma certa intensificação num episódio que ocorreu no Primeiro Congresso do Negro Brasileiro, tal como nos relata Guerreiro Ramos. Ao Congresso foi apresentado um trabalho, intitulado “A estética da negritude”, em que, segundo Guerreiro Ramos (1952),

*A palavra [negritude] caiu no meio da assembléia como um espantalho. Viram nela um propósito racista de exaltação do negro.*

Tais ressalvas mostram o quanto esses intelectuais sublinhavam a necessidade de se ter cuidado com a fronteira imprecisa que distingue a *valorização do negro*, sem por isso prometer uma *autonomia* contrária à justa e necessária *integração*, e o quanto era preciso se pautar por um comedimento, por uma certa sutileza analítica no trato de questões que guardavam um que de perigo.

O emprego diversificado da noção de cultura nos permite compreender as diferentes ordenações que a relação entre negros e brancos assumiu. Em certos contextos, vemos os termos dessa relação apresentarem um caráter antinômico e em outros um caráter complementar. O caráter complementar que teria a relação entre negros e brancos se fez a partir de duas premissas, algumas vezes utilizadas simultaneamente.

A primeira é que o desprezo pela política de branqueamento racial com tudo que ela representava podia se fazer a partir de apelos em nome de uma condição humana em comum, partilhada por brancos e negros. Estava-se tratando a diversidade de forma a privilegiar como sendo essencial a sua natureza naquilo que decorreria de diferenças relacionadas às etapas civilizatórias. A raça negra, parte da totalidade dos humanos, resta numa etapa a ser ultrapassada. Valorizar o negro é trazê-lo progressivamente à civilização, integrá-lo pelo cultivo da arte e dos outros meios disponíveis.

O papel do teatro é, então, inúmeras vezes ressaltado como produzindo um efeito integrador. Há uma peculiar valorização dessa modalidade artística em particular, em se tratando de negros. Se o teatro é a arte que manipula aquilo que a humanidade possui em comum, para além de sua diversidade, é também a arte adequada para aproximar negros e brancos. Vemos, portanto, o TEN ser mencionado como o instrumento que possibilita trazer à

cena elementos artísticos universais, aqueles pertencentes simultaneamente à natureza e à cultura, à arte e à vida. São os medos, as intuições, a sensibilidade, a pureza intuitiva que vão ajudar a compor uma experiência dramática de valor universal (Oliveira, 1945). É um teatro catártico, meio caminho entre a arte e o rito, entre a vida e sua representação, capaz também de construir uma ponte com a sociedade branca (Bastide, 1951). Teatro capaz de elevar no processo civilizatório (Pongetti, 1944; Bó, 1948).

Esse substrato humano comum que aproxima negros e brancos também é enfatizado como sendo parte daqueles atributos que pertencem ao domínio da natureza e seu destino seria, portanto, a eliminação. O teatro possibilitaria polir, cultivar esse substrato natural, oferecendo meios de expressão capazes de ultrapassá-lo. Ultrapassar a macumba e alcançar a arte (Oliveira, 1945; Garcia, 1953).

A outra premissa a partir da qual a integração podia ser postulada era aquela associada a um domínio singular: a nação. A integração a esse todo específico, com características próprias, seria o papel que caberia ao Teatro Experimental do Negro desempenhar. O impasse imaginário entre valorizar o negro e praticar o racismo às avessas e com isso criar um impedimento para efetivar tal valorização – dando assim lugar ao preconceito racial – vai ter como contraponto o argumento seguinte: somos todos parcialmente negros – valorizar os negros é, pois, valorizar uma parte constitutiva do todo.

Desse ponto de vista, alguns comentários destacam as expressões artísticas do TEN como sendo um espelho de nossos atributos. O reconhecimento do valor do TEN não poderia ser negado, sob pena de se negar ao mesmo tempo o valor do brasileiro. Esse reconhecimento era negado por alguns porque, racistas, não queriam reconhecer o quanto eram também eles próprios parcialmente negros. Combater o racismo seria produzir e reconhecer cada vez mais tal efeito especular: somos

nós, brasileiros, nosso sangue, nossa gente, lá no palco, como cá. Em nome do Todo há que se dar lugar às Partes. A crítica ao preconceito racial se faz assim acusando o preconceituoso de negar em si mesmo a presença desse Outro (Santa Rosa, 1947; Moreira da Fonseca, 1957):

*E bem poderá o TEN dar-nos um teatro caracteristicamente brasileiro, dentro da universalidade de seus propósitos, um teatro que saído das profundezas da alma negra faça surgir o rico conteúdo nacional através do mais legítimo espírito popular.* (Santa Rosa, 1947.)

A esta altura, é preciso perguntar: quem defende a autonomia cultural da raça negra ou, em outros termos, o valor da diversidade cultural *per se* sem subordiná-lo seja à nação brasileira, seja à civilização a ser alcançada? Para quem, pois, o cultivo de uma cultura em separado é uma perspectiva importante?

Percebemos que Abdias do Nascimento apresenta essa perspectiva como condição e efeito do combate à mestiçagem. Outros dramaturgos do TEN seguem pelo mesmo caminho. O *teatro negro* emprega máscaras na exata medida em que pretende fazer emergir o rosto até agora escondido do *negro autêntico*, identificado com suas raízes. Emprega máscaras para fazê-las cair, tal como uma segunda pele, pertencente à sociedade branca, que impede, coage, subordina a cultura negra. A cultura autêntica é aquela que nega a cultura dominante, esta que falseia e impede o negro de assumir o seu verdadeiro rosto.

Essa interpretação certamente é uma das que se apresenta mais claramente em algumas tramas pertencentes ao repertório do TEN. O negro alienado que nega suas raízes e por isso deseja embranquecer casando com uma mulher branca é o fio condutor de *O emparelhado*, de Tasso da Silveira, *O auto da noiva*, de Rosário Fusco, *Filhos de santo*, de José de Morais, e *Castigo de Oxalá*, de Romeu Cru-

soé, além de *Sortilégio*, de Abdias do Nascimento.

Há um claro louvor da diferença no plano cultural como um meio através do qual os negros perderão seu complexo de inferioridade, terão consciência de seu valor e ao mesmo tempo abandonarão as credices, as lendas e os poderes ilusórios da magia que tanto impedem o acesso a essa consciência. A integração social deve surgir do orgulho da raça negra que recusa o branqueamento e valoriza as suas raízes; e que contra o branqueamento aprende a manipular a força nova da razão, despida dos aspectos irracionais de sua cultura de origem.

O tema da integração aparece nesses autores subordinado à autonomia cultural como instrumento necessário à aquisição da consciência negra, autêntica. Desse ponto de vista, a premissa da diversidade cultural e da autonomia da cultura negra se coloca a serviço da integração do negro num único domínio – a aquisição de direitos e cidadania. O valor da igualdade deve se sobrepor ao valor da nação e por isso é preciso fazer valer as diferenças identitárias. O cultivo da autonomia cultural deve ter como objetivo ultrapassar os constrangimentos mentais impostos ao negro para que ele supere seu complexo de inferioridade.

Essa perspectiva está claramente expressa na leitura que alguns críticos fizeram da peça de Abdias do Nascimento. Diz Augusto Boal (1966), entre outros:

*O seu escárnio é uma atitude "coletiva" porque Emanuel, no fundo, respeitava a religião negra. É possível que, como advogado e homem culto, rejeitasse a macumba, mas como negro deveria respeitá-la, por ser ela uma manifestação religiosa de sua raça. As suas atitudes iniciais de zombaria são, do ponto de vista negro, atitude de um alienado. Aos poucos ele vai sendo possuído pelos deuses negros, que lhe entram pelos cinco sentidos: o gosto da cachaça, o cheiro de incenso, o som dos tambores, a visão do Orixá e o contato do colar no seu pescoço.*



*Vai se integrando lentamente ao novo meio: o seu. A sua aculturação, durante esta crise, pulveriza-se. Emanuel despe-se, física e simbolicamente, da civilização que abandonou.*

Contudo, a superação dos ideais ilusórios do embranquecimento não leva a nenhum final feliz em qualquer uma das peças encenadas pelo TEN. Estranhamente, a adoção dos valores da negritude parece conduzir os personagens à morte. Destino cruel que a consciência renovada não consegue evitar.

*Sortilégio* é paradigmática nesse sentido. A boa consciência identitária de Emanuel e sua total sintonia com os valores de sua raça não impedem a sua morte. A identidade cultural segregada não garante a sobrevivência no plano social. Ao contrário, a integração ao candomblé significa também sua exclusão como assassino e marginal – morre reconciliado consigo, mas como marginal, no morro e no meio do mato. Como se a adoção de um ideário marcado pelo valor da diversidade cultural e do direito à diferença só pudesse se realizar enquanto sonho, antecipando a morte de seu protagonista.

Para finalizar, voltemos às duas peças, enfatizando o sentido que assume o desfecho de cada uma. É possível considerar que o dilema da integração *versus* segregação se resolve nas peças de Abdias do Nascimento e Nelson Rodrigues de forma diversa, embora complementar.

Em *Anjo negro* os personagens do casamento inter-racial sobrevivem assassinando seus descendentes – esse é o efeito da integração proposta pela mestiçagem. Em *Sortilégio*, a morte do personagem central é condição de sobrevivência da identidade negra como valor. O fim do casamento inter-racial se faz também pela morte de um dos cônjuges, assassinado para restaurar a dignidade e o valor de seus princípios. Esse valor, contudo, não será nada fora de um espaço marcado pela marginalidade e morte social de seus defensores, já que o assassinato, em vez de permitir a emergência da família negra, remete-a para a marginalidade no plano social.

Não parece ser outro o preço das pequenas sociedades em separado como são os guetos negros nas periferias das grandes cidades. Por outro lado, a defesa do branqueamento permite a sobrevivência individual, ainda que ao preço da morte futura da descendência. A tragédia de *Anjo negro* coloca a morte dos descendentes, filhos de um casamento inter-racial, não como produto de um acaso, de um evento fortuito que incide sobre a trajetória de alguns, mas como aquilo que, paradoxalmente, sustenta as relações entre negros e brancos. Nos dois casos parece, pois, impossível superar a questão proposta: apesar da crença utópica de um e do ceticismo de outro, o impasse se produz – como *dar valor à diversidade cultural sem segregá-la* ou como *integrar a diferença cultural sem eliminá-la?*

## NOTAS

1. Abdias do Nascimento compilou as críticas e comentários ao desempenho do TEN desde sua estréia em 1945, até a década de 1960 (Nascimento, 1966). É com base nesse trabalho que comento os debates que essa dramaturgia propiciou.

2. Peter Fry, numa conferência que muito me inspirou [N.E.: ver página 167 deste número de *Estudos Afro-Asiáticos*], analisa essa antinomia integração *vs* segregação racial como resultante dos dois modelos de colonização que aportaram no Novo Mundo. O modelo cuja premissa básica é a integração desenvolveu-se no Brasil e em todas as colônias portuguesas e, nesses países, os grupos colonizados não puderam manter-se enquanto etnias, o que contrasta enormemente com o modelo inglês, que incentivou a segregação, possibilitando, em consequência, o surgimento de mecanismos sociais que garantiam a diversidade de grupos do ponto de vista social e cultural. O

primeiro modelo, tradicional e hierárquico, admite a diferença como desigualdade subsumida ao todo; o segundo, moderno, transforma a diferença numa fonte de divisão e segregação de forma a diminuir ao máximo qualquer contato e comunicação interativa. O primeiro teve como consequência o fortalecimento dos projetos de nação mais totalizantes e o segundo a permanência de diferenças étnicas juntamente com movimentos de extrema violência racial em prol da exclusão das minorias que até hoje se fazem presentes. Podemos destacar o texto de Louis Dumont sobre o racismo em que este autor aponta o movimento de exclusão que o racismo produz como efeito decorrente do individualismo igualitário (Dumont, 1983). O caso da sociedade brasileira é evidentemente o primeiro, como as inúmeras análises sobre a questão racial apontam. Podemos destacar a análise de Roberto da Matta que discute o "racismo à brasileira", destacando o caráter holístico dessa sociedade com base na oposição individualismo-holismo, elaborada por Louis Dumont.

3. Tânia Salem argumenta nessa direção em relação ao modelo de família presente na dramaturgia de Nelson Rodrigues que examinaremos a seguir, na peça *Anjo negro*. Informada por critérios hierárquicos como sexo e idade, a família em Nelson Rodrigues é hipergâmica: "Assim é que um número significativo de casamentos descritos por Nelson Rodrigues é expressamente afirmado como de tipo hipergâmico (isto é, onde existe uma inferioridade de *status* da família da esposa com relação à do marido). Esta hipergamia se associa à qualidade diferencial atribuída aos gêneros masculino e feminino que, quando mal realizada, alimenta os desregramentos familiares" (Salem, 1988, p. 169).

4. Ver, nesse sentido, o trabalho de Sábado Magaldi sobre a dramaturgia de Nelson Rodrigues.

5. Nesse mesmo trabalho já mencionado, Tânia Salem conduz sua análise de forma a demonstrar que Nelson Rodrigues constrói sua dramaturgia articulando como elemento central um permanente antagonismo entre duas ordens sociais conflitivas, uma tradicional e hierárquica, representada pela família, e outra, individualista e moderna, que vai ter nas mulheres seu elemento disruptivo fundamental.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU FILHO, O. Dona Beija: análise de um mito. In: FRANCHETTO, B., CAVALCANTI, M. L.; e HEILBORN, M. L. (orgs.). *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- ALMEIDA PRADO, D. Evolução da literatura dramática. In: *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Sul-Americana, 1975, vol II.
- BASTIDE, R. A propósito do Teatro Experimental do Negro. In: *Testemunhos*, Rio de Janeiro, edição do Teatro Experimental do Negro, 1966.
- BÓ, Efraim Thomas. Argumentos do Teatro Negro. In: *Testemunhos*, op. cit.
- BOAL, Augusto. Notas de um diretor de "Sortilégio". In: *Testemunhos*, op. cit.
- DA MATTA, R. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: *Relativizando*. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1984.
- DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme*. Paris, Éditions Du Seuil, 1983.
- ENEIDA. Ao som deatabaques e tambores. In: *Testemunhos*, op. cit.
- FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro*. São Paulo, Cortez Ed., 1989.
- GARCIA, Clovis. O imperador Jones. In: *Testemunhos*, op. cit.
- JORDÃO, Vera. O imperador Jones está de partida. In: *Testemunhos*, op. cit.
- MAGALDI, Sábado. *Nelson Rodrigues. dramaturgia e encenações*. São Paulo, Perspectiva, 1987.

- MENOTTI Del Picchia. Apresentação de Anjo Negro. In: RODRIGUES, N. (org.) *Teatro quase completo*. Rio de Janeiro, 1961. .
- MOREIRA da Fonseca, J. P. Notas sobre "Sortilégio" e alguns dos problemas que envolveu. In: *Testemunhos, op. cit.*
- NASCIMENTO, Abdias do. *Drama para negros e prólogo para brancos*. Rio de Janeiro, edição do Teatro Experimental do Negro, 1961.
- . *Sortilégio*. In: *op. cit.*
- OLIVEIRA, Franklin. Eles também são filhos de Deus. *Testemunhos, op. cit.*
- PONGETTI, H. Entre O'Neill e a "Pérola Negra". In: *Testemunhos, op. cit.*
- RAMOS, Guerreiro. Um herói da negritude. In: *Testemunhos, op. cit.*
- RODRIGUES, Nelson. *O negro autêntico*. In: *idem*.
- SALEM, Tania. A família em cena: uma leitura antropológica da dramaturgia de Nelson Rodrigues. In: *Cadernos do IMS*. Rio de Janeiro, 1988.
- SANTA ROSA. Teatro de Negros. In: *idem*.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

## SUMMARY

### Familiar impasses

The article looks at the activities of the Teatro Experimental do Negro (Black Experimental Theater), whose dramaturgy, during the 1940s and 1950s, focused on the issue of race relations. Three differing perspectives on this issue were then being debated: the so-called whitening project, already on the wane; the doctrine of miscegenation; and the project of black social integration, centered around an egalitarian vision that emphasized the construction of black citizenship.

Based on an analysis not only of the plays presented by this theater group (particularly Abdias do Nascimento's *Sortilégio* and Nelson Rodrigues' *Anjo Negro*) but also of the group's activities in general, the article discusses the dilemma in which this debate eventually found itself – integration or segregation. An impasse had been created: how could cultural diversity be deemed of value, without segregating these diversities, and how could cultural differences be integrated, without eliminating them?

## RÉSUMÉ

### Impasses familiares

Cet article met en relief les activités du Théâtre Expérimental Noir (TEN) qui, au cours des années quarante et cinquante, a revalorisé, par sa dramaturgie, la thématique des rapports sociaux au moment même où se trouvaient sur la sellette trois points de vue différents concernant les rapports raciaux: le projet de "blanchissement de la race", déjà sur le déclin; l'idéal du métissage et le projet visant à l'intégration sociale des noirs qui, axé sur une vision égalitaire, mettait en valeur la construction de leur citoyenneté.

C'est à partir des œuvres mises en scène par le Théâtre Expérimental Noir – tout particulièrement *Sortilège* de Abdias do Nascimento et *l'Anjo Negro* de Nelson Rodrigues – et des activités déployées par le groupe lui-même, que l'auteur analyse le dilemme intégration versus ségrégation dans lequel a versé le débat. Il révèle une impasse: comment valoriser la diversité culturelle sans la soumettre à une ségrégation? ou encore: comment intégrer la différence culturelle sans l'éliminer?



# Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires\*

Reginaldo Prandi\*\*

\* Texto apresentado ao grupo de trabalho Religião e Sociedade, no XV Encontro Anual da Anpocs, de 15 a 18 de outubro de 1991, em Caxambu (MG). Recebido para publicação em outubro de 1991.

\*\* Professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo.

Em Buenos Aires, Argentina, no ano de 1991, estariam funcionando cerca de 300 terreiros de umbanda, batuque e candomblé, embora alguns autores afirmem que o número real pode chegar a mil, ou passar disso (Carozzi, s.d.). De todo modo, qualquer desses números já é bastante significativo. Mas não deixa de ser desconcertante a presença das religiões afro-brasileiras na metrópole portenha. Intriga ver a capacidade do argentino em adotar e reinterpretar, em cerca de duas décadas, expressões religiosas e relações institucionais desses cultos produzidas socialmente no Brasil através de pelo menos século e meio. É surpreendente (a nós, brasileiros, familiarizados com a umbanda e o candomblé) termos que ouvir de um argentino iniciado há poucos anos empenhadas preleções que tentam nos ensinar o quanto nós, brasileiros, estamos errados em matéria de axé! É bem coisa de neoconverso – e assim é o candomblé-umbanda em Buenos Aires.

## UM CONGRESSO EM BUENOS AIRES

Meu contato com as religiões afro-brasileiras em Buenos Aires se deu em agosto de 1991, quando lá se realizou, por iniciativa do Ile Ase Osun Doyo, o Primer Encuentro de Culturas Negras.<sup>1</sup> O terreiro de Oxun Doyo, com cerca de nove anos de existência, mantém o Instituto de Investigación y Difusión de las Culturas Negras e tanto o instituto em si como o esforço despendido na realização desse encontro parecem fazer parte de uma mesma coisa: buscar, numa sociedade branca, europeizada e orgulhosa de seus valores ocidentais, legitimidade e aceitação para as religiões afro-brasileiras ali praticadas. Essa prática – nós o sabemos – reproduz uma velha estratégia brasileira, mas na Argentina – nos pareceu – a procura de legitimidade institucional se dá junto com a presença inescandível de uma vontade de *reformular* a religião. Nota-se o esforço de disfarçar uma certa vergonha que os adeptos sentem em relação a alguns aspectos da religião como é praticada no Brasil.

As religiões afro-brasileiras foram introduzidas em Buenos Aires em meados dos anos 1960 (Frigerio, 1989 e 1990), sem contar com qualquer elemento preexistente de caráter étnico: simplesmente não restaram negros na Argentina, pelo menos não em número expressivo, e o que restou de traços negros na cultura é diluído e dissimulado (Carozzi, 1991). Nesse sentido, os africanismos, como costumam ser designadas as religiões afro-brasileiras na Argentina, atendem a uma demanda sem barreiras de cor, origem e classe social, tal como ocorreu com a umbanda no Brasil, desde a sua formação, e depois com o candomblé em São Paulo, já também nos anos sessenta (Prandi, 1991).

O encontro propriamente ocorreu em três lugares: sua abertura foi no elegante Palais de Glace, com a presença de autoridades de vários ministérios e embaixadas, e as sessões se deram no Centro Cultural San Martin e no Hotel Bauen. Contava-se com tradução simultânea para três idiomas, serviço de audiovisuais de primeira linha e com uma competentíssima organização conduzida por mulheres e homens muito educados, prestativos e eficientes em seus vestidos e ternos bem-cortados.

À primeira vista, acreditamos que eram funcionários de alguma firma especializada em congressos, pois há muito a Argentina esmerou-se nesse tipo de evento como parte de sua indústria turística. Eis que, porém, já na nossa primeira visita ao terreiro Ile Ase Osun Doyo, situado no município de Morón, na Grande Buenos Aires, a cerca de uma hora do Centro da capital, verificamos, surpresos, que os atendentes do congresso, agora vestidos de branco e com os pés descalços (apesar da temperatura de dois graus centígrados), eram em sua maioria filhos e filhas-de-santo do terreiro: iadôs, ogãs, equedes, abiãs.

Eu já assisti a três congressos no Brasil organizados pelo povo-de-santo e diria que a metamorfose que presenciamos em Buenos Aires aqui seria impossível. Em primeiro lu-

gar, porque no Brasil os filhos-de-santo são, na sua maioria, de extração social inferior e dificilmente afeitos a atividades como aquelas desempenhadas nas dependências onde ocorria o encontro. Em segundo, porque no Brasil dificilmente um iniciado nas religiões dos orixás abria mão de sua identidade religiosa, deixando de usar, por exemplo, seus fios de conta e roupas cerimoniais, especialmente no recinto onde se realiza um congresso sobre sua religião.

Essa mudança de papéis, com troca total dos sinalizadores de identidade, já nos permite imaginar o grau de distanciamento entre a prática religiosa desse grupos e sua posição na prática cotidiana não-religiosa. A própria mãe-de-santo, presidente do congresso, jamais apareceu no encontro em trajes rituais, ao contrário de mães e pais-de-santo brasileiros ali presentes. Na abertura solene do congresso, quando fez seu primeiro, breve e comedido discurso, ela foi anunciada pelo tratamento de "senhorita". *Senhorita* no congresso, *mãe* no terreiro; nunca uma coisa junto com a outra.

A dificuldade com que o povo-de-santo portenho enfrenta certos aspectos decisivos das religiões que adotaram do Brasil pode ser apontada também por outro pormenor: a organização do encontro, isto é, a mãe-de-santo e seus filhos-de-santo davam constantes sinais de preocupação sempre que uma exposição oral, um filme ou até um inofensivo *slide* deixava antever que a religião dos orixás é uma religião que pratica o sacrifício de sangue. Eu mesmo recebi, ao participar de uma mesa-redonda, um apelo da mãe-de-santo para que tomasse cuidado ao responder a uma pergunta do auditório sobre o sacrifício, pois se encontrava na platéia um alto representante do Ministério do Exterior, que na Argentina também é Ministério do Culto.

De fato, conforme escreve Alejandro Frigerio,

*A Argentina não é uma sociedade tolerante. Ser diferente na Argentina significa, geral-*

*mente, ser visto com maus olhos, como alguém inferior. (...) Os umbandistas tratam por todos os meios de ocultar o que consideram "símbolos estigmatizantes", ou seja, todos aqueles signos que transmitem informação social e revelam a discrepância entre a identidade social aparente (valorizada) e a identidade social real, menosprezada. Isto acontece mesmo quando a capacidade de reconhecimento desses símbolos é duvidosa (Frigerio, 1991.)*

## UM TERREIRO PORTENHO

Fui três vezes ao Ile Ase Osun Doyo. Ele é um misto de terreiro de candomblé e de terreiro de umbanda, mesmo porque as duas religiões são ali praticadas.

A edificação principal do terreiro é o baracão, bem-iluminado e aquecido a gás, com uma parte central reservada ao serviço religioso – onde não se pode entrar calçado – e rodeada por muretas que separam as laterais, reservadas aos clientes e visitas. O altar central, com todos os santos característicos do sincretismo umbandista e do candomblé e imagens dos orixás, é imponentíssimo, ladeado de altares para caboclos e pretos-velhos. Há profusão de velas, garrafas de bebidas e flores. De um lado, está a cadeira da mãe-de-santo e, do outro, os atabaques.

Uma sala mais modesta, uma cozinha, quarto e banheiro compõem a residência da mãe-de-santo. Alguns outros cômodos conjugados à construção principal são usados para a moradia de alguns filhos-de-santo, já que a mãe precisa de constante companhia. Há também salas de secretaria e outras reservadas ao atendimento da clientela, além de uma sala especial para trabalhos mágico-religiosos. As instalações do instituto contemplam uma bem-sortida biblioteca sobre as religiões afro-americanas.

Evidentemente há um roncô (quarto a que não têm acesso os que não são da casa e onde são feitas as iniciações). Em Buenos Aires esse espaço tem o nome de "Roça de Candomblé", assim mesmo em português, língua que na Argentina (e também no Paraguai e Uruguai) é a língua ritual da umbanda. Num piso acima está instalado o museu mantido pelo instituto, com riquíssimas reproduções de roupas e objetos segundo os ritos do candomblé, do batuque gaúcho, da umbanda, da santería cubana etc.

Ocupando o resto do terreiro, e imitando a concepção da habitação múltipla iorubana, já consolidada nas construções dos candomblés brasileiros, estão os quartos de santo – um para cada orixá, um reservado às almas, o dos caboclos etc. Os assentamentos seguem o padrão brasileiro, tal como se pode ver em Salvador, no Rio de Janeiro ou São Paulo.

Mas alguma coisa de muito estranho chama a atenção: não se vê o menor traço de prática de sacrifício de animais. A limpeza mais parece a de uma sacristia. O pessoal do terreiro nos explica que, por causa do preconceito argentino contra a religião e o sacrifício sangrento, este é reduzidíssimo em número e limpa-se sempre tudo para que nunca sobre vestígio de sangue. A impressão que muitos de nós tivemos é que num terreiro como esse pouco foi assimilado do próprio sentido ritual do sacrifício de sangue, o que pode mudar consideravelmente a noção religiosa de axé, a força sagrada do candomblé. Outra coisa: em cada quarto apenas um assentamento é mostrado com destaque; os demais (dos filhos-de-santo) permanecem discretamente escondidos sob baixas prateleiras. A idéia da individualização do orixá (cada iniciado tem o seu) também parece pouco palatável para o fiel portenho.

Durante toda a visita, cada filho e filha-de-santo foi um incansável guia, um atento interessado por nossas perguntas, um perfeito cavalheiro, perfeita dama. No final da visita nos serviram empanadas.

## A MÃE-DE-SANTO E SEUS FILHOS

A mãe-de-santo Gladys Mabel Mallorca é uma argentina de seus trinta anos, iniciada há nove, tendo Oxum como orixá principal e cultuando outras entidades do candomblé e da umbanda. Dessas, a mais importante hoje é a cabocla Juremilla, a quem todos os membros do terreiro e clientes chamam simplesmente de "a Mãe". É ela quem dirige praticamente a casa e quem dá a voz de legitimidade às decisões da mãe-de-santo.

Mãe Gladys foi iniciada pelo pai-de-santo Jerônimo de Souza, de Xangô, do Rio de Janeiro. Pai Jerônimo, já falecido, teve muito prestígio como umbandista, com terreiro até hoje funcionando na Praça da Bandeira, no Rio de Janeiro, tendo inclusive liderado uma importante federação fluminense de umbanda e candomblé. Sua casa era freqüentada por expoentes da umbanda e do candomblé, como Pai Joãozinho da Goméia e Pai Alvinho d'Omulu.

Pai Jerônimo faz parte de uma geração de pais e mães de umbanda que, a partir de certa época, passou a tocar candomblé quando este começou a despontar no Sudeste como religião de prestígio. Pai Jerônimo, já famoso na umbanda, foi adotado no candomblé (por obrigação, não por feitura) como filho-de-santo de Tia Tomasa de Oxum, ebômi do candomblé baiano Casa Branca do Engenho Velho. Ela o ajudava em todas as cerimônias de candomblé, inclusive na iniciação de iaôs.

No Ile Ase Osun Doyo todos se dizem descendentes de Jerônimo e, através dele, da Casa Branca e de Mãe Menininha do Gantois, adotando eles também essa mania de se pretender fazer parte da linhagem mais prestigiada do candomblé brasileiro, o que é costume tanto no Rio como em São Paulo (Prandi, 1991, cap. 9).

Nunca nos ficou claro como são feitas as iniciações no terreiro argentino, mas parece que as práticas que deixam sinais mais fortes de filiação à religião, como a raspagem, são

evitadas. Também parece que a hierarquia é pouco explícita. A mãe-de-santo tem poderes absolutos, é constantemente coberta de atenção pelos filhos e filhas. Não há dúvida de que os mais antigos da casa merecem maior atenção por parte dos outros, mas não parece que esse candomblé tenha incorporado as regras muito claras e precisas de *senioridade*, tão importantes nos esquemas de mobilidade (religiosa e social) dos candomblés brasileiros.

Pelo que nos disseram, a iniciação começa pela regra umbandista que cuida do desenvolvimento do iniciado para uma entidade cabocla, passando esse filho, com o tempo, a identificar-se com um orixá. Não se pratica jogo de búzios, nem nesse candomblé, nem em outro qualquer da Argentina, de modo que a definição do santo da pessoa depende de outros mecanismos divinatórios, podendo, nesse terreiro, a cabocla Juremilla interferir diretamente na identificação do orixá.

A mãe-de-santo reside no terreiro, de onde sai somente para tratar de assuntos relacionados à religião e ao terreiro. Ali ela atende a clientes de segundas às quartas-feiras, às sextas dá o toque de umbanda em que a cabocla Juremilla se reveza semana sim, semana não com Ogum, e preside as festas nos orixás. Ocasionalmente, numa segunda-feira, Exu recebe um galo em oferenda.

Os filhos e filhas-de-santo têm os seus empregos, reservando praticamente todos os fins de semana para o terreiro, onde sempre há alguns filhos residentes, às vezes até temporariamente desempregados. Nenhum é negro ou mulato.

## DIA DE ORIXÁ E DIA DE CABOCLO

Assistimos a um toque para os orixás, oferecido aos participantes do congresso, e, num outro dia, a uma gira de caboclo, numa sessão regular de umbanda, com a afluência de dezenas de clientes. Nessa noite, a cabocla Jure-



milla, principal entidade do terreiro, fez sua primeira aparição após o congresso.

Apesar de o terreiro seguir o rito queto, os atabaques são tocados sempre com as mãos e não com aquidavis. O ritmo é sempre muito rápido, acelerado e mais parecido com alguma espécie de marcha militar. Toda a postura do terreiro é sempre muito dura, rígida, sem o balanço característico. As cantigas dos orixás são cantigas quetas e sempre as mais conhecidas no Brasil. Os alabês (que tocam e cantam) aprendem através de discos e fitas e alguns já tiveram passagens rápidas pelo Brasil.

São muitos os ritmos tocados nas cerimônias de candomblé e umbanda. Deles, o mais rápido, forte e bruto é o chamado *adarrum*. Não há nenhuma cantiga cantada nesse ritmo, que também não é próprio para se dançar. O *adarrum* é tocado para anunciar os momentos mais marcantes de uma cerimônia, em geral ligados à imposição do transe, quando este é considerado obrigatório pela circunstância ritual. Ele marca certas decisões do orixá e é uma espécie de toque de arregimentação. No candomblé a que estivemos presentes, mesmo o mais dengoso dos ritmos, o chamado *ijexá*, é tocado como se fosse um *adarrum*: muita velocidade, força e pressa. Nesse ritmo, dança-se mal e feiamente, se comparado com os padrões estéticos brasileiros da cultura de origem negra.

Comparado com o modelo brasileiro mais comum nos candomblés, xangôs, batuque e tambor de mina, observa-se no candomblé argentino uma dança em que o corpo é mantido rígido, a cintura fixa, as pernas caminhando, a cabeça movendo-se para frente e para trás e os braços tentando imprimir ao corpo algum gesto de dança. Por esse modelo brasileiro, o que lá se observa é no mínimo deselegante, mas os portenhos acham a dança dos brasileiros uma verdadeira profanação, à beira da libido. Se é verdade que a cultura profana portenha criou e exportou para o mundo todo, sobretudo nos anos cinquenta, um verdadeiro estilo de sensualidade no jeito de dançar, pare-

ce que a dança religiosa, agora copiada da dança dos terreiros brasileiros, nega a possibilidade de manter juntas a sensualidade e a cerimônia religiosa.

Todos usam branco e os homens trazem uma faixa azul na cintura. Homens dançam de um lado; mulheres, do outro. Os colares de conta ora seguem o padrão da umbanda, ora o do candomblé.

No toque para os orixás, começa-se cantando para Exu, depois para Ogum, Oxóssi etc., até o encerramento com um *hit parade* para Oxalá. As cantigas são conhecidas cantigas de queto, mas o sotaque sempre fecha as vogais e faz alguma confusão com as nasais; a letra, entretanto, segue o que se canta aqui. As saudações repetem o cumprimento convencional ioruba dos candomblés, como o prostrar-se no chão (gelado) repetidas vezes.

Quase nenhuma reverência merecem os atabaques, dando-se mostras mais uma vez de dificuldade de compreensão do que sejam as marcas do sagrado na religião dos orixás. Em qualquer momento ou situação, a mãe-de-santo sempre foi a figura mais importante do jogo, a mais cortejada, a mais reverenciada por todos. Depois do toque, nos serviram empanadas.

E na sexta-feira fomos à sessão de caboclo.<sup>2</sup> O congresso já havia terminado e a maioria dos participantes já retornara. Não era mais uma mostra para visitante ver.

Nesse toque, as cantigas eram agora em português, originárias tanto da umbanda como do candomblé de caboclo brasileiro (senti uma certa ausência da bandeira brasileira no congá). Formou-se enorme fila para consulta. Juremilla atendeu a todos, como sempre faz.

Só Juremilla dá consulta. Os outros caboclos limitam-se a complementar o trabalho da mãe com alguns passes. Os atabaques tocam nervosamente o tempo todo, canta-se muito alto, é preciso encostar o ouvido muito próximo ao rosto da cabocla para ouvir sua fala. Ela se apresenta curvada, o queixo encostado no peito, com os olhos sempre se voltando para

cima. Ela sempre tem um sorriso meio torto na boca, anda e dança de modo desengonçado e dá muitas gargalhadas. Nem de longe lembra os caboclos brasileiros, altaneiros e empinados, descritos por Maria Helena Concone (1988).

Juremilla, a mãe, fala um português quase sem tropeços e é sempre traduzida por um dos filhos mais antigos. Antes das consultas, ela falou a todos sobre o congresso, elogiou o trabalho dos filhos e os exortou a trabalhar sempre mais para o crescimento de seus orixás, que, disse, são forças da natureza, são energia. Falou de seu trabalho desinteressado, confessando que esperava receber por suas ações apenas o charuto, que ela fuma o tempo todo. Ao finalizar, Juremilla confessou estar triste, muito triste com a ausência da maioria dos filhos no congresso, dizendo que era preciso trabalhar muito para que isso não mais acontecesse. Ela estava se referindo à ausência da maioria dos filhos dos outros terreiros da Argentina, fato que, evidentemente, empalideceu o sucesso do terreiro nessa empreitada. Ela se comportou como a mais autêntica entidade afro-brasileira: nunca e em situação alguma um orixá se mostrará inteiramente satisfeito; alguma culpa há de sobrar para alguém.

Depois do toque fomos recebidos nas dependências onde reside a mãe-de-santo, conversamos sobre o congresso e nos serviram empanadas.

---

#### UMA RELIGIÃO NEM MUITO NEM POUCO BRASILEIRA

---

O candomblé-umbanda que vimos nessa visita assemelha-se muito ao candomblé brasileiro em alguns pontos, mas em outros é muito diferente.

Já de início salta aos olhos o clima repressivo reinante no terreiro: não se ri, não se brinca, não se debocha. O comportamento é quase protestante. A mãe-de-santo permite-se apresentar uma elegância discreta mas assexuada, muito diferente do tipo de mulher

tão característico da cultura religiosa afro-brasileira, como mostrou Ruth Landes na Bahia dos anos trinta e Teresinha Bernardo na São Paulo dos oitenta (Landes, 1967; Bernardo, 1988). Esse candomblé-umbanda da Argentina não é a religião liberadora dos instintos e desejos como a conhecemos no Brasil (Prandi, 1991). Os filhos continuam sendo argentinos acima de tudo: sérios, circunspectos, compostos.

Parece que Exu ali não iniciou ainda sua obra. A Argentina esfriou a sexualidade de Iansã e certamente reprimiu o dengo de Oxum. Os filhos de Ogum (que na Argentina são muitos) e de Xangô deixam florescer mais fartamente a vocação para mandar e controlar que a tendência para o sexo poligâmico e cortesão.

Disse lá atrás que o português é a língua falada na Argentina pelos caboclos e outras entidades que um dia no Brasil, no nascer da umbanda, abandonaram os falares religiosos africanos intraduzíveis e adotaram o vernáculo como língua do culto. Estranhamente, ao adotarem a umbanda, os países do Cone Sul não adotaram o espanhol, mantendo o português como língua ritual e assim anulando o sentido da necessidade de compreensão da comunicação oral que a umbanda aprendera com o kardinismo. Todos os cargos e termos religiosos são expressos também em português, quando não se usa o vocábulo ioruba. Numa sessão, o candono interpreta para o espanhol o que diz o caboclo, mas mantém intraduzidas coisas como "a mãe", "os filhos", "esta casa de candomblé". Essa umbanda na Argentina ainda não foi capaz de se fazer argentina, continua brasileira - tanto quanto possível.

O corpo, como já foi dito, é pouco ou nada trabalhado como meio de expressão. As mulheres são proibidas de cortar o cabelo, os homens não podem deixar crescer a barba ou bigode. Só se tolera a nudez dos pés. Os movimentos na dança são pobres e teme-se sempre que um requebro, um movimento de quadril, um giro do tronco, possa parecer um sinal de

lascívia. Até a alegria e descontração da sacerdotisa nigeriana presente no congresso era olhada com olhos de suspeição e censura.

Quero enfatizar que tudo isso que aponto como diferenças poderia bem estar ajustado a um padrão mais próximo da umbanda, em que os valores e os estilos de comportamento seguem mais de perto as tradições católicas e karedecistas (Prandi e Gonçalves, 1989). Mas é o próprio terreiro que, mesmo praticando umbanda – simbiose comum também no Brasil –, autodefine-se como terreiro de candomblé. Não somente se autodefine, mas se empenha sobremaneira em reproduzir os aspectos do rito e da estrutura, material e simbólica, próprios do candomblé.

Mas há muitas semelhanças.

O povo-de-santo parece estar na Argentina em permanente disputa; a rivalidade entre terreiros é facilmente percebida. O outro nunca sabe, nunca faz, nunca está, nunca tem o direito de, nunca é. Muito brasileiro. A estratégia mais usada na contenda é o ataque. A arma, internamente, pode ser a magia, o ebó, mas a luta se trava abertamente pela desqualificação do outro, pelo fuxico, pela maledicência. Se alguém de um terreiro faz, outro deverá desfazer. A possibilidade de união entre terreiros e grupos, mesmo em se tratando de proveito para a religião comum, é remota. Apesar da elevadíssima qualidade de organização do encontro, a maioria dos terreiros preferiu ignorá-lo, num boicote inescandível. Soa bem brasileiro. Era disso que a cabocla Juremilla se queixava.

Enquanto isso, no interior do terreiro, a autoridade da mãe-de-santo, sempre respaldada naquilo que a sua entidade diz ou quer, é absoluta. Não há possibilidade de diálogo e os filhos-de-santo são submetidos a um esquema disciplinar entre o autoritarismo e a escravidão. Cada um tem que dar de si sempre mais. Todos os filhos dos terreiros gastaram suas férias na organização do encontro. Quem não tinha férias a gozar, abandonava o emprego, mesmo nessa situação de crise econômica que

assola o país. Pelo menos durante uns dez dias, ninguém dormiu mais que duas horas por noite. Ninguém nunca reclamou. Todos pareciam estar muito felizes. Como queria Juremilla – e isso é bem próprio do candomblé do Brasil.

---

## CONCLUINDO

---

De todo modo, em Buenos Aires se pode presenciar, de maneira radical, o movimento contemporâneo de transformação das religiões afro-brasileiras – com a inclusão emblemática do antigo candomblé dos negros – em religiões universais inteiramente soltas das amarras originais.

Num país branco, de cultura européia, que já conheceu o desenvolvimento da razão em todas as áreas que afetam a vida cotidiana, que se familiarizou cedo com a abundância material, e depois com os sentimentos de perdas de inequívoco fundo social e político, as explicações possíveis para o florescimento dessas religiões dependem da aceitação da idéia de que, no mundo atual, as explicações totalizadoras do mundo baseadas na razão ocidental não são mais sentidas como capazes de dar conta de todos os problemas da vida, restando a cada um procurar à sua volta, às vezes solitariamente, às vezes numa confraria, algum caminho que traga algum sentido novo à existência. Mesmo que ele traga de volta a magia (Prandi, 1991).

Esse repertório mágico-religioso, o Brasil tem de sobra para oferecer e exportar. E ele permite uma gama infindável de adaptações, com a possibilidade de criação de formas derivadas as mais imaginosas, num jogo sincrético quase sem limites, a não ser os próprios limites que marcam o que é umbanda e o que é candomblé. A adoção *personalizada* do *bricoleur* da umbanda e do candomblé, contudo, não pode se dar (por força desses constrangimentos definidores) sem a aceitação da magia juntamente com seus mecanismos religiosos *rotinizados* de controle e operação.

Essa especial maneira de uso da magia de herança negra tem condições muito peculiares que o Brasil branco levou pelo menos um século para digerir. Não há orixá sem feitiço, nem feitiço sem sangue. A essa condição necessária para o uso da magia do modelo religioso afro-brasileiro, terá que acostumar-se o argentino macumbeiro. Como acostumou-se o brasileiro.

Vale lembrar também a pequena importância, comparando-se com o Brasil, que a religião desperta nas ciências sociais praticadas na Argentina. A sociedade argentina parece ser mais repressiva que a brasileira, também em termos religiosos. Seu catolicismo hegemônico é um catolicismo integrista, significando essa qualificação que, para um católico, não se pode transigir nos princípios. Parece mesmo que muitos dos intelectuais argentinos ocupados academicamente com a questão da religião exercitam sua ciência na defesa da integridade da religião católica (sobre integrismo, ver Pierucci, 1991).

Assim, aquilo que nos pareceu muito comportado como prática religiosa afro-brasileira em Buenos Aires, para um argentino pode parecer exatamente o contrário, tornando a presença do culto dos orixás em seu país, de certo modo, mais difícil do que tem sido no Brasil. Difícil para o praticante, que se vê obrigado, de vários modos, a esconder sua religiosidade, e difícil para o não-praticante, que tende a ver nas religiões afro-brasileiras, originariamente negras, indícios de decadência econômica e social, senão decadência dos valores, daquela que tem sido a mais européia e bem-composta das sociedades latino-americanas. Emblematicamente, apesar de todo o esforço de divulgação do congresso, que tratava também de outros temas incômodos, como a questão do negro e da escravidão, e apesar da presença de pesquisadores de vários países e da apresentação de um rico repertório cultural nos palcos do importante Centro Cultural San Martín, nada foi noticiado nos jornais da Argentina.

## NOTAS

1. Participaram desse encontro pesquisadores e sacerdotes do Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai, Estados Unidos, Venezuela, Canadá, Nigéria e Togo. Do grupo de São Paulo fazíamos parte Teresinha Bernardo, Maria Helena V. B. Concone, Josildeth Gomes Consorte, Pai Washington Guedes, Mãe Sandra Medeiros, Vera Lúcia V. Almeida e eu. Minha viagem foi financiada pela Fapesp.
2. Fomos Mundicarmo e Sérgio Ferreti, da Universidade Federal do Maranhão, e eu, levados pelos antropólogos argentinos Alejandro Frigerio e María Julia Carozzi, ambos da organização do encontro.

## BIBLIOGRAFIA

- BERNARDO, Teresinha. A mulher no candomblé. In: CONSORTE, Josildeth G. & COSTA, Márcia R. da (orgs.). *Religião, política, identidade*. São Paulo, Educ Editora da PUC, 1988.
- CAROZZI, María Julia. Religiões afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires. *Comunicações do Iser*. Rio de Janeiro, (41):68-74, 1991.
- . Algunas consecuencias teóricas de la expansión de las religiones afro-brasileñas en Buenos Aires. Buenos Aires, Instituto de Investigación y Difusión de las Culturas Negras, s.d.
- CONCONE, Maria Helena V. B. O ator e seu personagem: o personagem na umbanda e sua construção. In: CONSORTE, Josildeth G. & COSTA, Márcia R. da (orgs.), *op. cit.*

- FRIGERIO, Alejandro. *With the banner of Oxalá: social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina*. PhD Dissertation in Anthropology. University of California at Los Angeles, 1989.
- . Umbanda e africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso. *Comunicações do Iser*. Rio de Janeiro, (35):35-52, 1990.
- . La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres. *Revista de Antropología*. Buenos Aires, (10):22-33, 1991.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. 15º Encontro Anual da Anpocs, Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, Caxambu (MG), 1991.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec e Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES, Vagner. Deuses tribais de São Paulo. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, (57):34-44, set. de 1989.

## SUMMARY

**'Adarrum' and 'empanadas': a visit to Afro-Brazilian religions in Buenos Aires**

The author briefly recounts his contact with the Buenos Aires *terreiro de candomblé* that was responsible for organizing the First Meeting of Black Cultures, held in that city in August 1991 and attended by researchers from several nations. Comparisons are made between the *candomblé* and *umbanda* that the author witnessed in Argentina and the typical Brazilian model which that particular *terreiro* was attempt-

ing to reproduce. He identifies problems which Afro-Brazilian religions encounter in the process of adapting to Argentinean soil and offers elements on the meaning of the August 1991 meeting. Implicit to the text are some hypotheses concerning the Argentinean society and the sociological significance of adopting a Brazilian religious tradition of African origin at a time of crisis.

## RÉSUMÉ

**'Adarrum' et 'empanadas': une visite aux religions afro-brésiliennes de Buenos Aires**

Ce texte relate brièvement un contact de l'auteur avec un *terreiro de candomblé* de Buenos Aires sous l'égide duquel a été organisée, avec la présence de chercheurs de plusieurs pays, la Première Rencontre des Cultures Noires de la ville, en août 1991.

L'auteur compare le candomblé et l'*umbanda*, tels qu'il les a observés en Argentine, avec le modèle brésilien typique qu'ils s'efforcent de reproduire. Il sig-

nale les problèmes d'adaptation de la religion afro-brésilienne sur le sol argentin et indique quelques éléments sur la signification de la rencontre elle-même. Le texte suggère implicitement quelques hypothèses concernant la société argentine et le sens sociologique qu'assume cette adoption en temps de crise d'une tradition religieuse brésilienne d'origine africaine.



# Politicamente correto num lugar, incorreto noutro? (Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue)\*

Peter Fry\*\*

\* Conferência proferida na 43ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Rio de Janeiro, 19 de julho de 1991. Recebida para publicação em julho de 1990.

\*\* Antropólogo, representante da Fundação Ford em Harare, Zimbábue.

## O ASSUNTO

No momento em que me sento para escrever esta palestra, discute-se mais uma vez a composição do Supremo Tribunal dos Estados Unidos. Com a aposentadoria do velho e respeitado "liberal"<sup>1</sup> Thurgood Marshall, advogado campeão da concepção e defesa dos direitos dos negros americanos e da *affirmative action*,<sup>2</sup> o republicano presidente Bush nomeou um outro negro - Clarence Thomas - para assumir o lugar de Marshall. Os "liberais" estão furibundos, pois Thomas tem se colocado frontalmente contra o favorecimento das "minorias", sob a alegação de que nada fica no caminho do negro ambicioso nos dias de hoje. Temem os "liberais" pelo fim da ação afirmativa e pelo destino das "minorias" americanas.<sup>3</sup>

Essa batalha pelo Supremo Tribunal vem logo após um recente acirramento do debate a respeito das "minorias", provocado por um goense de 26 anos naturalizado americano, Dinesh D'Souza, que este ano publicou um li-

vro chamado *Educação não-liberal: a política da raça e do sexo na universidade* (D'Souza, 1991). De forma bastante inteligente, senão agressiva, D'Souza lança uma crítica intransigente contra as atividades de seis universidades americanas a favor das minorias sexuais e raciais. As universidades americanas, afirma, tornaram-se uma arena para *jogos olímpicos culturais*, em que os currículos são escrutinados para verificar se seus irmãos e irmãs são representados, enquanto os alunos pertencem a "pelotões étnicos". Em assuntos que vão desde a alocação de vagas universitárias e lugares para morar até a definição dos conteúdos dos cursos, "professores sem estofa" operam políticas de convivência para manter contentes as "minorias". Eles também praticam "várias formas de doutrinação racial com o intuito de ensinar os jovens não como pensar, mas, isto sim, o que pensar". A academia americana, diz D'Souza, "é capaz de ser o setor mais fechado e intolerante na vida americana". Se se quiser sobreviver numa universidade americana hoje em dia, de nada adianta se

não se observar o comportamento “politicamente correto”, ou *PC*, como é coloquialmente denominado.

Concordar ou não com D’Souza ou com Clarence Thomas não é o mais importante. O que é essencial é que a mera existência da polémica em si demonstra um fato inegável: os Estados Unidos vivem uma virtual obsessão em definir um sistema de classificação – uma série cada vez mais complexa de identidades, com critérios supostamente étnicos, sexuais etc. – e em lamentar as desigualdades sociais observáveis entre tais categorias. Ninguém, portanto, coloca em questão o sistema de classificação em si e são poucos os que questionam sua forte tendência essencialista; isto é, a crença de que indivíduos que ocupam diferentes categorias no sistema de classificação diferem entre si essencial e inexoravelmente. E, por mais que se fale em “culturas” e “tradições”, o simples fato de as pessoas serem classificadas por critérios supostamente biológicos (quem é seu pai, sua mãe? é mulher, é homem?) denuncia que se trata fundamentalmente de uma espécie de neo-lamarckianismo. Assim, são poucos os americanos que questionam o valor de “guetos” raciais e sexuais; os *PCs* os celebram como o florescimento do “multiculturalismo”, outro pilar da doutrina, uma espécie de relativismo cultural enlouquecido que afirma que todo artefato cultural tem o mesmo valor. Dessa forma, uma peça de Shakespeare equivale ao último desenho animado.

Interessante é que os que ousam criticar esse estado de coisas ou vêm de uma longa carreira “conservadora” – D’Souza trabalhou para Reagan e para a Heritage Foundation, ambas anátemas para os liberais – ou, por assim fazer, se tornaram “conservadores” *ipso facto*.

O que quero argumentar nesta conferência é que os *PCs* são também “conservadores” no sentido correto do termo. Argumentarei que tanto “liberais” como “conservadores” conservam e reproduzem uma ambivalência fundamental na construção britânica de socieda-

des racialmente heterogêneas: a ambivalência entre a vontade de generalizar os bens da civilização moderna (baixa mortalidade infantil, bens de consumo, educação, direitos humanos etc.) e um desejo igualmente forte de *proteger* os povos não-europeus dos males dessa mesma civilização. Com efeito, se os primeiros colonizadores britânicos, de um lado, consideraram os povos africanos inferiores na escala evolucionária, de outro, também reconheceram que eram sistemas coerentes de organização social e que, por causa de sua fraqueza perante a sociedade metropolitana, mereciam *proteção*.

Para tentar convencê-los desse meu argumento, vou partir para a análise comparativa, confrontando a colonização britânica com a colonização portuguesa, para que cada um possa ressaltar as características da outra. Seguindo os passos de Gilberto Freyre, espero poder também chegar a algumas indagações sobre o próprio Brasil. E, finalmente, espero poder sugerir que talvez não seja uma mera coincidência que Dinesh D’Souza tenha nascido em Goa!

---

#### A COLONIZAÇÃO – CULTURA E RAZÃO PRÁTICA (SAHLINS, 1976)

---

Antes de começar, são necessárias algumas palavras de caráter teórico. O estudo da colonização comparada é quase nulo. A razão, suponho, é que, como a colonização é sempre vista como uma consequência lógica primeiro do mercantilismo e depois do capitalismo centrais, toda ênfase recai sobre a razão prática das sociedades ocidentais em explorar ao máximo possível seus novos súditos.

A colonização, porém, não se explica somente em termos da ganância, pois as formas que tomou em vários lugares do mundo obedeceram às lógicas culturais dos conquistadores em contato com as civilizações indígenas. Como as nações colonizadoras definiram os novos países-colônias, na maioria das vezes compostos de uma pletora de culturas indíge-



nas, são eles que determinaram os arcabouços culturais dessas novas nações.

É nas *mentalidades* colonizadoras, portanto, que temos de buscar as raízes da especificidade de cada experiência colonial. Se é mesmo verdade que os colonizadores queriam sobreviver, e enriquecer se possível, e se tentaram dominar e controlar as populações indígenas com esse fim, as *maneiras* pelas quais agiram seguiram lógicas culturais específicas, sobretudo na forma pela qual se entendeu a natureza dos povos colonizados.<sup>4</sup> É por essa razão, vou argumentar, que as ex-colônias portuguesas e britânicas são, hoje em dia, tão radicalmente diferentes.

#### A COLONIZAÇÃO BRITÂNICA: O CASO DO ZIMBÁBUE

*Mutatis mutandi*, a Rodésia foi construída segundo os princípios básicos do “governo indireto”, idealizados e codificados por lorde Frederick Lugard nos primeiros decênios deste século (Lugard, 1922). Como mencionei há pouco, essa política baseou-se na vontade de generalizar os bens da civilização britânica, ao mesmo tempo mantendo e protegendo as sociedades indígenas. Tal ambivalência era resolvida pela incorporação das sociedades africanas na administração das colônias e pela introdução da educação inglesa para que os africanos pudessem aos poucos entrar na economia moderna e *melhorar* as suas próprias comunidades. Seria uma educação que não os alienasse de suas culturas “tradicionais”. Assim, lorde Lugard queria estimular simultaneamente “igual oportunidade para todos e a pureza e o orgulho raciais” (Roberts, 1986, p. 60). Conseqüentemente,

*a mistura cultural significava um problema. Era melhor manter as culturas separadas (...). Obviamente, as sociedades africanas não poderiam ser isoladas da força da mudança se iriam contribuir para a riqueza do*

*mundo. Mas a mudança social e política deveria basear-se nas instituições africanas e não nas britânicas. Era melhor construir em cima de noções africanas de justiça e ordem, mesmo se primitivas, do que arriscar a anarquia, ao substituí-las por padrões que poucos poderiam compreender.* (Roberts, 1986, p. 50.)

O sujeito colonial britânico ideal era, portanto, leal à sua sociedade de origem, mas também competente nas técnicas da sociedade britânica moderna. O anátema era tanto o mulato, como o indivíduo negro que se alienasse de sua cultura de origem. O branco que vivia com os africanos era desprezado porque “teve de se tornar nativo” (*gone native*), enquanto o africano que abandonara suas raízes era chamado pejorativamente de “má imitação”. Após uma visita à Tanganica (agora Tanzânia) na década de vinte, o escritor e cientista inglês Julian Huxley resumiu as premissas do pensamento colonial da seguinte maneira: os brancos consideram os pretos diferentes e inferiores; os brancos, sentindo-se superiores, pensam que sabem o que é bom para os africanos; os africanos deveriam se desenvolver a seu próprio modo (“*along their own lines*”), ou seja, aprendendo o máximo das “artes” européias, mas assimilando o mínimo possível o modo de vida ou da mentalidade dos europeus.

Assim, na Rodésia, foram criadas as chamadas “reservas nativas” (*Native Reserves*, mais tarde denominadas “terras tribais”, *Tribal Trust Lands*), cada qual dividida em uma hierarquia composta de chefias, subchefias e aldeias, lideradas por chefes (*ishe*), subchefes (*sadunhu*) e chefes de aldeias (*samusha*). Essa hierarquia constituía o escalão mais baixo do Ministério de Assuntos Africanos e se responsabilizava pela coleta de impostos, pelo julgamento de casos da lei consuetudinária etc. Com isso, portanto, as relações entre chefes e povo foram transformadas radicalmente, pois chefes não eram mais apenas os líderes de seus

súditos; eram também, como funcionários públicos, representantes do governo colonial (Gluckman *et al.*, 1949).

O resto do país era dividido em cidades, "fazendas européias", "parques nacionais" e "áreas para pequenos proprietários africanos" (*African Purchase Areas*), onde africanos com conhecimentos da agricultura moderna podiam comprar pequenas fazendas.

Ao mesmo tempo, foram construídas escolas onde as crianças africanas seguiram o mesmo currículo das crianças brancas, com a importante exceção de que também eram alfabetizadas nas suas línguas maternas de shona, ndebele, kalanga, venda, sotho e tonga, parte importante do esforço de reconhecer e valorizar as culturas e línguas indígenas.

Precisando da mão-de-obra africana nas cidades e nas fazendas, mas não querendo destruir as sociedades indígenas, o governo da Rodésia não encorajou os africanos a estabelecerem residência permanente fora das terras tribais. Assim, foram construídas, nas cidades, "cidadelas africanas" (*African Townships*) longe dos "subúrbios europeus" (*European Suburbs*) e deles separados pelo centro comercial da cidade e pela zona industrial.<sup>5</sup> Nas grandes fazendas européias de fumo e de trigo, os trabalhadores africanos moravam em *compounds*, frágeis construções de pau a pique.

Dessa forma, criou-se uma sociedade dual em que tudo era segregado: as escolas (com a exceção da universidade, que nasceu multirracial), as terras, os bares e restaurantes e os hospitais e cemitérios. Contatos entre brancos e negros eram restritos ao lugar de trabalho. Mas como os locais de trabalho – as repartições e empresas públicas, a polícia, as fábricas e as fazendas – eram situados nas áreas européias, os africanos iam para o trabalho como antigamente iam para a caça. Acostumaram-se a uma espécie de "cidadania dupla", trabalhando na cidade, mas mantendo sua vida "tribal" nas terras tribais, onde ficavam as mulheres e crianças, que visitavam quando podiam, ou para onde voltariam a morar quando

perdessem o emprego. Com a expansão da população e o conseqüente aumento da densidade populacional nas terras tribais, estas se tornaram cada vez mais dependentes das remessas de dinheiro dos homens trabalhando nas cidades e nas fazendas. Por uma ironia do sistema, o trabalho remunerado se tornou essencial para a manutenção da vida "tradicional" nas terras tribais (van Velsen, 1961).

Nessa lógica maniqueísta, é claro que os mulatos (*coloureds*) se constituíram num grupo híbrido menosprezado por africanos e europeus indistintamente. Eram mantidos à parte em bairros específicos, de tal forma que, aos poucos, começaram a desenvolver uma comunidade endogâmica com um modo de vida e uma identidade peculiarmente *coloured*.

Essa era a situação em 1965, quando vivi na Rodésia pesquisando para o meu doutorado. Em 1980, a Rodésia, após mais de dez anos de guerra de libertação, tornou-se a nação independente do Zimbábue e passou por uma "revolução socialista" através da qual pretendia-se eliminar não apenas as "estruturas coloniais", como também as "estruturas capitalistas" implantadas pelo colonialismo.

Quando voltei para o Zimbábue, há dois anos, fui acometido por uma sensação forte de *dejà vu*. Depois de tão decantada mudança, o Zimbábue me lembrou muito a Rodésia, e até a Inglaterra, da qual fugi para o Brasil em 1970.<sup>6</sup> É verdade que a cor dos governantes tinha mudado e que um grande número de negros tinha ingressado nas classes médias; é também verdade que os brancos deixaram de ostentar seu racismo. Mas me parecia que, em certos aspectos básicos, as premissas lógicas da ordem social colonial continuaram a operar, mesmo tendo mudado a nomenclatura. Assim, as terras tribais eram agora terras comunais (tribo não é mais um termo politicamente correto); as fazendas européias passaram a ser chamadas de fazendas comerciais grandes; as cidadelas africanas, de áreas de alta densidade; os subúrbios europeus, de subúrbios de baixa densidade; as escolas para negros, de escolas

tipo "B"; as escolas para brancos, de escolas tipo "A". As terras comunais, as áreas de alta densidade e as escolas tipo "B" continuam inteiramente habitadas por negros, enquanto os outros espaços são cada vez mais multirraciais, já que o critério não é mais racial, e sim econômico.

Mas a continuidade mais profunda está na maneira pela qual brancos e negros mantêm separadas suas vidas sociais e culturais. As exceções, pela sua raridade, comprovam a regra. Assim, os bares e restaurantes caros continuam sendo freqüentados predominantemente por brancos (salvo na hora do almoço, quando servem de cenário para almoços de negócios) e cada grupo racial faz questão de cultivar sua língua e cultura obsessivamente. Assim, os brancos reproduzem e assistem a concertos de música clássica européia e continuam seguidores ferrenhos de produtos da cultura média como *My fair lady*, *Camelot* etc. Anualmente, o Ballet Nacional apresenta o *Quebra Nozes*.

Por sua vez, os negros em nada abandonaram suas línguas, música, sistemas complexíssimos de parentesco e igualmente complexos ritos de passagem. Os brancos continuam a olhar com desconfiança os brancos *go native*, enquanto os negros que falam inglês são, para outros negros, redondamente criticados e chamados de "brigada nasal" (*nose brigade*), numa alusão à sua suposta tentativa de imitar o acento nativo inglês. Lembra muito a má imitação tão odiada pelos colonizadores. Embora haja um maior número de negros residentes nas cidades, são poucos os que não visitam as terras comunais com regularidade. Correm boatos também de que habitantes negros dos subúrbios de baixa densidade, deprimidos pelo silêncio sepulcral dos antigos subúrbios europeus, fogem desesperadamente para os bares das áreas de alta densidade nos fins de semana, como faz quem vos fala hoje! Tão separada continua a vida social e cultural que até hoje o povo shona persiste em dividir os lugares, os espaços e as coisas em *zvinhu zvechirungu*

(coisas de branco) e *zvinhu zvechivanhu* (coisas de negro).<sup>7</sup>

Num importante sentido, portanto, o Zimbábue passou mais por uma rebelião que por uma revolução, na conceituação de Gluckman (Gluckman, 1955). Algumas das posições na estrutura social haviam mudado de sujeito, mas a estrutura *lógica* da sociedade era certamente a mesma. Creio que lorde Lugard aprovaria se pudesse visitar o Zimbábue hoje e ver com seus próprios olhos a vitalidade das línguas e culturas africanas coexistindo com um Estado e economia modernos.

Do mesmo modo, imagino que Gilberto Freyre – como a grande maioria de moçambicanos que hoje visita o Zimbábue – ficaria menos entusiasmado. No seu afã de contrariar aqueles que lamentaram que o Brasil não tivesse sido colonizado pelos holandeses, Freyre verificava o "cristocentrismo" dos anglosaxões protestantes enquanto enaltecia a "integração" que os católicos ibéricos teriam implantado nas suas colônias. Mesmo não concordando com o juízo de Freyre – afinal, parece que a História tem condenado todas as colonizações à lata de lixo –, ele teve o grande mérito de chamar a atenção para indubitáveis diferenças entre os dois sistemas coloniais, acertando em cheio na oposição entre os princípios de segregação no caso britânico e assimilação no caso português.

---

#### A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA: O CASO DE MOÇAMBIQUE

---

Ao contrário dos ingleses, os portugueses viram as sociedades africanas com bastante desprezo e nada fizeram para *protegê-las* da dominação da sociedade e cultura portuguesas. Muito pelo contrário, desde o início da colonização era dada ênfase à conversão dos colonizados não apenas para o catolicismo mas também para a cultura portuguesa. Para tanto, novos batizados eram tirados de suas famílias de origem e incorporados como afilhados em

famílias da metrópole. Essa política chegou ao auge no início do Estado Novo, quando foi promulgado o Regime do Indigenato, através do qual os nativos das “províncias africanas” teriam que “optar” entre duas espécies de cidadania. Poderiam se manter como “indígenas” ou poderiam se tornar cidadãos de Portugal. Os primeiros, falando sua língua materna, ou, como diziam estranhamente os portugueses, seu “dialeto”, continuariam seguindo os preceitos nativos, sob a jurisdição dos chefes, ou régulos. Para entrar na categoria de assimilado, o africano teria que abandonar sua língua e cultura materna para adotar inteira e exclusivamente o modo de vida português. As escolas, como no caso britânico, seguiram o currículo metropolitano, mas como uma importante exceção: as línguas nativas não só não eram ensinadas, eram totalmente proibidas. Esse sistema era tão bem implementado que se perpetuou sem muita interferência dos portugueses. Os assimilados eram tão ciosos de seu *status* que fizeram tudo para que seus filhos não se contaminassem com a cultura local. Eram proibidos de brincar na rua, por exemplo, e aprenderam somente a língua portuguesa.<sup>8</sup> Ao mesmo tempo, e para a desgraça dos colonizadores, eram muitos os assimilados e filhos de assimilados que tomaram a frente na luta contra o poder colonial.

A grande diferença, então, entre os sistemas britânico e português, era que o primeiro encarajou os africanos a serem “cidadãos duplos”, enquanto o segundo procurava a sua conversão definitiva de uma sociedade à outra. Os britânicos queriam encorajar os africanos a serem competentes na sua cultura e sociedade de origem e, *ao mesmo tempo*, familiarizados com o mundo formal do trabalho que os britânicos trouxeram. Nada de más imitações! Os portugueses iniciaram um processo cujo resultado final seria a criação de um país de portugueses negros, mulatos e brancos, e a extinção total das sociedades africanas. Também a atitude portuguesa perante os frutos da miscigenação era diferente da dos britânicos.

Os mulatos poderiam também ser assimilados e ocupar de fato um lugar na escala social entre os africanos não assimilados e os brancos, mas muito longe de constituir um grupo totalmente à parte como aconteceu na Rodésia.

Por toda a violência do Regime do Indigenato contra as culturas africanas, num sentido importante ele era menos racista que o equivalente britânico, pelo menos em teoria. Se o africano poderia se tornar português, era, *ipso facto*, dotado das mesmas potencialidades dos próprios portugueses. O fato de os ingleses tentarem proteger as culturas locais e desestimular os africanos a abandoná-las escondia uma crença de que cor e cultura deveriam andar de mãos dadas. Os ingleses acreditaram numa diferença de *essência* entre negros e brancos – daí o pavor das más imitações –, enquanto os portugueses, em teoria ao menos, acreditaram numa fundamental semelhança entre todos os seres humanos.

Na prática, essa política avançou muito pouco, tanto é que no ano da independência, em 1975, apenas 1% da população de Moçambique era assimilada (Saul, 1985). E é por essa razão que Moçambique sofreu tanto com o êxodo dos portugueses nesse ano. Noventa e cinco por cento da população eram analfabetos e a universidade contava com apenas quatro graduados negros.

Mas, mesmo com tão pouco êxito matemático, a política colonial portuguesa produziu em Moçambique uma ordem social bastante diferente da da Rodésia. Em vez de uma segregação espacial das categorias raciais com um rigor quase que cartesiano, Moçambique se dividiu de uma forma bem mais ambígua. Assim, as cidades moçambicanas não possuem bairros segregados e áreas destinadas especificamente ao comércio. Em vez disso, foram concebidas como quaisquer cidades portuguesas, com a câmara municipal, a igreja e o comércio no centro e com as zonas residenciais se irradiando do centro para a periferia, os mais abastados perto do centro em casas de alvenaria e os mais pobres nas zonas mais dis-

tantes em casas de caniço. Diz-se que no tempo colonial os brancos moravam no centro, os negros pobres na periferia e os assimilados e mulatos no meio, os últimos assim podendo visitar tanto seus pais como suas mães com facilidade, como me confessou um moçambicano recentemente.

A revolução moçambicana foi de fato muito mais radical que a zimbabuena – há os que afirmam que Samora Machel precaviu Robert Mugabe do perigo de tanto radicalismo – e tentou-se implantar um estado marxista-leninista nos moldes dos países do leste europeu. A ordem colonial seria demolida com as palavras de ordem “abaixo o colonialismo” e “abaixo o capitalismo”, para ser substituída por uma sociedade igualitária, com sua economia devidamente centralizada e coletivizada. A ordem tradicional seria extinta também e, com outros *slogans* – como “abaixo o obscurantismo” e “abaixo o feudalismo” –, o novo governo da Frelimo destituiu os velhos régulos, proibiu os curandeiros e substituiu as velhas aldeias baseadas em laços de parentesco por “aldeias comunais”, sob a jurisdição dos secretários da Frelimo. A nova ordem seria controlada e implementada por “grupos dinamizadores”, cuja tarefa era a de zelar pela pureza do socialismo científico em toda a extensão do território nacional. Consistente com a guerra contra as culturas africanas e contra o “tribalismo”, a língua portuguesa era declarada a língua oficial.<sup>9</sup> Até hoje continua sendo a única língua de instrução nas escolas moçambicanas.

Mas, como no caso do Zimbábue, é possível argumentar que a independência moçambicana representou, de fato, mais uma rebelião que uma revolução no estrito senso. Só que, nesse caso, os princípios da ordem colonial não sobreviveram apenas. Foram exacerbados até o seu limite lógico. O Estado se tornou ainda mais centralizado que na época colonial; o desprezo pelas sociedades indígenas deixou de manifestar-se apenas pela sedução rumo à cultura portuguesa para tomar a forma de

destruir mesmo as instituições tradicionais; e, finalmente, creio que não é coincidência que a Frelimo, partido de vanguarda, consistia em mais ou menos a mesma porcentagem da população que os assimilados de antigamente. Os dirigentes se constituíram num pequeno bando de ex-assimilados e mulatos urbanos com pouco ou nenhum contato com as áreas rurais, para as quais nutriram, senão desprezo, pelo menos ignorância. Falar bem o português continuou marca fundamental de *status* alto. De uma forma mais radical que a dos seus opressores coloniais, os homens e mulheres da Frelimo acharam absolutamente viável a total conversão dos povos africanos das suas culturas de origem para a cultura universal, não a da metrópole portuguesa, mas, isto sim, a do socialismo científico. Enquanto os portugueses usaram basicamente a “*cenoura*” da assimilação, a Frelimo usou também do chicote da repressão das instituições e culturas locais.

Essa política era tão radical que a oposição não tardou em manifestar-se. E como a única alternativa ao Estado da Frelimo era o exército de guerrilhas financiado pela África do Sul – a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo) – não surpreende que muita gente achou por bem mudar de lado para fugir da Frelimo, na esperança de restaurar os régulos e curandeiros da sociedade tradicional (Geffray, 1990). Agora, com a derrubada do marxismo-leninismo, Moçambique tende a voltar rapidamente ao *status quo ante*. Os régulos estão para reaparecer, os curandeiros são reconhecidos formalmente e a propriedade privada voltou a imperar.

Por causa da persistência dos valores assimilacionistas, a qualidade da vida urbana de Moçambique contrasta marcadamente com a do Zimbábue, sobretudo no que diz respeito às relações entre pessoas de cores diferentes. Em Maputo, embora não se possa negar uma crescente e visível desconfiança entre negros, mulatos e brancos, a vida social celebra mais diferenças de *status* sócio-econômico de que afiliação racial ou étnica. Assim, a elite negra,

os mulatos e os brancos compartilham os mesmos interesses culturais e lingüísticos e são vistos regularmente juntos nos bons restaurantes e teatros de Maputo. A última vez que lá estive, duas peças de teatro atraíram casas cheias todas as noites: *O curandeiro à força*, adaptação local de *Le médecin malgré lui*, de Molière, e *As mãos dos pretos*, adaptação de um conto de Luis Bernardo Honwana, então ministro da Cultura, feita pelo escritor e ecologista moçambicano branco Mia Couto. Se me permitem uma observação absolutamente subjetiva (por que não posso ser meu próprio informante?), como branco forasteiro tanto no Zimbábue como em Moçambique, sinto-me mais próximo culturalmente e lingüisticamente da elite negra moçambicana que da elite negra do Zimbábue. Em Moçambique, compartilho o gosto pela boa conversa em língua portuguesa, em volta de uma mesa farta regada com um bom vinho. No Zimbábue, apesar de sua grande e famosa universidade e uma escolarização muito maior que em Moçambique, são poucas as pessoas para quem a língua inglesa é mais que um código pragmático. Se se quiser chegar perto mesmo dos zimbabueanos é necessário falar chishona ou sindebele! E não são poucos os que reagem negativamente a tal esforço; afinal, nada de más imitações.

Resumindo: no Zimbábue, o mesmo valor é dado à "tradição" e à "modernidade". Assim, a maioria dos zimbabueanos são cidadãos culturais duais: de um lado são burocratas, técnicos e homens de negócios eficientes, simultaneamente a membros de linhagens, clãs e chefias. Em contraste, em Moçambique, mesmo agora, se dá mais valor à "modernidade" que à "tradição". Assim, até hoje, os cidadãos moçambicanos são ou "modernos" ou "tradicionais". Como consequência, se no Zimbábue identidades sociais são definidas por critérios de classe social, raça e etnia, em Moçambique a clivagem dominante continua entre diferenças de classe, entre uma elite urbana e cosmopolita e a grande massa do povo rural e analfabeta.

Num importante sentido, os dois países são tão diferentes como são diferentes seus respectivos colonizadores. Penso, cada vez mais, que o desejo da descolonização não vai muito além de um *wishful thinking*, algo simplesmente impossível. As modernas nações de Moçambique e Zimbábue devem a sua própria existência como nações ao Tratado de Berlim de 1884, onde os poderes europeus descreveram as fronteiras de suas colônias, sem respeitar as fronteiras preexistentes. Ao assim fazer, eles também implementaram discretos sistemas de governo que incorporaram diferencialmente os povos indígenas de acordo com sua própria compreensão da pessoa branca, negra e mulata.

---

#### DE VOLTA AO NOVO MUNDO

---

Imagino que aqueles que estão familiarizados com a velha polémica acerca das supostas diferenças entre o Brasil e os Estados Unidos da América – ex-colônias de Portugal e Grã-Bretanha, respectivamente – no que diz respeito às relações raciais já adivinharam o ponto onde quero chegar.

Para aqueles desafortunados que não conhecem esse debate, vou produzir uma caricatura dele agora. As diferenças podem ser sumarizadas numa simples tabela (ver quadro).

Espero que as distinções sumarizadas entre o Brasil e os Estados Unidos lembrem a vocês as diferenças que expus com mais cuidado para Moçambique e o Zimbábue. Espero que percebam que, tanto no Novo Mundo como na África, o sistema português enfatizou o que é comum entre negros e brancos (até evitando tal classificação tão simples), enquanto o sistema anglo-saxão insistiu sempre numa essencial diferença entre pessoas de cor diferente. A única grande diferença entre os Estados Unidos e o Zimbábue é que a categoria "mulato" (*coloured* no Zimbábue) desaparece. Por uma lógica muitíssimo especial, são considera-

## BRASIL

## ESTADOS UNIDOS

Categorias raciais definidas por aparência e não-descendência

Categorias raciais definidas por descendência

Nunca houve discriminação racial legal

Houve forte discriminação racial contra negros até a década de 1960

Múltiplas categorias, como moreno, preto, moreno-claro, sarará, branco, claro etc., dominantes, sistema binário menos enfatizado, ou seja, brancos, pessoas de cor

Duas principais categorias, negros e brancos, agora *African Americans* e *Whites*, dominantes. Subcategorias como *high yellow*, por exemplo, menos enfatizadas

Inexistência de segregação racial formal

Segregação racial e existência de guetos

Tendência para símbolos da cultura negra serem adotados como símbolos nacionais

Fortes símbolos da cultura negra

Nenhuma forma negra de falar o português

Existência de uma forma específica de falar inglês, *Black English*

Forte crença na "democracia racial", mas também uma crescente consciência de que a discriminação racial existe

Crença de que a discriminação racial existe

"Discriminação positiva" impossível pelo não-reconhecimento da discriminação racial

*Affirmative action* aplicada universalmente

dos negros todos aqueles que têm pelo menos um antepassado negro, assim zelando pela "pureza branca." Na África de colonização britânica, zelava-se pela "pureza racial" tanto dos africanos quanto dos europeus, inventando uma terceira categoria em que todos os "impuros" caíram!

Espero que também possam agora entender por que considero os "politicamente corretos" tão conservadores como seus oponentes. Espero também que possam concordar comigo que não é por acaso que Dinesh D'Souza nasceu e criou-se em Goa, antiga colônia portuguesa da Índia. Não é fora de propósito sugerir que sua experiência vivida sob o regime "português" o tornou hiper-crítico do que achou nos Estados Unidos. Sua perspectiva não é muito diferente dos moçambicanos que hoje visitam o Zimbábue. Se ficam admirados com a ordem das coisas e a paz, ficam também

absolutamente chocados com a força da tradição e lamentam muito a segregação que encontram. Um jovem moçambicano, mecânico de automóveis, me disse certa vez que Johannesburg era uma cidade muito pouco civilizada. Não entendi nada, já que é das cidades mais desenvolvidas da África Austral. Pedi explicação. "Simples! Ninguém fala inglês: somente zulu ou xhosa!"

Esta palestra não tem conclusão. Quero que sirva apenas como alerta para uma reflexão cada vez mais cuidadosa acerca da problemática que os anglo-saxões e os portugueses criaram e enfrentaram de modos tão diferentes, ou seja, como reconciliar dois princípios potencialmente contraditórios: o reconhecimento da humanidade de todos e a vontade de estender os bens da modernidade para todos, e o respeito pelas diferentes formas de organizar-se culturalmente. Parece-me que os portugueses

e seus descendentes no Brasil e em Moçambique foram longe demais na sua vontade de entender sua civilização à custa de seus súditos. Parece-me, também, que os britânicos e seus continuadores nos Estados Unidos e no Zimbábue foram longe demais na outra direção.

Ao enfatizar demasiadamente as diferenças, prejudicam cada vez mais os princípios da fundamental igualdade dos homens. Não estou nada convencido de que o que é considerado politicamente correto lá também o seja, nem deva ser, cá.

## NOTAS

1. Nos Estados Unidos, "liberal" significa "de esquerda".
2. Discriminação positiva.
3. Também temem pelo *status* legal do aborto pois, se Thomas é "conservador" nos assuntos raciais, deve sê-lo em relação a todos os outros assuntos.
4. Reconheço que os colonizadores tiveram diferentes reações a diferentes povos indígenas. Por exemplo, parece-me que os britânicos e os portugueses tiveram um respeito com os povos pastoris e guerreiros muito maior que com os povos agricultores pacíficos (para o caso dos Maasai, do Quênia, veja Knowles and Collett, 1989). No final desta palestra, tive que fazer generalizações que, mesmo assim, considero plausíveis.
5. A lógica do sistema era tal que, como os ventos prevaletentes vêm do nordeste, as áreas africanas foram construídas a sudoeste da zona industrial, expondo-se à maior parte da poluição!
6. Para ilustrar: fiquei atônito, na ocasião do meu primeiro acidente automobilístico, com a polidez do motorista do outro carro (ele imediatamente pediu desculpas), pela objetividade da polícia (eficientemente anotou os dados num formulário próprio) e pela rapidez do desembolso feito pela companhia de seguros!
7. Outro dia ouvi um operário pedir num bar *myura yechirungu* (água do branco). Foi-lhe dado um copo d'água tirada da geladeira!
8. Tenho amigos moçambicanos que só começaram a falar uma língua africana depois de adolescentes!
9. A razão prática dessa escolha é que a língua portuguesa era a única que todos poderiam ter em comum. Escolher uma ou outra das 14 ou mais línguas nativas seria favorecer umas comunidades lingüísticas em relação às outras. Mesmo assim, a escolha tem também, como quero enfatizar, uma razão cultural.

## BIBLIOGRAFIA

- D'SOUZA, D. *Illiberal education: the politics of race and sex on Campus*. New York, 1991.
- FREYRE, G. *Portuguese integration in the tropics*. Lisbon, 1961.
- GEFFRAY, C. *La cause des armes au Mozambique: anthropologie d'une guerre civile*. Paris, 1990.
- GLUCKMAN, M. Rituals of rebellion. In: *Custom and conflict in Africa*. Oxford, 1955.
- GLUCKMAN, M.; MITCHELL, J. C. & BARNES, J. A. The village headman in British Central Africa. *África*, 19(2), 1949.
- HUXLEY, J. *Africa View*. London, 1930.
- KNOWLES, J. & COLLETT, D. Nature as myth, symbol and action: notes toward a historical understanding of development and conservation in Kenyan Maasailand. *Africa*, 58(4), 1989.



- LUGARD, F. *The dual mandate in British Tropical Africa*. London, 1922.
- ROBERTS, A. D. (ed.). *The Cambridge history of Africa*. Vol. 7 from 1905 to 1940. Cambridge, 1986.
- SAHLINS, M. *Culture and practical reason*. Chicago, 1976.
- SAUL, J. (ed.). *A difficult road: the transition to socialism in Mozambique*. New York, 1985.
- VAN VELSEN, J. Labour migration as a positive factor in the continuity of Tonga Society. In: Aidan Southall (ed.). *Social change in modern Africa*. London, 1961.

## SUMMARY

**Politically correct someplace, incorrect someplace else?  
(Race relations in Brazil, the US, Mozambique, and Zimbabwe)**

The text is a contribution to the discussion surrounding what constitutes *politically correct* behavior, a topic currently in fashion in US academe and which, according to its proponents, is characterized by accentuated respect for the diversity of social identities.

The author points out that those who adopt this stance are in fact preserving and reproducing an ambivalence fundamental to the British construction of racially heterogeneous societies, that is, the ambivalence between the desire to generalize the goods of modern civilization and the equally strong desire to 'protect' non-European peoples from the evils of this very same civilization. This behavior is suitable to the

critics of political correctness, who are held to be conservatives. The author thus concludes that advocates of political correctness are as conservative as their opponents.

To illustrate this argument, the author makes a comparative analysis of British and Portuguese colonization, which obeyed distinct cultural logics. The cases of Mozambique and Zimbabwe and the existing differences between Brazil and the US are examined. According to Gilberto Freyre, the guiding principles of these two forms of colonization – British and Portuguese – were, respectively, segregation and assimilation.

## RÉSUMÉ

**Ce qui est 'politiquement correct' quelque part peut-il être incorrect ailleurs?  
(Les relations raciales au Brésil, aux Etats-Unis, au Mozambique et au Zimbabwe)**

Ce texte est une contribution à un débat qui fait actuellement fureur dans les milieux universitaires américains: qu'est-ce qu'un comportement "politiquement correct"? Pour ceux qui s'en réclament, ce genre de comportement se caractérise par un profond respect pour la diversité des identités sociales.

L'auteur observe toutefois qu'ils conservent et reproduisent une ambivalence fondamentale dans la construction britannique de sociétés hétérogènes sur le plan racial: celle qui oppose le désir de généraliser les biens de la civilisation moderne et le désir, tout aussi fort, de *protéger* les peuples non-européens des maux propres à cette même civilisation. Or ce genre de

comportement caractérise également leurs critiques et c'est pourquoi, selon l'auteur, les adeptes de la "correction politique" sont tout aussi conservateurs qu'eux.

Pour illustrer son argumentation, il procède à une analyse comparative de la colonisation britannique et de la colonisation portugaise telles qu'elles se manifestent dans les cas du Mozambique et du Zimbabwe ainsi que dans les différences qui séparent le Brésil et les Etats-Unis. Elles obéissent à deux logiques culturelles divergentes et, pour citer Gilberto Freyre, sont basées sur deux principes organisateurs opposés: la ségrégation dans le premier cas et l'assimilation dans le second.



# China: os impasses das Quatro Modernizações\*

Daniel Aarão Reis\*\*

\* Recebido para publicação em março de 1991.

\*\* Historiador e professor da Universidade Federal Fluminense.

## INTRODUÇÃO

Quase dois anos depois do massacre da Praça da Paz Celestial, em Beijing, a China parece ter perdido as graças da mídia e praticamente não se ouve mais falar do velho Império do Meio.

Beneficiados pela surdina, retomaram-se, discretamente, os fluxos diplomáticos e comerciais. De quando em quando, os leitores mais atentos descobrem em cantos de página pouco freqüentados notícias de julgamentos e condenações de lideranças e ativistas do grande movimento social que abalou o regime chinês e atraiu a atenção de todo o mundo. Muito sutilmente, insinua-se que as condenações são "leves", devido a pressões ocidentais e ao interesse do governo chinês em retomar as boas graças do mundo capitalista e da opinião pública internacional. O clima geral é de "compreensão" para com os esforços "normalizadores" empreendidos pelas autoridades.

Recentemente, a República Popular da China figurou como aliada na coalizão anti-

Iraque, que foi à guerra em nome dos valores humanos, da liberdade e dos princípios do direito internacional. Quem haveria de lembrar ao governo chinês sua escassa autoridade para defender na cena internacional princípios e valores que foram literalmente esmagados pelos seus tanques em plena capital do país, com direito à transmissão *ao vivo* para todo o mundo? Enfim, a China não era a única nessa incômoda posição.

Entretanto, e na contracorrente do noticiário e das análises internacionais, existem razões que permitem e mesmo favorecem avaliações sobre o processo de construção do socialismo na China. Entre outras, em primeiro lugar, por paradoxal que pareça, o amortecimento das lutas sociais que se seguiu à derrota do movimento popular de 1989 na China. O fato de "reinar a ordem em Beijing" recoloca a necessidade de compreender as grandes linhas de força da evolução histórica desse país. Às vezes, é quando esmorece a agitação febril na superfície do mar que se tornam melhores as condições para a compreensão das correntes

profundas. Por outro lado, em segundo lugar, a crise do socialismo real na União Soviética e o desmoronamento da Europa Central permitem uma releitura dos acontecimentos que se desenvolveram na China e a tentativa, com base em uma análise comparativa, de fixação de alguns parâmetros que possibilitem uma reflexão prospectiva sobre o socialismo chinês.

## A REFORMA DO SOCIALISMO REAL NA CHINA

O atual vento forte de crises e reformas no sistema socialista mundial teve a China como precursora. De fato, a proposta das Quatro Modernizações já estava esboçada mesmo antes da morte do presidente Mao Zedong, em setembro de 1976.<sup>1</sup> Ganharia considerável alento, porém, em seguida, com o golpe de Estado que derrubou o chamado "Bando dos 4", um mês depois.<sup>2</sup>

A nova direção do Partido Comunista Chinês (PCC), desde julho de 1977 dirigida por Deng Xiaoping, embora concentrando o fogo da crítica sobre os quatro dirigentes demitidos e encarcerados, propõe na verdade o enterro das propostas que durante anos configuraram o que se convencionou chamar por "maoísmo". Releve-se o fato de que não se acompanhou o exemplo soviético em relação a Stálin. A figura de Mao Zedong será preservada, tanto quanto possível, mas os aspectos essenciais de suas concepções políticas, materializadas no Grande Salto para a Frente e na Revolução Cultural,<sup>3</sup> vão ser descartados, em proveito das Quatro Modernizações, programa formalmente aprovado pela V Assembléia Popular, em 1978.

As autoridades formulam um diagnóstico algo sombrio sobre a situação da China: explosão demográfica, estagnação da produção agrícola e industrial, baixa produtividade, apatia generalizada e defasagens gritantes do ponto de vista da comparação da qualidade dos produtos e da tecnologia chineses em relação

aos padrões vigentes no mercado internacional. Até mesmo, e em consequência, estaria ameaçada a defesa do país, tendo em vista a mediocridade de seu equipamento militar e o amadorismo de suas Forças Armadas.<sup>4</sup>

A superação dos impasses passava, na formulação das autoridades, por uma agressiva política de modernização em várias frentes, simultaneamente, capaz de na virada do século inserir a China favoravelmente no mercado internacional e na correlação mundial de forças.

Tratava-se de reformar quatro estruturas básicas:

- *Modernizar a agricultura* – Aliviar os controles do Estado e, sobretudo, *descoletivar* a agricultura, instaurando o sistema de "responsabilidade contratual", baseado na unidade familiar, que poderia empregar um efetivo limitado de pessoas e dispor do resultado da produção como lhe bem aprouvesse, pagos, naturalmente, os impostos.<sup>5</sup>

- *Modernizar a indústria* – Liberação controlada de preços e progressiva autonomia das empresas. O Plano Central passaria a ter, cada vez mais, um caráter indicativo, enfatizando-se um processo de descentralização baseado na eficiência e nos ganhos de produtividade. Os salários corresponderiam à produtividade dos resultados e as empresas não-eficazes seriam simplesmente fechadas.

- *Modernizar a ciência e a tecnologia* – Revisão em profundidade dos métodos de ensino, dos currículos, dos critérios de seleção e de avaliação; política agressiva de formação de quadros no exterior, com envio de milhares de bolsistas para os países capitalistas avançados; profissionalização da formação intelectual, colocando-se em plano secundário as anteriores formulações, tão próprias do maoísmo, que privilegiavam a discussão política e a teoria marxista-leninista. Como desdobramento, importação maciça de tecnologia avançada no mercado internacional.

• *Modernizar as Forças Armadas* – Aqui também a ênfase reside na profissionalização: equipamento moderno, em primeiro lugar, e formação técnica, em seguida, para capacitar os militares em sua tarefa principal – a defesa da integridade territorial da China. Toda a concepção maoísta, baseada no “exército guerrilheiro”, no “espírito de Yanan” e nas milícias populares, não tem mais lugar ou tende a perder importância. No mesmo movimento, e em consequência do anterior, incentivava-se uma reestruturação completa das relações entre oficiais e soldados, o que se materializará na restauração das insígnias e das saudações militares.

As Quatro Modernizações se viabilizarão por uma ampla abertura para o mercado internacional, em suas três vertentes tradicionais: empréstimos, comércio de exportação-importação e atração de capitais estrangeiros. O símbolo mais evidente dessa nova orientação é o estabelecimento das Zonas Econômicas Especiais, as ZEEs, onde se instalam centenas de empresas capitalistas, em sistema de *joint ventures*, comprometidas a exportar parte ou mesmo toda a sua produção. A China também oferece campo de investimento às empresas internacionais na área da exploração dos recursos minerais, particularmente o petróleo.<sup>6</sup>

Sempre cuidadosos na preservação, ao menos formal, da figura de Mao, os dirigentes não se furtarão a criticar, no entanto, as “arbitrariedades” do Estado, naturalmente sempre atribuídas ao “Bando dos 4”. Nesse sentido, promessas solenes são formuladas a respeito de “legalizar” o regime socialista, ou seja, dotá-lo de códigos escritos, em suma, definir regras do jogo estáveis e conhecidas, assim como garantir tribunais autônomos em relação à polícia e ao governo. Os resultados da aplicação das reformas são controvertidos e dividem as opiniões.

A agricultura registrou fantástico salto, com taxas de incremento de 8% ao ano. As pequenas unidades de produção, de base fami-

liar, apresentaram um nível de produtividade incomparavelmente superior às grandes fazendas coletivas, pertencentes ao Estado ou às Comunas Populares. A produção de cereais duplicou em pouco mais de seis anos, quebrando recordes sucessivos.

A indústria também apresentou crescimento considerável, produzindo resultados de mais de 10% ao ano. As vendas a varejo cresceram de forma significativa, como expressão do impulso registrado pelo conjunto dos setores econômicos. O resultado geral indicado pelo crescimento do PIB não parecia dar margem a dúvidas sobre o êxito das Quatro Modernizações: um acréscimo de cerca de 50% entre 1975 e 1981.<sup>7</sup> Com isso, a mídia internacional, os centros capitalistas e os dirigentes chineses foram tomados pela euforia.

Entretanto, no jardim de Deng Xiaoping, não havia apenas rosas, mas espinhos também. Os excelentes resultados dos primeiros cinco, sete anos não tenderam a se projetar para o futuro de forma linear, ao contrário de previsões apressadas. Limites estruturais condicionavam desfavoravelmente a evolução esperada: baixa tecnologia e fragmentação das pequenas unidades familiares, gargalos nas áreas de armazenamento e transporte, além de tradições de planejamento ultracentralizado nas indústrias. Emergiu também ampla e diversificada resistência às mudanças propostas: de gerentes de empresas deficitárias e ineficientes, dos interesses corporativos dos chamados “dinossauros comedores de aço”, dos burocratas dos aparelhos centrais, sem falar da massa dos que passaram a ver seus postos de trabalho sujeitos ao risco do desemprego, ou associados à eficiência produtiva, o que é sempre desalentador para quem já se acostumou a “ganhar mal, mas trabalhar pior ainda”. Nas Forças Armadas, igualmente, a resistência assumiu formas diversificadas. As tradições do “espírito de Yanan”<sup>8</sup> se revelaram muito tenazes, o que aliás seria presumível, já que há décadas dominavam os militares chineses.

Encerrando essa sumária relação de oposições, referência especial deveria ser feita a pequenos grupos de estudantes e intelectuais em Beijing e outras cidades que, na esteira das resoluções de 1978, passaram a se organizar em defesa de uma "Quinta Modernização": a democracia. Retomando a tradição dos grandes jornais murais, os dazibaos, passaram a registrar e veicular denúncias contra as violações dos direitos humanos na China e a exigir a consagração jurídica das liberdades prometidas pelos dirigentes políticos. Escolhendo o combate aberto, à luz do dia, afixavam seus dazibaos publicamente no que se convencionou chamar de "O Muro da Democracia". A intervenção da polícia política não deixou que a experiência se prolongasse: os grupos foram dissolvidos e seu principal líder, Wei Jing-sheng, encarcerado, julgado e condenado.<sup>9</sup>

A ampla e diversificada oposição às mudanças não carecia de problemas e contradições a explorar em suas denúncias contra as Quatro Modernizações: desequilíbrios inter-setoriais e inter-regionais, provocados pela privatização no campo e pela política de descentralização industrial; surtos inflacionários, banidos desde 1949 e que retornavam, desorganizando os orçamentos das famílias e das empresas e inquietando as pessoas; casos e mais casos de corrupção ativa e passiva, sobretudo nos setores vinculados ao comércio internacional e ao turismo; e a presença continuada de arbitrariedades e desmandos da polícia política, o que contrariava frontalmente as solenes promessas "liberalizantes".

O poder tentou conter o descontentamento recorrendo à forma nada *modernizante* do expurgo e da repressão seletiva, atingindo tanto setores conservadores como os chamados "ultra-reformistas", sempre reivindicando a "Quinta Modernização".

É nesse quadro que se pode compreender melhor o ascenso de movimentos sociais diversificados, que iriam convergir na Primavera de Beijing.<sup>10</sup>

O massacre da Praça da Paz Celestial impôs um freio ao processo que vinha num crescendo que parecia irreversível. O socialismo real saiu definitivamente abalado, atingindo também gravemente o conjunto das forças progressistas que lidam com o imaginário dos valores da igualdade e da liberdade no mundo contemporâneo. Mas o processo propôs questões de fundo que vêm merecendo detida reflexão.

---

#### O SOCIALISMO REAL EM QUESTÃO

---

Os limites da coletivização forçada e o sentido da nova reforma agrária

---

São poucos os que ainda não admitem os graves problemas que afetam o projeto de "revolução agrária" implementado pelo socialismo real. Desencadeado na União Soviética em fins dos anos vinte e na China Popular em meados dos anos cinquenta, onde foi acelerado quando do lançamento do chamado Grande Salto para a Frente,<sup>11</sup> transformou-se em experiência modelar que marcaria com seu selo o conjunto das experiências contemporâneas de construção do socialismo.

Em resumo, trata-se da coletivização forçada da agricultura; em outras palavras, o agrupamento compulsório dos camponeses e trabalhadores rurais em unidades de produção coletivas sob o comando do Estado, que na China tomaria a forma das Comunas Populares, implantadas desde meados dos anos cinquenta no contexto do Grande Salto para a Frente.

Houve – e, a rigor, ainda há – muita controvérsia a respeito do assunto, mas a natureza e os temas do debate têm variado ao longo dos anos.

Parece que não há mais dúvidas, atualmente, sobre a utilização, em larga escala, da força bruta para persuadir os camponeses a aceitarem as determinações governamentais no sen-

tido da coletivização. Entretanto, subsiste ainda a controvérsia sobre a eficácia do projeto.

De fato, o processo de coletivização, embora registrando pesados sacrifícios impostos aos camponeses – cuja apresentação, aliás, como "historicamente inevitáveis" se torna cada vez mais problemática –, conferiu ao Estado recursos apreciáveis para acelerar a industrialização e a urbanização. Nesse sentido, constituiu-se em alavanca importante da primeira fase do projeto desenvolvimentista chinês, viabilizando altas taxas de crescimento industrial, sobretudo dos *dinossauros* da indústria pesada e do complexo industrial-militar.

Os primeiros e espetaculares êxitos da industrialização acelerada, as altas taxas de acumulação e as mudanças sociais significativas criaram em muitos a impressão de que o custo era terrível mas inevitável e, sobretudo, compreensível. Os "excessos" seriam compensados pela "eficácia" dos resultados. Os propagandistas estampavam quadros e dados estatísticos e argumentavam triunfantes que os "números não mentem". Com efeito, a mentira supõe um ato consciente e os números, por isso mesmo, não poderiam mesmo mentir. Mas mentem, sem dúvida, os que manipulam os números para induzir a avaliações ilusórias.

A experiência tem comprovado, com o passar dos anos, que o impulso industrial permitido pela coletivização forçada acumula desequilíbrios sociais e econômicos que, num momento seguinte, constituem obstáculos de difícil superação. Por outro lado, no próprio momento da decolagem, evidenciam-se desperdícios colossais e perfeitamente evitáveis desde que predominassem outras alternativas. Além disso, e finalmente, as formas como os recursos foram extraídos, ou melhor, extorquidos do campo e dos camponeses e concentrados e canalizados pelo Estado para apoiar o processo de urbanização-industrialização, se revelariam, mesmo do ponto de vista econômico-produtivo (que é o terreno onde apreciam permanecer os propagandistas e de-

fensores do socialismo real), bastante problemáticas.

Com efeito, a penúria e a repressão a que foram submetidos os homens e mulheres do campo tiveram um impacto devastador sobre a capacidade de produção, sobre os rendimentos e sobre a produtividade do setor agropecuário. O desestímulo, a apatia e a estagnação são tendências estruturais das agriculturas coletivizadas pela força bruta e disso não pôde escapar a China Popular.

A questão se agrava quando se raciocina não apenas em termos de resultados produtivos ou de economias de escala, mas também em termos do processo de coletivização sob o crivo do projeto socialista, declaradamente comprometido com uma sociedade democrática de seres humanos livres e iguais. Nessa dimensão, o *enquadramento* dos camponeses aparece como um trágico desenlace, de consequências desastrosas irreversíveis para a sociedade chinesa.<sup>12</sup>

Ao tentar reverter esse quadro, a nova reforma agrária *descoletivizante* tenta repor, em certa medida, o horizonte político e as condições de produção que prevaleciam por ocasião da vitória da revolução agrária e popular em 1949.

A reestruturação da economia agrícola com base na produção familiar e o correspondente abandono da perspectiva coletivista e centralista (embora isso não signifique a imediata desativação de todas as Comunas Populares) objetivaram dinamizar a produção dos camponeses, oferecendo estímulos materiais e garantias concretas a respeito do controle dos excedentes por parte dos produtores diretos. Como atestam os índices já referidos, os resultados positivos foram imediatos. O novo projeto passava, assim, pelo seu primeiro teste: ao menos provisoriamente, estava ganha a batalha pela reconquista da confiança do pequeno produtor agrícola.

Trata-se de um aspecto dos mais relevantes, sobretudo se se considera a reduzida importância da tecnologia e de outros tipos de

insumos industriais (adubos, produtos químicos etc.) utilizados no campo chinês. Em outras palavras, num tipo de economia em que a força de trabalho é, de longe, o fator decisivo, ganhar sua confiança e mobilizá-la pela persuasão significam muito mais do que meio caminho andado no sentido da ampliação da capacidade de produção. O exemplo histórico da Nova Política Econômica (NEP) russa, pouco depois da guerra civil, já fora muito claro nesse sentido: para a retomada da produção agrícola, igualmente fundamentada no aporte decisivo da força de trabalho, a definição clara de regras do jogo favoráveis aos camponeses assumira um papel-chave na mobilização de seu "espírito de iniciativa".

Entretanto, desde meados dos anos oitenta, certos problemas começaram a ser registrados, evidenciando limites incontornáveis a curto prazo: gargalos nos setores de armazenamento e transporte; incapacidade do setor industrial em suprir satisfatoriamente a crescente demanda camponesa por bens de consumo e por insumos para a produção agrícola; reintrodução de gritantes desigualdades, em função das diferenciações de produtividade do trabalho, rendimento da terra, proximidade dos centros de consumo, adaptação maior ou menor a determinados produtos mais valorizados etc.; e o retorno de pressões inflacionárias, cada vez mais fora do controle das autoridades governamentais.

Entre muitos outros, esses problemas – que, repetimos, não podem ser resolvidos a curto prazo –, condicionam negativamente a curva ascendente da produção agrícola. Os camponeses mais empreendedores, fortalecidos pelos êxitos tão divulgados, passam a barganhar sua contribuição: querem preços melhores pelo que vendem e, sobretudo, querem encontrar no mercado os produtos que lhes interessam. Para consegui-los, não hesitarão em acionar seus mecanismos clássicos de pressão: a área semeada e a comercialização de excedentes.

As autoridades, muito rápidas em exaltar as virtudes e os ganhos inegáveis da *descoletivização*, foram algo lentas em perceber as contradições inerentes ao dinamismo que a reforma introduzira. De fato, através dos mecanismos econômicos de que dispunham, os camponeses começaram a reivindicar o atendimento de seus interesses. Entretanto, tornava-se muito difícil administrar o surto dessas contradições, na medida em que a relativa liberalização econômica não estava sendo acompanhada por nenhum tipo de abertura política. Ou seja, as demandas econômicas dos produtores rurais tendiam a ganhar formas dispersas e anônimas, aparecendo em forma de resultados econômicos e não como pressões claras de interesses devidamente identificados.

Voltaremos ao assunto mais tarde, mas já é possível aqui formular a grande questão suscitada por essa e por todas as tentativas anteriores de reforma econômica promovidas no âmbito do socialismo real: é possível (e em que limites e com que resultados) abrir a economia e manter fechado o sistema político?

#### Os limites do plano centralizado e das tentativas de descentralização

O plano centralizado constitui uma vigamestra do socialismo real. Entretanto, nesse particular, as tradições revolucionárias chinesas sempre opuseram uma certa resistência à centralização política e econômica. As tradições guerrilheiras da luta de libertação nacional; a formulação das Comunas Populares (que não deixava de cultivar uma perspectiva autárquica, baseada numa filosofia descentralizante); e a persistente crítica aos burocratas centralistas, que sempre foram elementos próprios do maoísmo, atuavam como contratendências aos "excessos" de um centro cada vez mais voraz na sua dinâmica controladora. Na verdade, o processo de construção do socialismo na China foi marcado, desde 1949, por

uma característica tensão entre perspectivas centralistas e descentralizadoras.

Apesar disso, contudo, a industrialização foi regida pelas normas do planejamento central e pela exaltação dos grandes projetos, ou pólos de desenvolvimento. Mesmo o projeto da coletivização da agricultura, formalmente baseado em ampla descentralização (a concepção polivalente e autárquica das Aldeias Comunitárias), de fato, na medida em que não se baseou na participação ativa dos camponeses, acabou ensejando o fortalecimento da capacidade de comando do centro e a correspondente anemia dos organismos de base da sociedade.

Mas os mecanismos do planejamento central, se dispõem de inegável força impulsora, pelo menos num primeiro estágio da *descolagem*, cedo revelam tendências escleróticas: rigidez no mecanismo de decisões, insuficiente agilidade para acompanhar as tendências da demanda social, apatia do ponto de vista das inovações tecnológicas e redução do controle a metas quantitativas, únicas operacionalizáveis, aliás, mas incapazes de imprimir dinamismo ao sistema.

A política das Quatro Modernizações, nesse particular, recupera objetivamente o sentido descentralizante dos projetos soviéticos de reforma econômica dos anos cinquenta e sessenta, baseados na autonomia da empresa.

Constatada a relativa validade dos planos centralizados – comprovadamente aptos a promover o crescimento econômico, dentro de certos limites, de certos setores (os grandes *dinossauros*) e, sobretudo, nos parâmetros de uma certa filosofia (produtivista-quantitativista) –, trata-se de privilegiar no projeto modernizante os interesses do consumo, a eficácia e a qualidade. Para isso, a autonomia da empresa surge como fator decisivo. Nesse sentido, tem início vasta campanha propagandística e organizacional de cunho descentralizante.

No âmbito de certos limites (o plano se mantém como estrutura e como filosofia), as empresas passam a ter liberdade para fixar

preços, salários e margens de lucro. As mais eficazes crescerão, as ineficientes fecharão suas portas. O Estado tratará de reciclar os eventuais desempregados.

Só parece simples no discurso da propaganda. Na verdade, esse tipo de reforma tem encontrado uma série de desafios no campo da implementação prática, da organização. Mas o que nos parece mais relevante, do ponto de vista das contradições que têm impedido sua realização, é o fato de que abre, simultaneamente, amplo leque de forças oposicionistas que tem sobrepujado todas as boas (ou más) intenções reformadoras.

Com efeito, não somente se levantam contra as perspectivas descentralizantes os privilegiados do *antigo regime*, os gerentes centrais, os tecnoburocratas do plano e toda a cetera cuja razão de ser é o sistema quantitativista. Também amplos contingentes de trabalhadores não querem ouvir falar da associação obrigatória entre eficácia e emprego. Como já se disse, preferem ganhar mal, mas ter um emprego garantido e, se e quando se interessarem, ganhar um *extra* em trabalhos informais. Por outro lado, para surpresa de muitos reformadores, a perspectiva descentralizante não deixa de beneficiar os *dinossauros*: não são eles os pólos dinâmicos da sociedade? Não apresentam melhores condições para levantar crédito? Não têm maiores reservas? Os melhores quadros?

A situação é delicada: se a *liberdade econômica* ultrapassa certos limites, os *dinossauros* podem se transformar em autênticas raposas no galinheiro. Se se estabelecem mediações, como tem sido o caso, sempre se pode alegar as razões estratégicas favoráveis à manutenção das indústrias de base e de defesa. Em qualquer caso, a administração do trânsito à descentralização tem se revelado extremamente difícil, vulnerável a pressões e destinada ao fracasso – pelo menos é esse o balanço das tentativas promovidas pelos vários regimes do socialismo real nos últimos 30 anos.

## Uma educação política ou profissional?

A filosofia produtivista-quantitativista dos planos não poderia deixar de contaminar a área da educação. Num certo momento, uma autoridade educacional chinesa chegou a comparar a universidade a uma fábrica de diplomas: equipamentos técnicos eram comparados aos meios de produção, os professores a técnicos, os estudantes a matérias-primas e os diplomados aos produtos acabados.<sup>13</sup>

O próprio Deng Xiaoping se comprazia em afirmar que “não importava a cor do gato”, mas sim que ele “comesse ratos”; ou seja, a eficácia técnica era o critério de verdade.

Entretanto, em sentido contrário, a luta pela valorização do critério político, pela ênfase nas opções políticas de fundo, sempre esteve presente no processo de construção do socialismo na China, configurando mesmo, desde meados dos anos cinquenta, um dos aspectos centrais do *maoísmo*.

A opção entre ser *expert* ou *vermelho* tornou-se uma das questões centrais do processo da Revolução Cultural. Numa primeira fase, prevaleceu o ponto de vista das organizações dos Guardas Vermelhos, que enfatizavam a necessidade – e nisso estavam afinados com o *maoísmo* então triunfante – de, antes e acima de tudo, ser *vermelho*. A formação profissional ia para a penumbra e, como se sabe, a China atravessaria um período em que o próprio ensino universitário seria suspenso por vários anos.

Contudo, por circunstâncias e razões que é impossível estudar e discutir neste artigo, a Revolução Cultural se tornou *Involução Cultural*. Em vez de trazer a libertação dos oprimidos e das energias, projetou um governo dirigido por uma orientação cada vez mais centralista e ditatorial. Nesse quadro, a educação e a discussão políticas se transformaram em exercícios formais em que a crítica e a criati-

vidade não tinham espaço. O *maoísmo* se converteu num catecismo esterilizante cujo símbolo mais expressivo era o famoso livrinho de citações de Mao Zedong.<sup>14</sup> Os cursos de marxismo-leninismo eram obrigatórios em todas as escolas e, pode-se imaginar, sem dificuldades na forma como eram ministrados e recebidos nas universidades. Não deveria causar espanto, portanto, o amadurecimento da reação ao domínio dos comunistas na área da educação.

A proposta das Quatro Modernizações, num primeiro momento, não deixou de atrair a juventude estudantil. O fim do formalismo político já significava uma considerável conquista. A promessa de maiores margens de liberdade nos campos da pesquisa científica e do debate acadêmico, a perspectiva mais geral de fundar a ordem numa legalidade socialista redefinida, a expectativa, rapidamente concretizada, de milhares de bolsas de estudo no exterior, a nova possibilidade de consultar fontes e referências de outros países, mesmo capitalistas, tudo isso predispo os estudantes à simpatia com o projeto modernizante.

As decepções, porém, viriam mais cedo do que imaginavam os mais otimistas: a repressão, já referida, ao movimento pela “Quinta Modernização” (a democracia) fez decantar os espíritos, que se tornaram mais críticos.

Na verdade, a modernização da educação se limitava à volta ao produtivismo e ao estreito profissionalismo vigentes até a Revolução Cultural. O autoritarismo mudara de orientação, mas não ousara se reformar em profundidade. O Estado voltava a querer “gatos” que comessem “ratos”, mas que fossem obedientes a seus donos, no caso, os donos do poder. Estavam, assim, dadas as condições para o desenvolvimento do espírito opcionista, que iria se manifestar com vigor nos acontecimentos que deram origem à Primavera de Beijing.

## Socialismo e capital internacional

O projeto do socialismo real, pelo menos em seu modelo mais clássico (União Soviética), foi impiedoso com o capital internacional em sua fase revolucionária: expropriou propriedades, sem pagar indenizações, e não reconheceu dívidas anteriores. A perspectiva imediata era a guerra sem quartel contra o imperialismo e a revolução mundial pela destruição do capital.

Entretanto, os comunistas chineses tentariam um outro caminho. Na etapa imediatamente anterior à “tomada do poder”, durante a última guerra civil (1946-1949), procuraram em diversas oportunidades estabelecer contatos amigáveis com os norte-americanos. Sabiam que a estrutura de produção e serviços montada na China, no que tinha de mais avançado, dependia da tecnologia dominada pelo capital internacional. Por outro lado, o que era pouco sabido ou analisado na época, não tinham nenhuma inclinação por ficar exclusivamente dependentes dos soviéticos. Em primeiro lugar, porque eram profundamente nacionalistas. Além disso, não superestimavam, com razão, a capacidade, ou a disposição, de ajuda da União Soviética, devastada pela II Guerra Mundial, à China.

A intransigência e a cegueira dos norte-americanos; o eficaz trabalho do *lobby* dos capitalistas chineses, agrupados em torno do Guomindang de Tchang Kaichek; e a guerra da Coreia, que se iniciaria ainda em 1950, com a decorrente histeria anticomunista que varreu os países capitalistas mais avançados, avivariam os preconceitos contra os comunistas chineses (não faltariam demagogos a anunciar a ressurgência do *perigo amarelo*).

A *cortina de bambu* isolaria a China do mercado internacional. Nos anos cinquenta e sessenta, o revolucionarismo *maoísta* não contribuiria nem um pouco para a distensão das contradições. Foi preciso esperar os anos setenta, quase 20 anos depois da vitória revolucionária, para que o mundo assistisse ao re-

conhecimento da China Popular. É verdade que, mesmo antes disso, os fluxos comerciais e mesmo as relações diplomáticas já se haviam estabelecido com grandes potências capitalistas (França e Europa Ocidental), sem falar em Hong Kong, enclave mantido sob controle britânico com evidente autorização das autoridades revolucionárias, que obtinham assim uma *janela* para o mundo capitalista.

Mas é inegável que foi somente a partir do pleno reconhecimento da China Popular pelos Estados Unidos que as condições de acesso ao mercado internacional foram amplamente abertas. Até porque, no contexto da política triangular formulada por Henry Kissinger, o moderado fortalecimento da China passava a ser prioridade norte-americana face ao expansionismo soviético.

Do ponto de vista dos comunistas chineses, a aproximação ocorrida nos anos setenta vinha com duas décadas de atraso. Os projetos de abertura tenderam a caminhar com rapidez, sobretudo depois do levantamento das duas grandes hipotecas que ainda pesavam em sentido contrário: a guerra do Vietnã, encerrada em 1975 com a queda de Saigon, e a remoção do “Bando dos 4”, logo após a morte de Mao Zedong, em 1976.

Os dados disponíveis assinalam, como já foi observado, um fantástico crescimento da participação do capital internacional no desenvolvimento econômico da China: investimentos diretos, Zonas Econômicas Especiais, exportação-importação, empréstimos etc.

Entretanto, permanecem dois gargalos que apresentam imprevista resistência. De um lado, a resistência de escalões intermediários da administração, que, para desespero dos capitalistas estrangeiros, barganham concessões e facilidades prometidas pelas autoridades centrais. O fenômeno exprime uma certa autonomização do poder local e dos níveis intermediários de decisão e tem causas diversas: desde restrições políticas, que se manifestariam através de mecanismos burocráticos, passando por exigências descabidas de subornos e gorjetas,



até conflitos entre autoridades locais em luta para atrair investimentos para sua própria área, tudo isso acobertado pela ausência ou indefinição de uma legislação abrangente a respeito do assunto. Por outro lado, do ponto de vista do capital internacional, há resistências em ceder aquilo que os chineses mais querem: tecnologia sofisticada, que é a razão fundamental do interesse chinês pelos investimentos estrangeiros. Essas dificuldades têm aparecido à luz do dia e sido objeto de negociações frequentemente ásperas entre investidores e administradores. Se é certo que não colocam em questão a abertura da economia chinesa, pelo menos fizeram baixar a expectativa triunfalista a respeito do caráter miraculoso que muitos (chineses e estrangeiros) atribuíam ao afluxo do capital internacional.

Parece certo que, pelo menos a curto ou médio prazo, a política definida em fins dos anos setenta não vai mudar. As Zonas Econômicas Especiais não estão em jogo, assim como o estatuto de Hong Kong.<sup>15</sup> Desenvolve-se também o comércio com Taiwan, embora enfrentando problemas específicos.<sup>16</sup> Entretanto, diminuiu muito a euforia dos começos dos anos oitenta: o afluxo dos capitais, em termos absolutos, não foi da magnitude esperada, os resultados espetaculares dos primeiros anos não se mantiveram de forma linear e não são poucos os problemas sociais decorrentes dos investimentos estrangeiros. O menor deles, certamente, não é o súbito aumento dos desempregados que afluem para as ZEEs em busca de ocupação.<sup>17</sup>

Recentemente, dizia um diplomata *yuppie* norte-americano que pouco lhe importava o caráter do regime de uma determinada sociedade (capitalista ou socialista), mas sim se estaria ou não disposta a comprar produtos e receber investimentos norte-americanos. A despreocupada reflexão, porém, não elimina a questão de saber até que ponto, e em que medida, poderão ou desejarão os capitais internacionais *ajudar* o socialismo real a sobreviver, e a se fortalecer, na China.

### Forças armadas políticas ou profissionais?

De certo modo, retoma-se a problemática formulada em relação à área da educação: *experts* ou *vermelhos*? A diferença, de capital interesse, não diz respeito apenas à importância particular das Forças Armadas do ponto de vista da estabilidade do regime, mas também às tradições revolucionárias específicas da China.

Com efeito, a Revolução de Libertação Nacional foi dirigida na prática por uma organização armada de massas: o Exército Popular de Libertação. O Partido Comunista Chinês durante muitos anos só existiu nas proclamações e nos organogramas.

Mais tarde, no processo de construção do socialismo, o PCC seria reativado e chegaria a ocupar um lugar preponderante. No entanto, por ocasião das duas grandes ofensivas *maoizantes* – o Grande Salto para a Frente e a Grande Revolução Cultural Proletária –, o PCC voltaria para a penumbra e, em meados dos anos sessenta, seria virtualmente liquidado como organização. Nos dois momentos, em proveito do Exército.

Ao longo do período pós-1949, os militares, sem dúvida, constituíram o *núcleo duro* do maoísmo. As tentativas de modernização e profissionalização nunca tiveram êxito, como, por exemplo, a ensaiada por Peng De-huai, ao longo dos anos cinquenta e que levou à sua marginalização.

Depois da Revolução Cultural, e desde o desaparecimento de Lin Biao, comandante do Exército e sucessor designado de Mao Zedong, até sua desgraça, em 1971, os militares têm sido objeto de muitas campanhas de *retificação* no sentido de despolitizá-los e profissionalizá-los, em outras palavras, de *desmaoizá-los*.

Para alcançar esse objetivo, as autoridades têm recorrido a métodos nada *modernos*, mas com os quais têm grande intimidade: os expurgos. De fato, sucessivas e constantes *limpezas*,

---

A CRISE DO PROCESSO DE REFORMAS  
DO SOCIALISMO REAL SOVIÉTICO  
E A EXPERIÊNCIA CHINESA

---

envolvendo milhares de oficiais (sem falar em soldados e graduados), procuraram remodelar e domesticar as tradições revolucionárias dos militares chineses. Tratava-se de afastá-los da gestão dos problemas políticos imediatos e vinculá-los, apenas e tão-somente, à defesa do território nacional. Por outro lado, procurava-se instilar a mentalidade profissional, rompendo-se com as tendências “guerrilheiras e populares” que tanto marcaram as Forças Armadas durante o processo da guerra revolucionária.<sup>18</sup>

Não se pode dizer que a situação esteja totalmente sob controle, apesar dos esforços nesse sentido. De fato, quando do massacre da “primavera de Beijing”, em 1989, constatou-se a olho nu a dificuldade que o governo teve em mobilizar o Exército para o trabalho de repressão aos manifestantes acampados na Praça da Paz Celestial. Houve confraternização entre populares e soldados, dificuldades em fazer impor a lei marcial e muitas informações dão conta de choques entre unidades militares naqueles difíceis momentos. No fim das contas, porém, a repressão triunfou, o trabalho sujo foi feito, embora tenham ficado bastante evidenciadas as dificuldades que ainda subsistem no processo de conversão das Forças Armadas em “comedores de ratos”.

A análise das propostas reformistas na China Popular e dos problemas e impasses que estão sendo atualmente enfrentados sugere algumas questões centrais que vêm sendo debatidas desde que se iniciou o ciclo de mudanças em meados dos anos setenta. Dizem respeito aos métodos adotados para promover as reformas e à própria viabilidade do conjunto do processo.

Antes de formular algumas reflexões sobre essas questões, parece-nos importante, conforme indicado no começo deste artigo, abrir um parêntese e realizar breve incursão no processo reformista do socialismo real ocorrido na União Soviética. O estudo do caso chinês provavelmente ganhará com esse exercício de análise comparativa.

A principal característica do reformismo socialista na União Soviética, que o distingue fundamentalmente do processo em curso na China, é o fato de que os comunistas russos, desde o início, explicitaram a convicção de que as reformas deveriam ter seu foco inicial e sua base na instância política.<sup>19</sup>

A União Soviética já passara por algumas tentativas de reforma, sempre restritas ao campo da economia, ao longo dos anos sessenta e setenta. Segundo Mikhail Gorbachev, as limitações dessas tentativas se tornaram evidentes por não terem sido capazes de ganhar a adesão das pessoas para seus propósitos. Os comunistas, para superar os limites da estagnação,<sup>20</sup> deveriam se empenhar num projeto mais ambicioso: ganhar a *alma* do povo para o socialismo.<sup>21</sup>

Essa premissa determinou uma dinâmica e um rumo bem particulares e distintos do processo chinês. Na União Soviética, antes de tudo, tratou-se de efetivar uma reforma política que elevasse qualitativamente a participação do povo na direção e na gestão dos negócios públicos. Tratou-se, na acepção da palavra, de fundar uma *República Socialista* ou, em outros termos, de colocar na ordem do dia a questão da *hegemonia*. O regime socialista soviético se propunha se estabelecer com o consentimento de sua população. Não tinha outro sentido o discurso sobre a necessidade de formular, e respeitar, a legalidade socialista.

Escapa aos limites deste artigo a análise detalhada dos problemas e dificuldades que esse projeto suscitou. As evidências disponíveis, porém, apontam para uma situação bastante crítica.

Na área da Europa Central, as reformas políticas levaram à completa desagregação do socialismo real. As *almas*, consultadas, prefe-

riram depositar suas esperanças e ilusões no mercado e no capitalismo.

Na União Soviética, o leque das oposições é tão ou mais diversificado do que na China e se evidenciou com mais rapidez, vigor e clareza na exata medida em que a metodologia das reformas privilegiou, em sua primeira fase, o debate político e a discussão sobre as referências e os valores que deveriam guiar o processo de mudanças.

A União Soviética contempla hoje, fascinada, o abismo à beira do qual se encontra. E seria uma doce ilusão imaginar que apenas os privilegiados se rebelam contra Mikhail Gorbachev e sua *perestroika*. Seja no tocante à explosiva questão nacional, ou em relação à reforma dos preços, ou ainda à privatização das empresas urbanas e rurais – e poderíamos sumarizar aqui um sem-número de questões –, os cortes de identificação das oposições são transversais, abrangendo setores e classes sociais diferenciados.

O grande problema para os partidários do socialismo real é que o recurso da repressão, como usado na Praça da Paz Celestial, não parece ter condições de produzir resultados favoráveis. E não teria, seja devido à complexidade a que já chegou em sua evolução a sociedade soviética, seja pela tensão a que obrigaria as próprias forças da repressão, seja, enfim, mas não menos importante, pela recusa, até agora reafirmada, do principal dirigente em exercer esse recurso, mesmo porque a utilização maciça da repressão subverteria completamente o projeto formulado desde 1985.<sup>22</sup>

O balanço desses dez anos de tentativas reformistas é dramático para o socialismo real. O poder socialista na China Popular, que se limitou a promover reformas econômicas, não conseguiu controlar a oposição que elas suscitaram e acabou lançando tanques contra a população de sua própria capital, além de re-

pressão generalizada em todo o país, sobretudo nas grandes cidades. Os comunistas soviéticos, que empreenderam ousadas reformas políticas para estimular a participação e a democracia no sentido de promover as melhores condições para mudanças reais na economia estagnada de seu país, já presenciaram a desagregação de seus aliados mais próximos e vivem hoje a pior crise econômica de sua história.

O governo comunista chinês se apressa em extrair lições conservadoras das experiências reformadoras. De seu ponto de vista, qualquer reforma é perigosa e crítica, mesmo que apenas pretenda se limitar à economia. Por imposição das circunstâncias, manterá a abertura econômica, mas com as rédeas curtas e o controle estrito.<sup>23</sup> Quanto à abertura política, parece destinada a sair do controle do poder e conduzir à desagregação do socialismo real. É curioso observar que os liberais de todos os matizes chegam, pelo avesso, às mesmas conclusões. O sistema socialista é necessariamente "tirânico". Qualquer reforma desencadeia um dinamismo que deverá ser reprimido, ou então conduzirá à demolição das conquistas revolucionárias.

Trata-se de uma conclusão conservadora. Será a única?

Considerando-se o processo de reformas modernizantes e também a experiência da União Soviética e da Europa Central, seria o socialismo real na China insuscetível a reforma? E, uma vez reformado, conseguirá retomar o dinamismo que foi sua característica essencial na primeira fase de aplicação dos planos centralizados? A metodologia de uma NEP ampliada (abertura econômica e fechamento político) será capaz de atingir esse objetivo? A resistência dos pontos críticos tende a ser debelada ou, ao contrário, reúne condições de se fortalecer na medida em que se explicitam as contradições das reformas?

## O SOCIALISMO REAL NA CHINA: ESTAGNAÇÃO, REFORMA OU REVOLUÇÃO?

O tempo histórico é uma primeira, e decisiva, questão a ser considerada. No processo em curso na União Soviética, por exemplo, é muito claro o fato de que se a proposta apresentada recentemente por Gorbachev *ad referendum* tivesse sido colocada há cinco anos, no lançamento da *perestroika*, muito provavelmente teria alcançado grande, e positiva, repercussão.

Na China Popular, os ziguezagues do poder têm desgastado bastante sua capacidade de mobilização e sua credibilidade. Em relação aos camponeses, a sanfona da distribuição de terras (reforma agrária de 1950), da coletivização (processo das Aldeias Comuns em fins dos anos cinquenta) e de nova descoletivização (desde fins dos anos setenta) não pode senão ensejar uma certa sensação de insegurança, é o menos que se pode dizer. Por outro lado, no que diz respeito à intelectualidade, as diversas políticas adotadas (campanhas de retificação-reeducação; abertura das Cem Flores, rapidamente liquidada; Revolução Cultural, com suas perspectivas libertárias frustradas em proveito de um rígrado e sectário enquadramento dos intelectuais) geraram uma profunda desconfiança, só agravada, e num nível sem precedentes, depois do massacre do povo em 1989.

No momento atual, considerando-se o discurso do primeiro-ministro Li Peng, pronunciado na abertura da Assembleia Popular, em 25 de março último, percebe-se novamente uma tímida inclinação pela abertura, sobretudo quando se referiu, criticamente, à lerdeza com que é incorporada na China a idéia da "legalidade socialista", ou seja, à forma como é desrespeitado, ou simplesmente não instaurado, o estado de direito, tão solenemente prometido nos discursos de Deng Xiaoping em fins dos anos setenta.

A questão, depois de tantos descompassos e promessas não cumpridas, é saber se o poder reunirá ainda condições para efetivar um autêntico processo reformista. Ou se não tenderá a ruir de forma dramática tão logo resolva reabrir uma temporada de reformas.

Muitas experiências contemporâneas, ou não tão recentes, evidenciam que o tempo das reformas depende de uma série de circunstâncias de ordem objetiva. Muitas vezes os governantes, sobretudo de regimes ditatoriais, imaginam tudo poder, até mesmo controlar o tempo. Enganam-se, como é óbvio, e os comunistas da Europa Central terão algo a dizer sobre esse assunto.

Uma segunda questão diz respeito à dinâmica e às características da *revolução pelo alto*. As reformas em curso no mundo socialista em geral, e na China em particular, abalaram em grande medida as teorias sobre os Estados totalitários no sentido de sociedades *congeladas* que só poderiam mudar à custa de pressões e/ou agressões de caráter externo.<sup>24</sup> Na verdade, não apenas as sociedades socialistas *se movem*, mas também seus governos são suscetíveis a pressões que surgem de baixo para cima.<sup>25</sup>

O que impressiona, no entanto, nas *revoluções comandadas*, que pretendem transformar as condições sociais e econômicas do socialismo real, é a *inexistência* de bases ou movimentos sociais interessados em reformar o socialismo.

Com efeito, o poder, embora tenha gozado de amplas margens de manobra durante décadas, não parece ter demonstrado capacidade de enraizar a perspectiva e os valores do socialismo na população. Assim, tão logo surge a possibilidade do dissenso, percebe-se que são extraordinariamente frágeis as linhas de defesa do socialismo real enquanto concepção do devir social.

Uma abordagem superficial tenderia a atribuir o fenômeno ao caráter *tirânico* do poder político constituído na área do socialismo real. É o que fazem os liberais. Ora, como se sabe,

governos tirânicos presidiram o *take-off* de várias sociedades capitalistas, hoje entre as mais avançadas do mundo. Mesmo se nos limitarmos à Europa Ocidental, constataremos que, ao longo do século XIX, a democratização do poder foi resultado de amplas lutas populares e operárias e, mesmo na Inglaterra, durante toda uma primeira fase, a arrancada para o desenvolvimento industrial se realizou através de formas elitistas, para não dizer ditatoriais. E o que dizer do Japão da Revolução Meiji ou da Alemanha bismarckiana?

Queremos com isso dizer que os processos de desenvolvimento industrial, em suas primeiras etapas, são constantemente marcados, em muitas e diversas experiências históricas, por elevada dose de autoritarismo. A razão do fenômeno se encontra no fato de que não há, nas sociedades em que se verifica, um mínimo de consenso a respeito do projeto de sociedade em vias de implementação. Nesse caso, estabelece-se o recurso a formas impositivas comandadas pelo Estado, engendrando o que se conhece por "revoluções pelo alto" ou "passivas".

Entretanto, se os regimes capitalistas têm demonstrado grande resistência e vitalidade na passagem das formas autoritárias para formas democráticas, o mesmo não se tem verificado nos regimes socialistas, que revelam surpreendente vulnerabilidade a processos de abertura política.

Na China Popular, todas as vezes em que se tentou abrir um mínimo de espaço para o dissenso, o poder precisou recuar apressadamente (movimento das Cem Flores) ou simplesmente se desagregou seu principal instrumento de comando, no caso, o Partido Comunista (Revolução Cultural e, mais recentemente, embora com outra dinâmica, Primavera de Beijing).

Na verdade, enquanto nas sociedades capitalistas a burguesia conseguiu fazer de seus valores, de sua concepção do devir social, *perspectivas hegemônicas*, atenuando ou neutralizando, assim, o caráter revolucionário das

oposições à sua dominação – o que favoreceu enormemente a democratização de seu poder –, o mesmo parece não estar ocorrendo no mundo do socialismo real, em risco iminente de desagregação geral tão logo as margens de manobra se abram para que se manifeste livremente a sociedade.

O processo é ainda muito recente para ganhar uma compreensão convincente e global. Entretanto, talvez seja possível encontrar algumas pistas na avaliação do projeto de sociedade que os comunistas têm tentado implementar nos países sob seu controle.

De fato, se considerarmos o projeto de sociedade plasmado pelos regimes socialistas (e os comunistas chineses não escaparam disso, salvo por ocasião da Revolução Cultural, que se frustrou por outras razões que não temos aqui espaço e condições de aprofundar), as evidências apontam no sentido do predomínio de uma concepção de tipo *quantitativo-produtivista*, que se tornou o princípio-diretor dos planos centralizados e a grande marca registrada do socialismo real. Essa idéia de desenvolvimento, com o tempo, suplantaria qualquer intento de se criar/inventar "um outro tipo de sociedade" e uma outra concepção de vida e de felicidade que pudessem configurar uma alternativa global ao capitalismo.

Tratava-se de "comer ratos", independentemente do tipo de "gato". Tratava-se de chicotear as forças produtivas – atrasadas – para que elas se colocassem à altura das relações socialistas – avançadas – e que estavam, ou se supunham estar, garantidas pelo poder comunista. Em suma, tratava-se de "alcançar e superar" o capitalismo, ou seja, ter *mais* isto, ou *mais* aquilo – por exemplo, mais carne ou mais canhões; mais manteiga ou mais carros etc.

O socialismo real perdeu a perspectiva de construir *um outro tipo de sociedade*. E isso parece estar sendo fatal, neste momento de reformar para ganhar um novo dinamismo, ou reformar para ganhar as almas para o socialismo, sobretudo porque os sacrifícios impostos e consentidos numa perspectiva quantitativa

vo-produtivista não se sustentam na comparação com as sociedades capitalistas avançadas.

Se essa hipótese tem fundamento, criam-se condições melhores para se entender os limites das reformas econômicas projetadas e implementadas pela política das Quatro Modernizações.

#### AS QUATRO MODERNIZAÇÕES EM CRISE OU OS LIMITES DA VERSÃO AMPLIADA DA NEP CHINESA

A referência à NEP como fonte legitimadora tem sido constante, tanto na China Popular como na União Soviética. Não seria, portanto, inútil, mesmo resumidamente, oferecer um quadro geral do conteúdo e do significado histórico da NEP.

Introduzida na Rússia revolucionária, devastada pelos efeitos combinados da I Grande Guerra e da guerra civil, a Nova Política Econômica consistiu num conjunto de decretos e leis que estabeleciam margens e garantias para a iniciativa privada econômica no campo, principalmente, e nas cidades. Tratava-se de reverter um processo de estatização generalizado que havia caracterizado os primeiros anos do poder revolucionário. Por outro lado, e simultaneamente, objetivava-se definir um quadro legal, institucionalizando-se assim, juridicamente, as novas condições propostas.

A NEP conseguiu, mais ou menos rapidamente, êxito considerável. Os camponeses voltaram a trabalhar, semear e colher; reativaram-se os circuitos comerciais básicos; e houve um surto de atividades no âmbito da pequena produção industrial. Em poucos anos, o poder revolucionário pôde suspender o racionamento de bens essenciais e anunciar a recuperação dos níveis de produção anteriores à eclosão da Primeira Grande Guerra.

Há uma grande polêmica a respeito do significado histórico exato da NEP, desde os anos vinte. Grosso modo, distinguem-se dois eixos.

De um lado, havia os que interpretavam a NEP como uma política contingente, determinada pelas condições difíceis do momento. Nesse sentido, a NEP aparece como um conjunto de concessões impostas ao Estado soviético pelas circunstâncias imediatas do fim da guerra civil (1920-1921). Era preciso retomar a produção agrícola para alimentar a população: a fome e as epidemias estavam flagelando o povo russo e ameaçando as bases do poder revolucionário. Havia revoltas no campo e greves nas cidades. Nesse momento, inclusive, é que explodiria a Insurreição de Kronstadt, expressão política do descontentamento geral.<sup>26</sup> Assim, pressionados pelas condições objetivas, os comunistas teriam cedido uma série de reformas que definiu um quadro de "abertura econômica". Segundo essa interpretação, o formato *soluçante* da NEP (decretos e medidas que se sucederam no tempo e que somente mais tarde seriam batizados com o nome de NEP); o não-reconhecimento público de erros de concepção por ocasião das políticas estatizantes e coletivizantes adotadas entre 1918-1920; o universo ideológico do poder revolucionário, claramente comprometido com perspectivas proletário-industrializantes; o sentido geral do debate por que passou a sociedade soviética nos anos vinte, dominado pela problemática do crescimento econômico; enfim, todas essas razões justificariam a caracterização da NEP como uma política de ordem tática, em suma, um expediente. Para retomar uma expressão de Lênin, passava-se do "assalto" ao "cerco".<sup>27</sup>

Ao longo dos anos vinte, entretanto, e inclusive tentando legitimar-se também em textos de Lênin, Nikolái Bukharin formulou uma outra concepção e interpretação da NEP, segundo a qual a Nova Política Econômica, na verdade, deveria ser compreendida como uma proposta alternativa de aliança de classes cujos marcos deveriam ser trabalhados a longo prazo.<sup>28</sup> Nessa perspectiva, a aliança proposta aos camponeses, implícita nos decretos e leis que respeitavam seus interesses, deveria ser expli-

citada, tornar-se permanente, condicionando objetivos e planos do poder revolucionário.

A polêmica foi resolvida pelos comunistas russos com a adoção da "revolução pelo alto". Stalinistas e trotskistas derrotaram e sepultaram as concepções de Bukharin. Mas não definitivamente.

Desde os anos cinquenta, sessenta, na esteira do processo de desestalinização, a alternativa defendida por Bukharin nos anos vinte vem sendo revalorizada e reintroduzida no debate político e acadêmico. A NEP não teria sido, efetivamente, uma política global alternativa ao modelo dos planos centralizados? O socialismo não teria perdido uma chance histórica ao abandonar as sugestões da NEP? Não seria possível retomar os postulados da NEP e "recuperar o tempo perdido"? É evidente que as circunstâncias mudaram consideravelmente, mas a NEP não poderia servir de "referência" ou "fonte legitimadora", incluindo-se aí textos e citações de Lênin, para novas políticas reformistas no socialismo real?

Os comunistas chineses e, posteriormente, os russos – os segundos mais explícitos que os primeiros na "recuperação" da problemática *nepiana* – retomam de fato os caminhos aconselhados por Bukharin. Por isso mesmo, não deixam de enfrentar contradições análogas às que marcaram o desenvolvimento econômico da União Soviética na segunda metade dos anos vinte.

No âmbito da produção, sobretudo numa primeira fase, a reativação é inegável. Registra-se a prosperidade, aumenta o consumo e os camponeses mais empreendedores acumulam lucros. Entretanto, se estão autorizados a enriquecer (em certos limites), não podem fazer livre uso de seu dinheiro, freqüentemente porque não têm nem como gastá-lo. A própria liberdade de enriquecer é limitada (certos setores, tamanho das unidades de produção, margens de contratação de empregados etc.). Além disso, a liberdade econômica engendra desigualdades imprevistas (intersetoriais,

inter-regionais e sociais) que acentuam tensões sociais e políticas.

O problema maior é que o regime não criou, nem se mostra disposto a criar, mecanismos institucionais que sejam capazes de processar e administrar esse novo tipo de contradição. E continua a privilegiar um sistema ideológico em que são malditos os valores que ele busca estimular no âmbito da produção (lucro, sucesso individual, responsabilidade pessoal etc.).

No próprio setor estatal, as propostas descentralizantes, que objetivam conferir autonomia às empresas, podem estar favorecendo os *dinossauros*, cujo peso é reconhecidamente um dos principais fatores de esclerosamento do sistema como um todo. Também nesse nível não há canais públicos e transparentes, onde essas contradições poderiam ser tratadas livre e legalmente.

O capital internacional surge como um fator complicador suplementar. Os comunistas pretendem confiná-lo em guetos – as Zonas Econômicas Especiais – e desejariam que se limitasse a exportar sua produção para o exterior, dividindo lucros e, principalmente, transferindo tecnologia. Mas os vasos comunicantes da economia se mostram mais dinâmicos do que as regulamentações dos "mandarins vermelhos".

As reformas modernizantes nas esferas da educação e da cultura e também no âmbito das Forças Armadas pretendem instaurar a valorização da técnica (profissionalização) e a abolição da política. Estimula-se ampla liberdade de discussão e investigação científicas, com o cuidado de estabelecer limites rígidos que não poderão ser ultrapassados (por exemplo, a discussão sobre os problemas sociais e políticos, assuntos monopolizados pelo Partido Comunista e pelas organizações de massas satélites).

As contradições se avolumam de forma irreversível. Os comunistas consideram essencial despertar e/ou liberar forças dinâmicas para modernizar e reformar o sistema que eles

próprios consideram esclerótico. Entretanto, pretendem manter rígidos controles sobre os passos, as etapas, os graus e o alcance das margens de manobra de cada setor social, de cada instituição e do conjunto das relações sociais. Em outras palavras, querem reformar uma sociedade e um sistema produtos de uma revolução pelo alto, comandada por um poder político extremamente centralizado, sem, contudo, rever os fundamentos da própria constituição desse poder ultracentralizado, que é o grande responsável político pelo modelo existente... e a ser renovado.

Difícilmente sairão do círculo vicioso em que se encontram. E tanto mais avançam as reformas econômicas, que, na verdade, são também reformas sociais, mais se enredarão nas contradições inerentes ao processo. Nesse sentido, a Primavera de Beijing não foi um acidente de percurso, mas um resultado previsível.

A NEP, nos anos vinte, na União Soviética, foi revogada na prática por muitas razões mas, no fundo, Bukharin foi derrotado porque a

política ampla de alianças que defendia implicava, ou implicaria, mais cedo ou mais tarde, a consulta à população sobre o projeto de sociedade que estava em jogo. Os comunistas russos provavelmente foram persuadidos, e dificilmente se poderá dizer que estavam equivocados nessa avaliação, de que seriam fatalmente derrotados pela sociedade que dirigiam se se dispusessem a submeter a ela o projeto de sociedade que haviam elaborado para a União Soviética.

Os comunistas chineses parecem estar convencidos da necessidade de mudanças. Aceitam reformar o projeto de sociedade. Uma reafirmação nesse sentido, embora cercada de ambigüidades, vem de ser explicitada na recente reunião da Assembléia Nacional Popular, em março passado. Querem submeter o projeto de sociedade à discussão, mas não à decisão do povo que pretendem dirigir. E, sobretudo, não aceitam submeter-se à avaliação e à sanção dos chineses.

Quantos massacres ainda serão necessários para evidenciar a vanidade desses propósitos?

## NOTAS

1. A morte de Mao Zedong ocorreu em 9 de setembro de 1976. Em outubro, Hua Guofeng seria proclamado oficialmente seu sucessor.
2. Os chamados "4" eram Zhang Chungqiao (formulador do grupo e quadro dirigente do PCC), Yao Wenyuan (ideólogo, dirigente do aparelho de propaganda do PCC), Wang Hongwen (liderança operária, projetou-se quando da proclamação da Comuna de Xangai, em 1967, no apogeu da Revolução Cultural) e Jiang Qing (viúva de Mao Zedong e dirigente do aparelho cultural do PCC).
3. O Grande Salto para a Frente foi lançado em maio de 1958, desencadeando a intensificação da coletivização forçada das terras através do processo das Comunas Populares. Pretendia também acelerar de forma brutal os índices de crescimento industrial. Constituiu-se num grande fracasso. A Revolução Cultural, lançada em 1966, obediava revolucionar dramaticamente as tradições ideológicas e culturais do povo chinês e conter as chamadas tendências à restauração do capitalismo na China. O Grande Salto e a Revolução Cultural foram os dois grandes momentos de afirmação do maofismo enquanto projeto alternativo de construção do socialismo.
4. Exceção feita à existência de pequenos núcleos de ponta como, por exemplo, a pesquisa científica nuclear, unidades estratégicas de mísseis etc. De modo geral, a mediocridade das Forças Armadas chinesas, tanto do ponto de vista do armamento, quanto em relação às táticas adotadas, seria demonstrada na fracassada guerra contra o Vietnã, em 1979.
5. Cf. DUMONT, René. *La Chine décollectivise*. Paris, Seuil, 1984.

6. O Mar da China é uma área particularmente cobiçada. Capitaneadas pela Exxon, mais de 30 companhias internacionais exploram campos petrolíferos, em contratos de risco, investindo inclusive em zonas de litígio com o Vietnã.
7. Cf. GRAVEREAU, Jacques. *La Chine après l'utopie*. Paris, Berger-Levrault, 1983. O relatório do Banco Mundial relativo à década de oitenta assinala o crescimento chinês como equivalente ao dos chamados "tigres asiáticos".
8. Yanan, localidade situada no noroeste da China, província de Shenxi, sediou o quartel-general da luta de libertação nacional até a derrota japonesa, em 1945. Dali emanavam não só as diretivas militares, mas também as formulações políticas e a orientação ideológica e filosófica da guerra camponesa dirigida pelos comunistas, ou seja, ali se estruturou o que se veio a chamar depois de "maofismo". Assim, o termo "Yanan" se refere a tudo que se associa de algum modo à luta de libertação nacional chinesa, em sua variante maofista, é claro.
9. Wei Jingsheng foi preso em março de 1979. Um dos participantes da luta pela existência do Muro da Democracia, Liu Qing, companheiro de Jingsheng, conseguiu passar, ainda encarcerado, um documento das perseguições e sofrimentos de que foram vítimas os que desejavam a "Quinta Democracia". O documento tomou a forma de livro, publicado com grande repercussão no Ocidente: *J'accuse devant le tribunal de la société*. Paris, R. Laffont, 1982.
10. Cf. ANDRADE, Marília e FAVRE, Luis. *A Comuna de Pequim*. São Paulo, Busca Vida, 1989, e também *Chine, le printemps de Pékin*. Paris, Collection Libération, 1989.
11. Sobre o processo da coletivização na União Soviética, a bibliografia é farta. São básicas, no entanto, as leituras de LEWIN, Moshe. *The making of the Soviet Union*. New York, Pantheon, 1985, e de GROSSKOPF, S. *L'alliance ouvrière et paysanne en URSS*. Paris, Maspéro, 1976. O processo é também estudado por BETTANIN, Fabio. *A coletivização da terra na URSS*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981. Para a coletivização na China Popular, cf. CHESNEAUX, J. (org.) *La Chine, un nouveau communisme, 1949-1976*. Paris, Hatier, 1977, e DUMONT, R., *op. cit.* (cf. nota 5).
12. Para a discussão sobre os efeitos perversos da coletivização forçada, cf. NOVE, Alec. *A economia do socialismo possível*. Rio de Janeiro, Ática, 1989, e COHEN, S. *Bukharin, uma biografia política*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
13. Cf. CHESNEAUX, J. *op. cit.*, p. 62.
14. O famoso "livrinho vermelho" tornou-se um símbolo do maofismo, um autêntico catecismo do comunismo chinês. Cf. uma versão brasileira, *Citações do presidente Mao Tsé-tung*. Guanabara, José Álvaro, 1967.
15. O estatuto de Hong Kong foi assinado entre a China Popular e a Inglaterra em 1984 e determina que, a partir de 1997, a colônia inglesa será incorporada à China, mas conservará o direito de permanecer sob regime capitalista por mais 50 anos. Assim, a China socialista terá uma província capitalista: "um único país, dois sistemas sociais", resumirão os dirigentes comunistas numa fórmula lapidar.
16. O comércio com Taiwan se desenvolve rapidamente, apesar dos obstáculos derivados do fato de, até hoje, não existirem relações diplomáticas entre os dois países. As operações, inclusive viagens, devem se processar via Hong Kong. Os comunistas tentam ainda convencer Taiwan a aceitar o modelo dos dois sistemas sociais num único país, mas os capitalistas de Taiwan desconheciam do pacto.
17. Estimativas recentes dão conta de cerca de 30 milhões de desempregados na China Popular.
18. O primeiro surto profissionalizante ocorreu nos anos cinquenta, favorecido pela imposição da guerra da Coreia, quando as Forças Armadas chinesas tiveram de passar por um processo acelerado de modernização para poder enfrentar, numa guerra regular, o Exército norte-americano. Peng De-huai, então chefe do Exército, chegou a enfrentar Mao Zedong, criticando suas concepções gerais e, em particular, sua visão guerrilheira das Forças Armadas. Mas não teve êxito e caiu em desgraça. Os fracassos militares por ocasião da guerra com o Vietnã em 1979 reforçariam as teses profissionalizantes, novamente em voga a partir do declínio da Revolução Cultural.

19. Cf. GORBATCHEV, M. *Perestroika*. São Paulo, Best-Seller, 1987.
20. Dados sobre o processo de estagnação podem ser conferidos em farta documentação e bibliografia; para isso, entre outros, cf. FERRO, M. e GIRAULT, R. *De la Russie à l'URSS*. Paris, Nathan, 1983, e CHAVANCE, R. *Le système économique soviétique*. Paris, Nathan, 1989.
21. A expressão é utilizada literalmente por GORBATCHEV, M., *op. cit.* (cf. nota 19).
22. A rigor, a repressão já se torna moeda corrente no contexto da *perestroika*. Cf., sobretudo, os processos em curso nas repúblicas não-russas, onde o Exército soviético, mais de uma vez, abriu fogo contra manifestações públicas. O mesmo se pode dizer das represálias econômicas (caso da Lituânia) e do controle dos meios de divulgação. Apesar de tudo, ainda há considerável margem de liberdade na União Soviética e os *grandes meios* ainda não foram utilizados, permanecendo como reserva estratégica do Estado.
23. Cf. informe apresentado pelo primeiro-ministro e homem forte da atual China, Li Peng, em 25 de março de 1991, na abertura da Assembléia Nacional Popular: *Le Monde*, 26 de março de 1991.
24. Visões apocalípticas desse tipo eram abertamente defendidas, por exemplo, por A. Soljenitsin e, de modo mais sofisticado, pelos escritos de Hanna Arendt.
25. Cf., entre outros, LEWIN, M. *O fenômeno Gorbachev*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
26. A Insurreição de Kronstadt ocorreu em março de 1921 e desafiou com armas na mão o poder bolchevique. Os marinheiros revoltados exigiam a constituição de um governo socialista, mas com liberdade e democracia. Foram esmagados pelo Exército Vermelho. Cf., entre outros, ARVON, H. *La révolte de Cronstadt*. Bruxelas, Complexe, 1980, e AVRICH, P. *La tragédie de Cronstadt, 1921*. Paris, Seuil, 1970.
27. A expressão foi cunhada quando os comunistas russos se convenceram de que a revolução socialista no Ocidente capitalista deixara de ser uma possibilidade a curto prazo. O assalto à "fortaleza capitalista" deveria esperar um outro momento mais propício. Enquanto isso, os comunistas se limitariam ao "cerco". A rigor, cercados estavam os comunistas, mas a retórica político-revolucionária nem sempre se acomoda bem com a realidade. E, não por isso, perde uma certa eficácia.
28. Nessa perspectiva trabalhou intensamente Nikolai Bukharin até ser derrotado em 1929. Cf. entre outros, COHEN, S., *op. cit.*, e GORENDER, J. *Bukharin*. São Paulo, Ática, 1990. Muitas das temáticas e formulações de Bukharin seriam depois retomadas pelos comunistas chineses.

## SUMMARY

### China: the impasses of Four Modernization Programs

In the ebb tide of the mass demonstrations leading up to the Tiananmen massacre, this article endeavors to evaluate the *modernizing* reforms undertaken in the People's Republic since the mid-seventies. The goal is to clarify to what extent, and in precisely what direction, *modernization* programs have advanced in Chinese society. These projects include the de-collectivization process, proposals for decentralizing the state apparatus and the industrial complex, moves toward limited and controlled internationalization of the Chinese economy, and the controversy surrounding the professionalization/politicization of education and the Armed Forces.

On another plane, and in contrast, the article reflects upon the scope of reforms in the Soviet Union and Eastern Europe and their contradictions, with the intent of propitiating a re-interpretation of the Chinese process in the light of events transpiring in other latitudes embraced by existing socialism.

Lastly, an effort is made to characterize the limits of the process currently underway in the People's Republic, with emphasis on the impasses confronted – and still poorly understood – by the Chinese Communist Party leadership.

RÉSUMÉ

**La Chine: les impasses des Quatre Modernisations**

Rédigé lors du reflux des grandes manifestations populaires qui aboutirent au massacre de la Place de la Paix Céleste, cet article essaye d'évaluer les réformes modernisantes entreprises en Chine Populaire à partir de la moitié des années 70.

Il s'agit de comprendre dans quelle mesure et dans quel sens exactement avancent les modernisations dans la société chinoise: le processus de décollectivisation, les propositions de décentralisation de l'appareil d'Etat et du complexe industriel, les tentatives d'internationalisation contrôlée et limitée de l'économie chinoise, la polémique sur la professionnalisation

et la politisation de l'éducation et des Forces Armées.

Sur un autre plan et par opposition l'article propose une réflexion sur la portée et les contradictions des réformes en URSS et dans les pays de l'Est. Il a par là pour objectif de permettre une relecture du processus chinois à la lumière des événements survenus sous d'autres latitudes comprises dans le modèle du socialisme réel.

L'auteur essaye finalement de caractériser les limites du processus actuellement en cours en Chine Populaire en soulignant les impasses que rencontrent, et ne comprennent pas encore bien, les dirigeants du Parti Communiste Chinois.



# Contribuição para o estudo das relações entre Moçambique e o Brasil no séc. XIX (Tráfico de escravos e relações políticas e culturais) \*

Aurélio Rocha\*\*

\* Recebido para publicação em março de 1990.

\*\* Professor e pesquisador do Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique.

As relações entre a África Oriental e o Brasil remontam aos tempos em que os navios portugueses a caminho da Índia tocavam, na ida e no regresso, portos brasileiros e de Moçambique. Ligações mais estreitas foram estabelecidas em meados do século XVII. Ainda assim, as relações permaneceram esporádicas até finais do século XVIII, data a partir da qual o tráfico negreiro passou a ser sistemático, até a metade do século XIX. Todavia, apesar dos vários estudos sobre contatos e ligações entre a África e o Brasil, continuam mal conhecidos o papel e a contribuição da África Oriental nesse processo.

Dispõe-se hoje de uma literatura antropológica e sociológica relativamente abundante consagrada às influências e sobrevivências africanas no Brasil.<sup>1</sup> Através dessa literatura, foram largamente difundidas a divisão do Brasil em duas áreas culturais de influência africana (sudanesa e banta) e a idéia da suposta superioridade cultural dos sudaneses em relação aos bantos.<sup>2</sup> Essas posições emergem, na nossa opinião, como obstáculos à boa compre-

ensão do que foi a contribuição, em termos de expressão e conteúdo, dos diferentes grupos étnicos africanos na formação sócio-cultural do Brasil.

É de assinalar que, desde a década de setenta, vêm se desenvolvendo pesquisas com a finalidade de precisar melhor o papel e a contribuição específica dos grupos étnicos da África banta na formação da sociedade brasileira. Nessa linha se situa a posição autorizada de Fernando Albuquerque Mourão, cujo trabalho passou por uma renovação crítica dos resultados até aqui alcançados e por uma reformulação de questões e métodos, no que toca à contribuição da África Meridional na formação da sociedade brasileira.<sup>3</sup> Registre-se também o estudo que atualmente desenvolve o historiador zairese Kacky Khang-Zulbal Kandl sobre as sobrevivências bantas na cultura do Brasil.<sup>4</sup>

No caso das relações Moçambique-Brasil, o mais que se pode dizer é que são raros, senão mesmo inexistentes, de ambos os lados, estudos verdadeiramente científicos sobre as con-

tribuições moçambicanas à cultura brasileira (por exemplo, as origens, línguas e religiões dos grupos étnicos que, por via do tráfico, foram para o Brasil), ou sobre as contribuições que o Brasil deixou em Moçambique. Queremos aqui, porém, deixar referência muito especial aos estudos, porventura pioneiros nessa matéria, de Mary Karasch sobre a vida dos escravos provenientes de Moçambique no Rio de Janeiro<sup>5</sup> e de José Capela, autor de vários e pormenorizados estudos sobre a escravatura e o tráfico de escravos, atualmente debruçado sobre o papel que esse mesmo tráfico desempenhou nas relações entre Moçambique e o Brasil.<sup>6</sup>

No entanto, não é nossa intenção tratar aqui das diferentes formas de trabalho servil ou das singularidades de certos modos de vida; também não iremos tratar dos mecanismos históricos (sociais, políticos, econômicos, culturais) que teriam favorecido a sobrevivência dos elementos culturais moçambicanos na sociedade brasileira, ou vice-versa. Tal empreendimento não caberia neste modesto trabalho, pois não é esse o seu objetivo. É nossa convicção que a história dos contatos comerciais apresenta elementos que podem ir ao encontro de soluções para algumas dessas questões como, por exemplo, a constatação de traços suscetíveis de identificar os elementos culturais de origem moçambicana no Brasil ou de origem brasileira em Moçambique. Porque, como afirmou Fernando Mourão, para além da contribuição do braço humano, as relações merecem maior atenção em termos de fluxo e refluxo, no sentido mais lato.<sup>7</sup> É dessas relações que aqui falaremos, na esperança de, com estas modestas notas de pesquisa, vir a contribuir, de alguma forma, na determinação das condições históricas em que se fez no Brasil a implantação dos moçambicanos e, em Moçambique, a implantação dos brasileiros desde, pelo menos, o último quartel do século XVIII.

Foi, efetivamente, a partir dessa época que se estabeleceu um fluxo de relações comerciais e culturais regulares em que predominou, cer-

tamente, o nefando tráfico humano. Mas foi também por essa via que se influenciaram povos e culturas e circularam idéias que mantiveram em contato e dependência mútua, durante quase um século, os dois territórios.

## OS PRIMEIROS CONTATOS

Os laços comerciais e políticos que, desde o século XVI, mantiveram em contato os territórios do Brasil e de Moçambique foram, sem dúvida, consequência do domínio colonial de Portugal sobre as costas sul-americanas e africanas. Os vínculos então estabelecidos foram, porventura, facilitados pela proximidade geográfica e pela semelhança de solo e climas, o que contribuiu seguramente para fazer do Brasil não apenas uma mera escala de viagem, "mas uma verdadeira ponte entre a África, a Ásia e Portugal".<sup>8</sup> Mas é a História o fator dinâmico por excelência de todo esse processo. Torna-se, por isso, importante nos referirmos às relações comerciais e políticas a partir do século XVII. Antes disso, houve trocas comerciais e até mesmo de escravos enviados para o Brasil, quando os navios que se dirigiam para o reino escalavam os portos brasileiros.<sup>9</sup> Eram, porém, casos esporádicos, marginais, envolvendo certamente escravos domésticos.

Como se sabe, as trocas eram realizadas com o Oriente e para aí seguiam os cativos, pois o comércio de Moçambique era subsidiário do comércio da Índia (Goa). De fato, Moçambique foi um estabelecimento do Estado da Índia, ao qual se subordinava política e economicamente, até 1752, data em que lhe foi concedida a autonomia administrativa.<sup>10</sup> Foi com o estabelecimento do tráfico transatlântico que os contatos entre Moçambique e o Brasil se tornaram mais estreitos.

A história do tráfico de escravos é, quanto a nós, juntamente com as estatísticas, um guia seguro para o estudo das relações entre a África e o Brasil, ao mesmo tempo que faculta

a possibilidade de discriminar as procedências várias dos grupos étnicos africanos envolvidos no tráfico.

A esse propósito, e no que diz respeito a Moçambique, a literatura brasileira presta contributo assaz insuficiente. A maioria dos autores brasileiros convergem em afirmar que de Moçambique, também chamada a “contra-costa”, teriam chegado ao Brasil poucos negros. E não era apenas porque, como já assinalamos, o comércio de Moçambique se dirigia para a Índia, como ainda porque a viagem era mais custosa e os escravos “não alcançavam boa cotação nos mercados brasileiros”.<sup>11</sup>

De acordo com esses autores, de Moçambique teriam ido para o Brasil alguns pequenos contingentes de “muxicongos, macuas e anjicos”, que se misturaram à população escrava no século XVIII.<sup>12</sup> Os *moçambiques* (assim eram conhecidos todos os escravos dessa proveniência), juntamente com os escravos vindos de Angola e do Congo, destinavam-se aos mercados de Pernambuco e Rio de Janeiro, enquanto os negros sudaneses (nagôs, gêges, haussás, mandingas etc.) predominavam na Bahia.<sup>13</sup> Na verdade, até meados do século XVIII, a abundância de escravos de Angola e da Costa da Mina, mais caros, mas de extração mais fácil pela proximidade geográfica, tornou os moçambiques de reduzido interesse. Apesar de tudo, esse comércio nunca deixou de existir,<sup>14</sup> atingindo expressão significativa já no século XVII.

Por outro lado, estudos mais recentes produzidos por historiadores não-brasileiros revelaram, porém, uma proveniência diversa de escravos da costa oriental africana – de Moçambique para o Brasil teriam sido levados escravos oriundos de distintas áreas geográficas (algumas delas situadas para além dos limites do atual território de Moçambique) e de grupos étnicos muito diversos; de praticamente todos os portos de Moçambique foram embarcados escravos para o Brasil.<sup>15</sup>

O verdadeiro tráfico de escala entre Moçambique e o Brasil começou a ser feito em

meados do século XVII. Com a ocupação dos portos de Angola (Luanda e Benguela) pelos holandeses no segundo quartel desse século, os comerciantes portugueses e brasileiros voltaram-se para a costa oriental africana, na expectativa de satisfazerem as crescentes solicitações do mercado brasileiro, em fase de elevado consumo de escravos.<sup>16</sup> As próprias autoridades portuguesas criaram facilidades para o negócio, que era de grande interesse para a prosperidade do Brasil e “muito conveniente ao real serviço, e proveito para a Fazenda Pública e para os vassallos”.<sup>17</sup> Foi nessa altura que Quelimane emergiu como grande porto exportador de escravos para as Américas.

O tráfico para o Brasil foi, então, largamente encorajado pelas facilidades concedidas, levando os próprios *moradores* portugueses em Moçambique a participarem no comércio e a se aplicarem na preparação das embarcações.<sup>18</sup> Como resultado dessas medidas, foram desembarcados no Rio de Janeiro, em 1645, os primeiros contingentes de escravos provenientes de Moçambique.<sup>19</sup> Mas, ainda assim, a exportação de escravos para o Brasil se fez irregularmente até a metade do século XVIII. Houve mesmo uma quebra significativa nas exportações em fins do século XVII, embora nunca deixassem de ser feitas.<sup>20</sup>

Na verdade, deu-se o fato de as exportações para o Brasil terem sido suplantadas pelas que passaram a ser feitas para as ilhas francesas do Oceano Índico. Os franceses, estabelecidos nas Ilhas Bourbon (mais tarde Reunião) e de França (depois Maurícia), em 1642 e 1714 respectivamente, tinham introduzido culturas de plantação (café, cana-de-açúcar, algodão, anil etc.). As exigências de mão-de-obra para as plantações levou-os a procurar a costa de Moçambique em busca de escravos, atingindo esse tráfico proporções significativas a partir de 1720.<sup>21</sup> O tráfico de escravos para o Brasil, e o comércio em geral, contará sempre com a concorrência dos comerciantes e traficantes franceses.

Pode-se afirmar, porém, com segurança que as ligações entre a África e o Brasil não deixaram de crescer e Moçambique não mais deixou de estar ligado ao Brasil. Como foi bem assinalado por Jaime Cortesão, depois de perdido o "Império do Oriente", a organização econômica do império português passou a ser feita em atenção exclusiva às necessidades do Brasil, "chegando a incluir no mesmo círculo de interesses a própria província de Moçambique". Tal fato, ainda segundo o grande historiador português, tendo favorecido o Brasil, tornou-se, todavia, desastroso para as outras colônias portuguesas.<sup>22</sup>

#### UMA POLÍTICA DE ESTADO

Esses laços fortuitos vão se tornar política de Estado, sobretudo sob a ação do marquês de Pombal. Tal como esse governante português, outros mais estranhavam o fato de Moçambique ser um mercado pouco explorado. Disso mesmo se interrogava dom Pedro de Almeida Portugal, que foi capitão-general de São Paulo e Minas entre 1717 e 1721, quando passou por Moçambique a caminho da Índia, em 1744. Em relatório para o reino indagava sobre a razão de não se importarem do Brasil escravos de Moçambique, "uma vez que só custavam à volta de quinze a vinte mil reis".<sup>23</sup> Na verdade, os escravos eram mais baratos do que os que eram adquiridos na costa ocidental, mas o seu comércio se debatia na África Oriental com a concorrência dos traficantes franceses. O comércio de escravos para as ilhas do Índico prevaleceria durante os séculos XVIII e XIX, apesar de proibido por lei e das recomendações de Lisboa para o seu incremento com o Brasil.

No entanto, foi em meados do século XVIII que se conjugaram vários fatores que tornaram possível o estabelecimento de ligações comerciais mais favoráveis e regulares entre Moçambique e o Brasil, fatores que es-

tavam relacionados com a política colonial de Pombal.

No Brasil era grande a necessidade de escravos, cuja procura crescente a África Ocidental não conseguia satisfazer. Perante essa situação, Pombal encetou uma série de medidas destinadas a revitalizar a economia colonial. Era já ponto assente que todas as possessões portuguesas na África deveriam se tornar entrepostos do tráfico de escravos para a América, principalmente para o Brasil, idéia que prevalecia já desde o século XVII. Em Moçambique, os lucros mercantilistas do tráfico negreiro começaram a sobrepor-se decisivamente aos lucros provenientes até então do comércio do marfim. O tráfico passou mesmo a constituir a principal fonte de riqueza de *moradores*, funcionários portugueses e chefes africanos.<sup>24</sup>

Uma das primeiras medidas do governo de Pombal foi a autonomia administrativa de Moçambique a partir de 19 de abril de 1752. O motivo invocado para tal medida era a decadência dos estabelecimentos portugueses na África Oriental portuguesa, pelo que se considerava urgente encetar vida nova, concentrando nas mãos de um capitão-general toda a jurisdição desses estabelecimentos. Ora, em decadência estava Moçambique e estava também todo o império português.

O novo capitão-general, nomeado após a concessão da autonomia, deu seguimento aos propósitos de Lisboa de aproximar mais Moçambique do Brasil. De fato, foi com Francisco de Mello e Castro que se envidaram esforços reais a fim de alcançar para Moçambique uma posição intermediária no comércio entre a Índia e o Brasil.<sup>25</sup> Alguns anos mais tarde, outro governador, David Marques Pereira, solicitou ao reino autorização para os comerciantes brasileiros poderem participar no comércio de escravos e no comércio de produtos alimentares.<sup>26</sup> Em 1761, foi decretada a liberdade de comércio para todos os navios portugueses em portos de Moçambique. Nesse ano, vários armadores de Lisboa foram autorizados

a enviar suas embarcações a Moçambique e daí para o Brasil. Podiam apenas carregar escravos e produtos locais.<sup>27</sup> Em 1761, foram a Moçambique dois barcos da Bahia.<sup>28</sup>

E foi, sem dúvida, para encorajar as exportações de escravos para o Brasil que o alvará de 19 de setembro de 1761 decretou a liberdade dos escravos no reino e nos Açores, porque privavam os "Domínios Ultramarinos" da necessária mão-de-obra para "a cultura das Terras e das Minas". Os "Domínios Ultramarinos" a que se referia o decreto de Pombal eram, nem mais nem menos, os do Brasil. Pombal tinha grande empenho no comércio de escravos para o Brasil, onde as companhias, sobretudo as do Grão-Pará e do Maranhão, financiavam e organizavam o comércio de escravos.<sup>29</sup> Em 1769, foi decretada completa liberdade de comércio para os navios brasileiros em portos de Moçambique, medida que se destinou a fomentar a "exportação" de escravos. Alguns anos depois, freqüentavam "a negociação de Moçambique os mercadores da Bahia, e Rio de Janeiro, estabelecendo ali casas de negócio, e delas expedindo navios para as ilhas francesas com carga de escravatura, e para os portos da Índia com marfim, ouro e buzio, nos quais reputado tudo carregam de roupas para se restituírem aos seus portos e cidades".<sup>30</sup>

Uma das casas brasileiras estabelecidas foi a de Antônio Lopes da Costa, na Ilha de Moçambique, localmente conhecida por *Casa do Rio de Janeiro*. Comercia em geral escravos e mercadorias diversas.<sup>31</sup> Nesse comércio entravam vários produtos brasileiros, principalmente o açúcar, aguardente (cachaça), armas e pólvora. Note-se que estes dois últimos produtos estavam interditos por ordem régia de 16 de fevereiro de 1720, que proibia a troca de escravos por pólvora e armas "por serem aqueles povos infiéis".

Entretanto, a venda de armas de fogo e pólvora veio a ser legalizada em 1787, como conseqüência lógica da procura generalizada de escravos na costa oriental africana. Os do-

cumentos referem ainda, entre as mercadorias exportáveis para a África Oriental, as madeiras para a construção de navios, o cordame para embarcações e mantimentos. De Moçambique exportavam-se para o mercado brasileiro, além de escravos, ébano (pau-preto) e tecidos da Índia. De fato, em 1768, verifica-se a exportação para o Brasil de valiosos tecidos de Bengala, que não eram comerciáveis na África Oriental, através de Moçambique. Essa exportação foi feita pela Casa do Rio de Janeiro. Também do Brasil, em 1769, importaram-se plantas de cassava (mandioca), cujo cultivo rapidamente se disseminou nas terras fronteiras à Ilha de Moçambique.<sup>32</sup>

Assim, desde 1752, o governo de Lisboa estava interessado no permanente abastecimento de mão-de-obra escrava ao Brasil. Pretendendo assegurar esse abastecimento, tornando-o regular, e ao mesmo tempo ampliar o intercâmbio entre o Brasil e Moçambique no sentido de um comércio triangular com Portugal, o governo exigiu que, em troca da miçanga que seguia para a África Oriental por conta da Fazenda Real, fossem exportados escravos para o Brasil.<sup>33</sup> Por outro lado, aos comerciantes de Lisboa era permitido, desde 1761, trocar suas mercadorias por escravos da costa oriental africana, que depois transportariam para o Brasil.<sup>34</sup> Tudo leva a crer, portanto, que todas essas (e outras) medidas se enquadravam num plano global de revitalização da economia colonial, em atenção às necessidades do Brasil.

No entanto, assinala-se que, até 1780-1790, os comerciantes luso-brasileiros depararam-se com a forte resistência dos comerciantes franceses, que, como já afirmamos, eram senhores do comércio de escravos de Moçambique para as suas ilhas no Índico. Apesar da decretada liberdade de comércio de 1761 e 1769, eram difíceis as condições de êxito no comércio de escravos para o Brasil, devido à forte concorrência dos franceses.<sup>35</sup> Mas, pode-se dizer que, em geral, os comerciantes brasileiros descobriram que podiam se

beneficiar de um comércio lucrativo com as ilhas francesas, pelo que foram se acomodando nas relações com os franceses. Estabelecido o comércio, expediam navios para as ilhas "com carga de escravatura" e para os portos da Índia "com marfim, ouro e buzio".<sup>36</sup>

Ainda assim, saíram escravos para o Brasil durante esse período. Em 1753, o capitão-general Francisco de Mello e Castro deu ordem ao comandante das ilhas Querimbas para a compra de 300 escravos saudáveis e bons para trabalhar, destinados ao Brasil. No ano seguinte foram vendidos escravos de Moçambique no Rio de Janeiro, por conta da Fazenda Real.<sup>37</sup> Em direção ao Brasil saíram, em 1754, das baías de Condúcia e Mocambo, as barcas Nossa Senhora da Piedade e Atalaya, com um total de 463 escravos a bordo, dos quais só 33 pertenciam à Fazenda Real.<sup>38</sup> Ainda nesse ano embarcaram rumo ao Brasil 300 escravos da Zambézia, 200 de Sofala e 400 de Inhambane.<sup>39</sup>

Podemos afirmar que o restabelecimento do tráfico para o Brasil era um fato nas últimas décadas do século XVIII. Estava perfeitamente organizado, havendo já localmente armadores com capacidade para o comércio. Correia Lopes estimou a exportação de escravos de Moçambique, no período 1780-1800, em cerca de dez mil por ano, dos quais a metade era embarcada em navios com bandeira portuguesa.<sup>40</sup> Os portos de Moçambique eram freqüentados por embarcações das mais diversas proveniências, com destaque para as brasileiras, e era já relativamente elevado o número de barcos que participava no tráfico transatlântico, registrados nos portos de Quelimane e da Ilha de Moçambique, nos últimos anos do século XVIII e primeiros do século XIX.<sup>41</sup>

Para os primeiros anos do século XIX é relativamente abundante a documentação que evidencia uma regularidade comercial entre Moçambique e o Brasil, sobretudo o tráfico de escravos. Segundo José Capela, a exportação maciça de escravos tinha criado em Moçambi-

que uma autêntica classe mercantil que, organizando-se em companhias e sociedades, foi-se assenhoreando gradualmente do comércio local de importação e exportação.<sup>42</sup> A partir de 1800 teria crescido para cerca de 15 mil o número de escravos saídos de Moçambique. Uma informação oficial de 1802 dava conta de que se fazia tráfico de escravos de Moçambique para os estabelecimentos portugueses da Ásia, portos estrangeiros e para o Brasil. Nessa altura navegavam entre Moçambique e o Maranhão e Pará três navios pertencentes a Joaquim Batista de Sequeira e Simão José de Barros. Além disso, o tráfico transatlântico a partir de Moçambique se dirigia não só para os portos brasileiros como também para a América espanhola.<sup>43</sup> Em 1806, foram exportados da Zambézia, pelo porto de Quelimane, 1.080 escravos para o Brasil e 404 para a Ilha de França.<sup>44</sup> No ano seguinte, há notícia de um negro brasileiro ter obtido autorização para carregar, em Quelimane, escravos para a mesma Ilha de França, uma prática dos comerciantes brasileiros residentes em Moçambique, como já foi sublinhado.<sup>45</sup>

---

#### PREDOMINÂNCIA DO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO

---

Na iminência da invasão de Portugal pelo exército de Napoleão, a corte portuguesa se transferiu para o Rio de Janeiro, em 1807. As guerras napoleônicas provocaram um certo retraimento e a conseqüente diminuição do tráfico negroiro nos anos de 1808 e 1809. Mas, depois de 1810, as exportações retomam o fluxo normal, na mesma altura em que os ingleses começaram a dominar o mercado brasileiro, com a abertura dos portos e a liberdade de comércio decretadas por dom João VI. Pode-se seguramente dizer que, a partir de então, era predominante a exportação de escravos para as Américas – impulsionada pelo encurtamento das distâncias após a fixação da corte no Rio de Janeiro e, principalmente, pela concessão de autonomia aduaneira ao porto de

Quelimane em 1814. Logo nesse ano, o número de navios vindos do Brasil entrados em Quelimane suplantou o dos que iam à Ilha de Moçambique. Segundo Leroy Vail e Landeg White, entre 1814 e 1819, só através de Quelimane foram exportados para o Brasil 15.005 escravos, dos quais mais de cinco mil em 1819.<sup>46</sup> Em 1818, com o mesmo destino, tinham saído de Moçambique 8.164 escravos. Três anos depois, esse número era já de 12.500.<sup>47</sup>

Ao iniciar-se a década de 1820, chegavam anualmente a Quelimane, provenientes do Brasil, dez a 12 barcos, que transportavam no regresso de 600 a 800 *peças* (escravos) por barco. Alguns anos depois, esse número se elevou para 14 a 16 navios, e até mais, estacionando em Quelimane de maio a agosto e largando entre outubro e janeiro.<sup>48</sup>

Em Moçambique, continuavam a chegar ao mercado local produtos dos mais diversos, ainda que o comércio de escravos fosse já nuclear nesse processo. Vários brasileiros estavam estabelecidos, negociando produtos diversos e participando na navegação de cabotagem. Do Brasil continuavam a chegar, para o comércio de escravos, açúcar, aguardente e armas. Como se sabe, e está historicamente documentado, foi das Américas, e sobretudo do Brasil, que os barcos brasileiros e portugueses levaram para Moçambique muitas plantas e vegetais: plantas alimentares e frutíferas como o milho, a mandioca, o feijão, a abóbora, o cajueiro, a batata-doce, o ananás, a papaia, a goiaba, o coqueiro etc. Levaram, porventura, também o tabaco.<sup>49</sup> É bem provável que da África Oriental tivessem sido levados para o Brasil o amendoim e o gergelim, além dos inhames.<sup>50</sup>

Segundo uma fonte do século XIX, de Moçambique, mais precisamente das Ilhas de Cabo Delgado, fazia-se exportação de tartaruga para o Brasil. A mesma fonte dá conta de navios que vinham a Madagascar, provenientes do Rio de Janeiro, “a especular sobre as car-

nes salgadas, couros, etc.”, como foi o caso do Olimpia, em 1820.<sup>51</sup>

Contudo, no comércio de Moçambique o que predominava era o tráfico de escravos. Cada vez mais os direitos sobre a exportação de escravos se tornavam a principal receita do governo de Moçambique. A exportação de escravos ultrapassa já largamente a de ouro e marfim. E o tráfico para o Brasil era abertamente defendido por governadores e outros agentes da administração portuguesa. O comércio era considerável e a preços mais em conta do que noutros lugares da costa da África, mesmo da África Ocidental. As compras eram realizadas pelos traficantes e armadores em feitorias por eles estabelecidas (desde as Ilhas Querimbas a Lourenço Marques), com direito de escolha, o que, parece, não acontecia noutras zonas, onde era necessário adiantar o dinheiro ou as fazendas, ficando aí os compradores sujeitos a roubos e a receberem escravos fisicamente deficientes. A intensidade e a excitação desse comércio em Moçambique eram comprovadas pelo “grande número de navios” que saía “do Brasil de todas as monções, a fazerem este comércio naquele País”.<sup>52</sup>

No entanto, o desenvolvimento industrial europeu nos séculos XVIII e XIX com base no trabalho assalariado livre e os ideais de liberdade e de igualdade difundidos pelas revoluções francesa e norte-americana de finais do século XVIII fizeram emergir uma cruzada antiescravagista que aviltava os horrores do tráfico humano e advogava a sua extinção. Essa campanha foi encabeçada pela Inglaterra, a grande potência do século XIX, que assim preparava as condições, “historicamente compreensíveis”, de substituição da escravatura pela exploração de mão-de-obra africana localmente, no quadro da expansão imperialista europeia e do estabelecimento do colonialismo. Na verdade, as campanhas abolicionistas surgiram na Inglaterra e, mais tarde, em Portugal e noutros países como amplos movimentos populares que os governos tiveram que ter em conta. O abolicionismo, porém, foi essencial-

mente manobra política engendrada já na perspectiva do futuro imperialismo europeu, principalmente por parte da Inglaterra.

Foi nesse contexto que alguns países se dispuseram a decretar a abolição do tráfico: a Inglaterra (1807), os Estados Unidos da América (1808) e a França (1815), para só mencionar os mais importantes. Em tratado assinado com a Inglaterra em 1809, Portugal acordou na redução das exportações de escravos da África para as Américas e aceitou colaborar "na causa da humanidade e da justiça, adotando os mais eficazes meios de conseguir uma gradual abolição do comércio dos escravos em toda a extensão dos seus domínios..."<sup>53</sup>

Em tratado subsequente entre os dois países (Portugal era, nessa altura, uma quase colônia da Inglaterra), o governo português voltou a acordar na redução do tráfico nas suas possessões, comprometendo-se ainda (Convenção de Viena, 1815) a renunciar completamente ao tráfico a norte do equador.<sup>54</sup> Em 1817, uma nova convenção luso-britânica adicional ao Tratado de Viena, vedava a navios estrangeiros a prática do tráfico de escravos nas possessões portuguesas da África e estabelecia a distinção entre comércio lícito e comércio ilícito. Para impedir o comércio ilícito, ambos os países resolveram permitir visitas e buscas aos barcos suspeitos, tendo-se criado comissões mistas para julgar os transgressores.<sup>55</sup>

A aplicação desses tratados provocou grande resistência por parte dos traficantes e até mesmo de governadores e agentes da administração portuguesa em Moçambique e em Angola, encorajando desde logo as práticas de contrabando, como expressão de oposição à supressão do comércio de escravos.<sup>56</sup>

Nos anos de 1820, o tráfico estava em grande prosperidade em Moçambique. Em Quelimane eram construídos barcos de longo curso para serem utilizados nas viagens com destino ao Brasil e à Índia.<sup>57</sup> Desse porto, foram exportados para o Rio de Janeiro, de 1820 a 1832, cerca de quatro mil escravos por

ano.<sup>58</sup> De tal forma esse comércio se tornou fonte tão rendosa aos proventos reais que levou o governo português a recomendar o aproveitamento de ocasião tão favorável para sua expansão. As altas instâncias governamentais de Lisboa viam com grande apreensão as disposições e medidas que, na Europa, estavam sendo tomadas para pôr fim ao comércio de escravos, já que ele era o "único vantajoso, que, por falta de agricultura e indústria, tinha esse governo pela extração que a mesma escravatura encontrava no Brasil".<sup>59</sup>

Os anos vinte do século passado testemunharam algumas mudanças políticas e econômicas fundamentais que provocaram, transitoriamente, uma crise no comércio oficial que atingiu o Brasil e os territórios africanos sob jurisdição portuguesa. No Brasil, verifica-se desde 1818 um surto de crise agrícola no Norte e Nordeste que se acentuou mais ainda com a agitação política que culminou com a independência, em 7 de setembro de 1822, reconhecida por Portugal em 1825. Recorde-se que o tráfico vinha sofrendo algumas perturbações devido, por um lado, à vigilância e repressão britânica nos mares e, por outro, à concorrência entre negreiros, entre os quais negreiros brasileiros, que tinham forte presença no litoral moçambicano. O tratado entre o Brasil e Portugal assinado em 29 de agosto de 1825, além de reconhecer o novo Estado independente do Brasil, continha uma cláusula que comprometia o Brasil a regulamentar e a abolir ulteriormente o comércio de escravos nas costas de África; seguiu-se a assinatura da Convenção de 1826, ratificada em 1827, entre o Brasil e a Grã-Bretanha, segundo a qual o Brasil se comprometia a abolir definitivamente o comércio de escravos no prazo de três anos.<sup>60</sup>

Teve, então, início um longo conflito entre os dois países, enquanto os traficantes de escravos organizavam e dirigiam, a partir do Brasil, de Angola e de Moçambique, o maior contrabando de escravos jamais visto entre as costas africanas e americanas. A Inglaterra,



cuja armada fiscalizava os mares para reprimir o tráfico, encontrou grandes dificuldades para enfrentar as organizações dos traficantes e, por conseguinte, pôr fim ao tenebroso comércio.

De fato, assistiu-se a uma organização mais racional e eficiente do tráfico, com a introdução de novos meios, beneficiando-se os traficantes do apoio de chefes africanos e agentes das administrações portuguesa e brasileira. Ainda que não se conheçam até a data dados oficiais colhidos de forma sistemática, a verdade é que o fluxo de escravos tanto de Moçambique como de Angola para o Brasil cresceu a partir de 1825-1826. O caráter clandestino que o tráfico assumiu dificultou ainda mais o conhecimento estatístico do número de escravos saídos de Moçambique para o Brasil. Estima-se que tenham sido deportados para o Brasil, entre 1800 e 1832, mais de cem mil escravos de Moçambique.<sup>61</sup>

Em meados da década de 1820, os negreiros do Brasil, e também de Cuba, tinham atuação de peso no litoral moçambicano, em forte concorrência com os negreiros das ilhas do Índico. São abundantes os testemunhos sobre o grande tráfico que se fazia em Moçambique nesse período, com escravos saindo de praticamente todos os portos de Moçambique.

Uma zona onde os negreiros dispunham de meios e de facilidades para o recrutamento era o vale do Zambeze, região na qual se situavam os prazos da coroa. Aqui, senhores de prazos capturavam escravos e colonos indiscriminadamente para depois os exportarem. As práticas de contrabando proliferavam com o apoio dos próprios governadores, que faziam o negócio por sua conta a partir dos portos subalternos, como Quelimane.

Contra esse estado de coisas se pronunciava o governador geral Sebastião Xavier Botelho (1825-1829). Em agosto de 1825, dizia o governador geral para o ministro em Lisboa que desde maio desse ano haviam chegado do Brasil 11 navios e só um tinha apresentado manifesto de carga, acrescentando que tal

prática constituía fraude e tinha "o criminoso apoio dos governadores, que estão incorrigíveis". O mesmo se passava com navios de outras nacionalidades e até mesmo alguns portugueses. Como se pode ver, o que Xavier Botelho pretendia não era a supressão do tráfico mas sim a sua legalização, de forma a impedir a fuga aos impostos sobre escravos exportados que tinham de ser pagos nas alfândegas.<sup>62</sup>

Entretanto, chegara a Moçambique a notícia da assinatura do tratado anglo-brasileiro que estabelecia a supressão do tráfico de escravos da África para o Brasil no prazo de três anos. O contrabando, que era já um fato, aumentou em proporção, intensificando-se o tráfico para o Brasil. Em alguns portos, como na Ilha de Moçambique, os escravos acumulavam-se, provocando escassez de alimentos. A situação era tal que o governador Xavier Botelho mandou proibir a entrada de todos os navios, portugueses ou de outras nacionalidades, nos portos de Moçambique sem uma autorização régia ou do governo geral.<sup>63</sup> Essa medida não parece ter tido grandes resultados, como se pode depreender da documentação sobre o movimento de navios e de escravos nesse ano e nos seguintes, em que se assistiu a um surto especulativo no tráfico para o Brasil.<sup>64</sup> Apesar disso, o governador geral continuava a insistir com os governadores dos portos subalternos na prevenção aos navios que persistissem em frequentá-los com "fúteis subterfúgios de arribada", dado que, pela frequência com que o faziam, indicava "o dolo com que são alegados".<sup>65</sup>

A década de 1820 assinala, em Moçambique, uma ativa e destacada participação, direta ou indireta, dos governadores e de capitães de portos subalternos no comércio de escravos. Em Quelimane destacaram-se Manuel Joaquim Vasconcelos e Cirne (1823-1826) e João Bonifácio Alves da Silva (1826-1829). Outros lhes sucederam, todos negreiros notórios, cujo negócio lhes rendeu fortunas apreciáveis. E foi na Zambézia, mais precisamente na área servida pelo porto de Quelimane, que mais se fize-

ram sentir os efeitos nefastos do tráfico, em finais dessa década.

Como dissemos, o governador geral impôs diversas medidas e meios para garantir a legalização do comércio de escravos. Novas medidas se seguiram “para obviar a saída dos negros colonos dos prazos da coroa, que alguns moradores pretendem roubar e fazer embarcar para serem transportados ao Brasil como escravos, cativos seus”. Sucedia que, na euforia do tráfico, eram capturados até os escravos que “pertenciam à Real Fazenda”. Chegou-se ao ponto de os *moradores* abandonarem as culturas, dedicando-se apenas a “juntar negros e dar-se inteiramente ao comércio de escravatura”. Foi por isso instruído o governador de Rios de Sena para que se “vigie e embarace que os mercadores que sobem a fazer a escravatura não roubem nem comprem os referidos colonos”.<sup>66</sup> Tudo isso era provocado pela euforia do tráfico para o Brasil.

Todavia, a prática de capturar *colonos* nos *prazos* prosseguiu, havendo até *moradores* que acabavam retirando-se com os escravos, “fugindo e abandonando seus estabelecimentos mui diminutos em valor, comparados com o lucro que daquele roubo podem haver”.<sup>67</sup>

O comércio de escravos para o Brasil tinha assumido tamanha importância que nenhuma medida podia surtir qualquer efeito. Além disso, era de tal forma lucrativo que já nenhum outro, nem mesmo o dos franceses, podia suprir. Com destino ao Brasil, em 1829, estava o brigue *Minerva* embarcando escravos em Quelimane. Ainda nesse ano tinham saído desse porto, com destino ao Rio de Janeiro, os navios *Formosura*, *Comerciantes* e *Trinta de Março*, carregados de escravos. Outros cinco navios estavam para deixar Quelimane rumo ao Brasil.<sup>68</sup> A própria Fazenda Real entrara no comércio, transportando escravos em navios da armada real, como o brigue *Estevão de Ataíde* e a charrua *Afonso de Albuquerque*.<sup>69</sup>

O tráfico da África para o Brasil prosseguiu, apesar de seu anunciado fim em 1830. Em novembro de 1829, chegou a Moçambique

o navio de guerra brasileiro *Vinte e Nove de Agosto*, incumbido de avisar todos os navios brasileiros que se achassem no Índico para abandonarem a zona até 10 de fevereiro do ano seguinte. Na sequência dessas movimentações, registrou-se uma certa baixa do comércio oficial até, pelo menos, 1831. Em 1829, cerca de 35% das receitas da administração colonial em Moçambique provinham diretamente da exportação de escravos, enquanto 40% de outras receitas se relacionavam com o mesmo comércio.<sup>70</sup> Das consequências para Moçambique da extinção do comércio de escravos dava conta o seu governador, que era já então Paulo Miguel de Brito, negreiro notório. Segundo ele, a supressão do tráfico seria uma ruína para a “província”, porque ficaria “estagnada a agricultura, a indústria e o comércio (...), em consequência de findar o comércio da escravatura, o qual atraía aos portos da capitania navios, gente, dinheiro, gêneros e transações comerciais, por meio de tudo o que também se exportavam do país os gêneros da sua produção e da sua indústria peculiar e se aumentavam muito as rendas reais”.<sup>71</sup> Alguns meses depois, o mesmo governador, dirigindo-se ainda às instâncias de Lisboa, informava:

*(...) as rendas reais não chegam atualmente para fazer face à oitava parte das despesas da capitania; o comércio de escravos findou, e os vinte e trinta contos que rendia à Alfândega por mês estão reduzidos somente a seis ou sete contos.*<sup>72</sup>

Na realidade, quando as autoridades portuguesas em Moçambique afirmavam que o tráfico tinha terminado estavam naturalmente se referindo àquele que transitava pelas alfândegas, cujas taxas e direitos cobrados constituíam parte importante das receitas públicas.

Ora, sabe-se que prosseguiu e aumentou mesmo o tráfico clandestino – e aquele em situações ambíguas. Em 1830, os barcos brasileiros continuavam a freqüentar os portos de Moçambique, sob a proteção da bandeira portuguesa, o que quer dizer que o tráfico de

Moçambique para o Brasil se beneficiava da situação de ambigüidade em que os negreiros se posicionavam quanto à sua nacionalidade.<sup>73</sup> Os brasileiros começaram a aparecer com frequência até mesmo em portos como Ibo, onde, até 1830, os compradores de escravos eram majoritariamente franceses, árabes e suafi.<sup>74</sup> Em finais de 1831, chegou a Moçambique a barca *Zéfiro*, autorizada a transportar para o Rio de Janeiro 691 escravos salvados da galera portuguesa Lourenço Marques, pertencente ao armador Vicente Tomás dos Santos, da Companhia de Comércio de Lourenço Marques, também ele envolvido no tráfico para o Brasil, a partir dos portos de Inhambane e Lourenço Marques.<sup>75</sup>

Por volta de 1835, tinha alcançado grande expansão no Brasil a cultura do café, que exigia muita mão-de-obra escrava. O governo brasileiro, ainda bastante identificado com os interesses escravagistas rurais, não encontrava forças para enfrentar a extinção do tráfico. Daí ter aumentado a procura de mais escravos e terem se tornado ineficazes as medidas oficiais para pôr fim ao tráfico.<sup>76</sup>

#### TRÁFICO E RELAÇÕES POLÍTICAS E CULTURAIS

As relações entre a África e o Brasil não se limitaram ao tráfico de escravos. Como tem sido assinalado por vários autores, houve troca de influências políticas e culturais. Tanto assim foi que nenhum fato político no Brasil deixou de se repercutir na África e vice-versa. Nesse fluxo comercial, em que o tráfico emergia como nuclear, culturas se influenciaram. Da teia de relações, de influências recíprocas, resultaram trocas de costumes, tradições, vocábulos e linguagens que se assemelham – da África, e particularmente de Angola e Moçambique, para o Brasil através dos escravos e do Brasil para a África através de comerciantes, degredados, marinheiros e escravos regressados. Também para Moçambique se registrou o regresso de escravos, conforme se pode depre-

ender dos “autos de exames de sangria para libertos e forros ou escravos”.<sup>77</sup> Todos esses elementos culturais persistem ainda, de um e outro lado, no imaginário de indivíduos e grupos.

Segundo José Capela, em Moçambique, desde o século XVIII, senão mesmo antes, na administração também prevaleceram vassalos oriundos do Brasil, a par dos portugueses do reino, dos *moçambicanos* de nascimento e dos originários de Goa.<sup>78</sup>

Entre outros, do Brasil veio o paulista Francisco José de Lacerda e Almeida (1753-1789), a quem se devem grandes serviços culturais e científicos. Nomeado para governador de Rios de Sena (Zambézia), a ele se deve a primeira tentativa da travessia da África, ligando Moçambique a Angola. Os seus diários de viagens são, ainda hoje, dos mais importantes documentos científicos acerca da geografia e das tradições culturais do vale do Zambeze.<sup>79</sup>

Ainda segundo Capela, foi na Zambézia que se deu uma mestiçagem generalizada nas camadas sociais dominantes. Entre agentes da administração, titulares do senhorio da terra e do senhorio das escravaturas, preponderaram mulatos provenientes do Brasil, em relação à mistura com afro-goeses, mulatos de Moçambique e fidalgos de Portugal.<sup>80</sup> A presença brasileira no século XVIII é ainda detectada pela existência de mulatos da Bahia na região de Sena, onde faziam excelente aguardente de cana-de-açúcar, cujo fabrico teriam ensinado aos negros locais.<sup>81</sup> Essa presença é ainda hoje visível em cidades como Quelimane, que conserva um certo ar do velho Brasil.

No Brasil, dos vários sincretismos existentes, o mais importante de todos sofreu certamente a influência das culturas negras originárias de Moçambique, a par da influência das culturas negras de Angola, Congo, Nigéria, Daomé etc. Já dissemos que por *moçambiques* eram denominados no Brasil os escravos provenientes da costa oriental africana. O mesmo termo designava uma qualidade de arroz e uma

dança semelhante à congada do Congo, sendo muito usado em Minas Gerais.<sup>82</sup> É de assinalar que, nessa região do Brasil, era grande a influência africana, especialmente nas práticas de fetichismo, folclore e dança, tornando forte a consciência racial, elemento predominante mesmo nas relações sociais.<sup>83</sup>

E foi em Moçambique, tal como em Angola e em Cabo Verde, que alguns brasileiros (designação que aparece já na documentação do século XVIII, e não portugueses do Brasil) amargaram a deportação e o exílio. Tal aconteceu com os sentenciados da Inconfidência Mineira, nomeadamente o poeta Tomás Antônio Gonzaga, o coronel José Aires Gomes, Vicente Vieira da Mota, João da Costa Rodrigues e Vitoriano Gonçalves Veloso. Era assim que as colônias portuguesas da África eram entendidas: lugar de exílio e degredo para políticos e intelectuais, juntamente com vadios e criminosos.

Por sentença de 2 de maio de 1792, Tomás Antônio Gonzaga e João da Costa Rodrigues foram condenados ao degredo por dez anos, em Mossuril; José Aires Gomes foi condenado por oito anos em Inhambane; Vicente Vieira da Mota por dez anos, em Rios de Sena; e Vitoriano Gonçalves Veloso por dez anos, em Cabaceira Grande.<sup>84</sup>

Infelizmente, pouco se sabe acerca do tempo de vida desses e de outros degredados brasileiros, ou mesmo do que faziam, em Moçambique, à exceção, talvez, de Tomás Antônio Gonzaga. Em Inhambane acabou por morrer o coronel José Vieira Gomes, presumindo-se que também os outros deportados inconfindentes tenham terminado os seus dias em terras moçambicanas.

Já o poeta de *Marília de Dirceu* reconstruiu a sua vida, casando com uma senhora rica e vivendo da advocacia e de um cargo público — o de provedor da coroa.<sup>85</sup> Numa carta enviada pelo presidente do governo provisório de Moçambique, dom Vasco José da Boa Morte Lobo, bispo de Olba e prelado de Moçambique, ao ministro e secretário de Estado da Marinha

e Domínios Ultramarinos, visconde de Anadia, em 29 de janeiro de 1808, Gonzaga é apontado como “um letrado, homem sábio, de probidade, e procurador de Coroa”. Pretendia o bispo que Gonzaga fosse nomeado para o cargo de auditor.<sup>86</sup> Dois outros documentos dão conta de que era um proprietário médio, possuindo 58 árvores de café, e de ter 30 escravos.<sup>87</sup> De qualquer modo, a avaliar pelos números, Gonzaga não se encontrava entre as pessoas mais prósperas da Ilha de Moçambique e adjacências e o seu nome e o de familiares da sua mulher, Mascarenhas, não apareciam entre os principais comerciantes e proprietários até 1812, data de sua morte.<sup>88</sup> Mas essas informações fazem, de alguma maneira, cair por terra a lenda de que Gonzaga teria vivido um terrível desterro que o levou à loucura e a uma morte miserável.

Podemos, assim, afirmar que se estabeleceram, entre Moçambique e o Brasil, antes mesmo do século XIX, laços culturais e políticos que se prolongaram bem para lá da independência política do Brasil. As autoridades portuguesas chegaram a temer o prolongamento de correntes políticas, de entendimentos e simpatias, entre liberais do Brasil e de Moçambique (tal como de Angola e de Cabo Verde) — uma situação que acabou sendo fomentada pela própria coroa portuguesa, ao enviar para o degredo, em Moçambique, liberais confessos e outros deportados.

Como já dissemos, o comércio e as comunicações entre o Brasil e a África Oriental estabeleceram uma rede de interesses materiais em que se envolveram portugueses e brasileiros, além de franceses. Essas ligações se tornaram, inevitavelmente, veículo de novas idéias num e noutro sentido. Diz José Capela que Moçambique foi “charneira geográfica” no trânsito para o Brasil das boas novas da Revolução Francesa.<sup>89</sup> Assim devem ter se dado as ligações comerciais regulares estabelecidas entre Moçambique e as ilhas francesas do Índico desde, praticamente, a segunda década de se-

tecentos, daí resultando relações de interesse e amizade entre as autoridades respectivas.

Ora, quando já se havia estabelecido o tráfico regular com o Brasil, o governo de Lisboa começou a manifestar preocupações relativamente ao contágio ideológico dos franceses das ilhas do Índico. Os governantes de Lisboa indagavam junto do governador de Moçambique se tinha havido comunicação com as ilhas francesas e se havia, em Moçambique, alguém que seguisse as "perniciosas doutrinas". Ao governador de Moçambique recomendava-se especial atenção ao governo dessas ilhas.<sup>90</sup> Ainda segundo Capela, "a primeira loja da maçonaria brasileira ter-se-á filiado no Oriente da Ilha de França".<sup>91</sup> Todos esses dados podem evidenciar uma relação entre seitas maçônicas, liberais e associações de negreiros e a sua "articulação (...) no eixo Brasil-Moçambique-Ilha de França".<sup>92</sup> É, pois, presumível que as idéias revolucionárias tenham sido levadas nos mesmos barcos que transportavam escravos.

Assim, pode-se afirmar que os novos ventos liberais já se faziam sentir em Moçambique muito antes de 1820. Por um lado, as relações estreitas que havia várias décadas eram mantidas entre Moçambique e os territórios franceses do Índico facilitaram a circulação de idéias, com moçambicanos indo estudar na Ilha de França, de onde regressavam "com costumes bastante afrancesados".<sup>93</sup> Por outro lado, a essas idéias de liberdade não seriam certamente alheios os brasileiros que em Moçambique se encontravam cumprindo penas de degredo. Na Ilha de Moçambique, em 1820, detectaram-se manifestações de *moradores* conhecidos pela sua "libertinagem, falta de religião e depravados costumes", que teriam o apoio de altas autoridades locais.<sup>94</sup>

Contudo, foi com a revolução liberal (1821) e com a independência do Brasil (1822) que surgiram as primeiras manifestações suscetíveis de questionar a soberania portuguesa em Moçambique. Os *moradores* da Ilha de Moçambique, "aproveitando a oportunidade

da nova ordem de coisas que se acabava de inaugurar em Portugal com a convocação das Cortes Constituintes", depuseram e prenderam o capitão-general João da Costa Brito Sanches, em 25 de junho de 1821.<sup>95</sup> O capitão-general (1819-1821) era tido por "impudente e desonesto" e mantinha estreitas relações com as aristocracias afro-islâmicas locais (nomeadamente a de Sancul), profundamente envolvidas no tráfico de escravos. Essa aliança não era surpreendente, dado que os interesses econômicos coincidiam, e foi devido a ela que Brito Sanches viu-se implicado "como símbolo corrupto da velha ordem", tendo sido numerosas as queixas e denúncias contra a sua administração.<sup>96</sup> Nesse mesmo ano, surgiu um movimento em Rios de Sena que anunciou a separação do governo de Moçambique, pretendendo a união com o Brasil.<sup>97</sup>

Tinha, entretanto, sido nomeado governador e capitão-general de Moçambique o tenente-general João Manuel da Silva, por decreto de 26 de março de 1821. Tendo partido do Rio de Janeiro, chegou a Moçambique em 28 de agosto desse ano, onde o governo provisório que substituiu Brito Sanches lhe proibiu o desembarque, não lhe reconhecendo autoridade. Depois de alguma polémica, o novo governador, com o apoio do exército, apoderou-se da fortaleza e fez eleger um novo governo provisório, de que era presidente, em setembro de 1821.<sup>98</sup> Essas convulsões políticas em Moçambique se prolongaram pelos anos de 1822 e 1823, enquanto uma forte corrente liberal propugnava por eleições de deputados à corte e por um regime mais autônomo. Nessa altura, Moçambique, devido à raridade da sua população branca ou *civilizada*, não elegia deputados.<sup>99</sup>

Em 1821-1822, o Rio de Janeiro se tornara o centro político dos problemas da representação popular de Angola, Moçambique, Cabo Verde e da Índia. Em toda essa trama política viam as autoridades portuguesas ainda a influência dos inconfidentes brasileiros — um dos inconfidentes, José Resende Costa, chegou

mesmo a ser eleito deputado por Cabo Verde.<sup>100</sup> Tudo isso era interpretado como uma ameaça à integridade das possessões portuguesas, já tão influenciadas pelas idéias liberais e pela política do Rio de Janeiro. Por essa série de acontecimentos se pode avaliar o conjunto de relações existentes e, de certo modo, a influência que o Brasil exercia sobre as possessões portuguesas da África, a que se pode acrescentar a ação que nelas exerciam os traficantes de escravos.

Na verdade, havia uma relação direta entre esses acontecimentos e o tráfico de escravos. As ameaças à redução ou extinção do tráfico de Moçambique para o Brasil tiveram como resultado o aparecimento e desenvolvimento de grupos e movimentos que pretendiam manter a ligação entre os dois territórios e, por essa via, o comércio de escravos. Foi o que aconteceu com o já referido movimento que, em Rios de Sena, pretendeu, em 1821, unir Moçambique ao Brasil. Em Sena, onde parecia ser considerável a influência de brasileiros, o governador José Francisco Alves Barbosa era tido como "parcial do Brasil". Tanto assim era que, entre 1823 e 1825, surgiu de novo a idéia de união política com o Brasil e se deram até "passos mui positivos" para que essa união se fizesse. Segundo o governador geral Sebastião Xavier Botelho, esse movimento, que se teria estendido à Ilha de Moçambique, era fomentado por brasileiros estabelecidos em Moçambique, sendo "uns aventureiros, outros degredados, mas então influentes por empregos que exerciam", e que trabalhavam para a união.<sup>101</sup>

Assim, não é de espantar o receio patenteado por Lisboa de uma possível adesão de Moçambique à causa da independência do Brasil, à semelhança do que acontecia com Angola. Esse receio aparece confirmado no Tratado de Paz e Aliança, assinado entre o Brasil e Portugal, que reconheceu a independência do novo Estado. No seu artigo III, deixou claro que o imperador do Brasil se comprometia a "não aceitar as proposições de quaisquer colônias portuguesas para se reunirem ao Brasil".<sup>102</sup>

Essa união não agradaria, evidentemente, nem a Portugal nem à Inglaterra. Na sua campanha contra o tráfico de escravos, a ambição britânica era conseguir, por um lado, o controle da mão-de-obra das regiões africanas e, por outro, do mercado brasileiro para as suas manufaturas e matérias-primas. O tratado surgiu, pois, como um primeiro passo de um conjunto de medidas que se seguiram para tentar impedir o estreitamento de laços entre o Brasil e os territórios africanos sob administração portuguesa e, eventualmente, a sua união.

As autoridades portuguesas de Moçambique tentaram por vários meios pôr fim aos grupos e indivíduos que favoreciam a união com o Brasil. Em 1825, o governador Sebastião Xavier Botelho deu como extinto o que ele designava por "facção brasileira" em Moçambique. O seu sucessor, porém, Paulo Miguel de Brito, continuava a ver-se confrontado com "os degredados por causas políticas", contra quem moveu "odiosas perseguições". Assim, em 1830, verificaram-se em Rios de Sena novas manifestações influenciadas pelos ecos revolucionários chegados da França. Nesse ano, começou a circular, em Quelimane, o jornal *Brasil Imparcial*, enviado do Rio de Janeiro. O governador geral alertou as restantes autoridades para a difusão de idéias revolucionárias e "notícias estrangeiras" que intentavam a alteração da ordem pública e o estabelecimento da anarquia, pelo navio São Gualter, proveniente do Rio de Janeiro.<sup>103</sup>

Desde 1828, um governo absolutista instalado em Lisboa e em Moçambique procurava por todos os meios impedir o tráfico de escravos para o Brasil. Apesar disso, o tráfico prosseguia, ao que parece, sem grandes dificuldades. Desde finais da década de 1820, negreiros conhecidos deixavam Moçambique com as suas fortunas em direção ao Brasil.<sup>104</sup> Segundo José Honório Rodrigues, o Rio de Janeiro era a sede dos liberais e maçônicos que aspiravam pelas liberdades públicas, contando-se entre eles negreiros notórios. Esses grupos teriam estreita ligação com os movimentos

"rebelde" na África, onde preponderavam também negreiros proeminentes.<sup>105</sup>

Em informação dada para Lisboa pelo governador geral de Moçambique, encontramos indícios dessa ligação entre liberais e negreiros. Em Moçambique, negreiros como o ex-governador de Quelimane João Bonifácio Alves da Silva e outros apoiaram materialmente a *Regência* estabelecida na Ilha Terceira, nos Açores.<sup>106</sup> O governador geral demitira, de seus postos, portugueses do Brasil que apoiavam os liberais e acusava de "má conduta" portugueses no Rio de Janeiro, entre os quais o próprio cônsul de Portugal João Batista Moreira. Este teria proposto "especulações criminosas", procurando saber junto do governador geral de Moçambique se os navios portugueses podiam fazer nos portos de Moçambique o comércio lícito de escravos, sabendo-se que a proibição no Brasil incidia apenas sobre barcos brasileiros. Era opinião do cônsul Moreira que, apesar de interrompidas as relações diplomáticas entre o Brasil e Portugal, as relações comerciais deviam ser mantidas, pelo que pretendia não fossem os barcos brasileiros julgados por contrabando.<sup>107</sup>

Assim, tudo parece indicar existirem afinidades entre seitas secretas e associações de negreiros, que se organizaram para a manutenção e defesa do comércio de escravos entre a África e o Brasil. No Brasil e em Moçambique, negreiros notórios apoiavam e financiavam a revolução liberal, enquanto políticos, de um e outro lado, encorajavam o tráfico e garantiam apoios. O governo brasileiro, identificado com os interesses agrários, que exigiam mão-de-obra escrava em abundância, sentia-se incapaz de impedir o tráfico. De fato, a escravatura era ainda, na década de 1830 (e será até os anos setenta do século XIX), condição essencial do desenvolvimento material da burguesia, isto é, dos liberais, em Portugal e no Brasil. Daí a aliança entre liberais e negreiros, cujos interesses eram, então, convergentes.

Em 1836, após a ascensão da monarquia liberal em Portugal (1834), foi publicado o decreto, da autoria de Sá da Bandeira, que proibia todas as importações e exportações de escravos a sul do equador, questionando assim esse comércio nos territórios africanos sob administração portuguesa, nomeadamente Moçambique e Angola.<sup>108</sup> O decreto abolicionista de 10 de dezembro de 1836, porém, "não afetou nem o volume nem a organização do tráfico" em Moçambique.<sup>109</sup> Em 1837, o tráfico de escravos, continuava a ser "o grande negócio dos portos de Moçambique", tanto quanto ainda era importante o comércio do marfim em portos como Inhambane e Lourenço Marques.<sup>110</sup>

Em 1837, foi nomeado para governador geral de Moçambique o marquês de Aracaty, com a missão de aplicar o decreto abolicionista de Sá da Bandeira. Aracaty foi recebido na Ilha de Moçambique por um ambiente de hostilidade e de pressão que muito pesou na decisão que em seguida tomou de suspender a execução do decreto. Em correspondência para o ministro em Lisboa, o governador reconheceu como justificadas as razões apresentadas pelos *moradores* e demais personalidades da Ilha de Moçambique, que alegavam ter investido todos os seus meios no comércio do sertão e não encontrariam outra maneira de os recuperar; ademais, sendo os povos "brutos", para nada mais serviam senão para escravos. Ele próprio reconhecia que, sem a exportação de escravos, Moçambique ficava sem receitas. Assim, não via alternativa senão suspender a aplicação do decreto, para não acabar com "o único comércio de exportação".<sup>111</sup> Essa justificação ideológica de um alto governante português em Moçambique não era inédita e apenas pretendia encobrir a incapacidade dos governos, sem recursos materiais e meios militares, de pôr fim ao tenebroso comércio de escravos.

Também em Quelimane, paraíso por excelência dos traficantes de escravos, o decreto de 1836 tinha provocado grande efervescência

entre seus habitantes, muitos deles diretamente envolvidos no comércio de escravos. Foi nomeado governador de Quelimane o tenente-coronel Tomás José Peres, que, tal como Aracaty, fora incumbido de aplicar o decreto de abolição nessa capitania. Chegado em 1838, o novo governador só mandou executar o disposto no decreto em junho de 1839, provocando imediata demonstração de descontentamento por parte da população. Pressionado, de um lado, pelos traficantes e agentes do comércio de escravos em Quelimane e, de outro, pelo governo provisório instalado na Ilha de Moçambique após a morte de Aracaty (onde tinham assento negreiros notórios), Tomás Peres se deixou atrair pelo negócio, não deixando também de utilizar o surrado argumento da proteção a tão importante fonte de receitas e aos capitais aplicados.<sup>112</sup>

Como se pode verificar, os negreiros estavam organizados e se dispunham a enfrentar todas as ameaças ao tráfico. Justamente nessa altura foi detectada a formação de uma *sociedade* no Rio de Janeiro que rapidamente se estendeu a Moçambique e Angola. Entre os negreiros falava-se abertamente na união das possessões portuguesas da África ao Brasil. Uma informação oficial do Rio de Janeiro dava conta do poder dos partidários do tráfico, que tudo fariam para impedir sua supressão.<sup>113</sup>

A partir de 1839, um novo elemento veio tornar mais difícil o contrabando e, por isso mesmo, estimulou a procura, fez aumentar os preços e racionalizou a sua organização: foi a exigência da Inglaterra de abolição da escravatura e do tráfico nos territórios portugueses da África.

O governo inglês exigiu de Portugal o fim do contrabando sob a proteção da bandeira portuguesa e a adoção de medidas enérgicas para fazer cumprir o decreto de 1836. A Inglaterra, que tinha então uma posição dominante na vida política e econômica portuguesa, impôs a Portugal um tratado semelhante ao que obtivera do Brasil, permitindo o direito de visita e de captura. O *Bill* Palmerston, como

ficou conhecido o acordo luso-britânico de agosto de 1839, dava liberdade à armada real inglesa de interceptar, apresar e julgar em tribunal do almirantado britânico todos os barcos navegando sob bandeira portuguesa suspeitos de traficarem escravos.<sup>114</sup> Tal como em relação ao Brasil, a medida era insolente e ofensiva, possibilitando aos navios ingleses a entrada nos portos de Angola e Moçambique. Mas, de fato, a maioria dos navios que percorriam as rotas do tráfico para o Brasil e ilhas do Índico provinham de portos coloniais portugueses e navegavam com pavilhão português. Portugal, que não assinara qualquer tratado até 1839, apesar do decreto abolicionista de 1836, nunca se dispusera verdadeiramente a pôr fim ao comércio de escravos, como, aliás, já aqui sublinhamos.

Em 1840 tinha-se atingido o clímax do tráfico entre Moçambique e as Américas, com barcos do Brasil, e também de Cuba, dirigindo-se principalmente para o porto de Quelimane.<sup>115</sup> Nesse ano chegou a Moçambique o novo governador geral, Joaquim Pereira Marinho, porventura o primeiro decidido a acabar definitivamente com o comércio de escravos e que já tinha dado mostras de grande perseguidor do tráfico e dos traficantes como governador de Cabo Verde. Ao desembarcar na Ilha de Moçambique, foi recebido em autêntico *terreno minado* pelos influentes locais, com os negreiros e seus agentes no governo tentando demovê-lo de aplicar o decreto de 1836. Joaquim Pereira Marinho, porém, não cedeu, mandando apresar navios suspeitos de tráfico e denunciando publicamente o conluio de sociedades e seitas secretas na manutenção do comércio de escravos.

Sobre isso, já em setembro de 1839, as autoridades consulares portuguesas no Rio de Janeiro tinham informado o seu governo da existência de uma "sociedade de negreiros portugueses e brasileiros" que, aliada a negreiros de Angola e Moçambique, preparava a separação dessas duas colônias de Portugal e sua união ao Brasil, ou até mesmo a inde-



pendência “debaixo da proteção do Brasil”.<sup>116</sup> Segundo o ex-cônsul de Portugal no Rio de Janeiro, falava-se abertamente na união de Angola e Moçambique ao Brasil, cujas vantagens eram enfatizadas devido “às relações comerciais, quase exclusivas, daqueles estados para o Brasil, com a maior proximidade, com a maior semelhança ou antes identidade de costumes e outras conveniências semelhantes”. Argumentando sobre a viabilidade de tal projeto, lembrava que, sendo interessados no tráfico “quase todo o Brasil e quase toda a África portuguesa”, os seus partidários o tentariam “mais na suposição de que esse sucesso neutralizaria as medidas do governo de Sua Majestade Fidelíssima contra o tráfico do que tendo em vista as mencionadas aparentes vantagens da união com o Brasil”. Por isso, acrescentava:

*V. Exa. pode estar certo de que a potência dos partidistas do tráfico há-de tentar os últimos extremos para o perpetuar, e se não existe neste momento plano organizado para o movimento de que se trata, é mais do que provável de que virá a havê-lo, principalmente no momento em que se decretarem as últimas medidas para a extinção daquele comércio: as idéias desta tentativa são já muito e muito propaladas.*<sup>117</sup>

De todos esses movimentos parecia estar bem informado o governador Pereira Marinho, que em correspondência para Lisboa dizia ter perfeito conhecimento da existência, no Rio de Janeiro, de tal sociedade “organizada maçonicamente”, estando envolvidas várias lojas maçônicas que, não sendo “todas conformes nem em ritos, nem em oriente”, estavam unidas para esse fim. Essa sociedade teria ramificações em Lisboa através de uma loja onde era venerável um ex-escrivão da junta governativa provisória em Moçambique e Angola, autor de muitas “ladroeiros e perversidades”, cuja finalidade era “obter a independência das colônias africanas”. Por outro lado, em Moçambique, uma outra loja trabalhava com o

mesmo fim, com alguns sócios enviando dinheiro para Lisboa, à ordem de um tal João Gomes da Costa, a fim de “conseguirem certas cousas que lhe facilitam os seus trabalhos”.<sup>118</sup>

Segundo o governador Marinho, em Moçambique estavam envolvidos nessa sociedade quase todos “os canarins das diferentes ordens” (os originários de Goa, portanto), muitos brancos portugueses “filhos do país” (nascidos em Moçambique), vários membros da junta governativa provisória que o antecederam (à exceção de dois), os diretores duma tal Companhia d'Agricultura, Indústria e Comércio (sem existência legal, ao que parece) e até um deputado da corte chamado Teodorico José d'Abranches. Nessa espécie de “conjuração” estavam também metidos alguns “europeus vindos da Europa”, que viam em tal atividade (o tráfico) o único meio de enriquecerem rapidamente e depois se retirarem com as suas fortunas, contando para isso com a certeza da impunidade.<sup>119</sup> Idêntica era a opinião do ex-secretário de Estado do governo de Pereira Marinho, denunciando claramente as ligações a uma outra sociedade secreta de Lisboa. Para Antônio Pinto de Magalhães, a sociedade secreta de Moçambique, que agregava “africanos-canarins” e “alguns mestiços e alguns europeus degenerados”, detinha grande força, “a qual lhe resulta de relações íntimas com outras sociedades secretas de Havana, Rio de Janeiro e Pernambuco” e, pelo que vimos, com as de Angola e Lisboa. A sociedade, tendo-se organizado em 1835, senão mesmo antes, ignorou ordens governamentais, comprometeu autoridades e teria estado na origem da morte do marquês de Aracaty, o governador geral que fora nomeado para aplicar, em Moçambique, o decreto abolicionista de 1836.<sup>120</sup>

Toda a ação de Pereira Marinho no sentido de pôr em prática as medidas de abolição do tráfico determinadas pelo decreto de 1836 encontrou uma viva oposição por parte dessa sociedade secreta. Na sua guerra sem quartel contra os contrabandistas de escravos e seus protetores, Marinho não hesitou em denunciar

a solidariedade ideológica entre negreiros e seitas secretas, mas era de tal forma poderosa a organização dos negreiros que conseguiram levar ao afastamento de Pereira Marinho ao fim de menos de dois anos de governo.

De fato, a campanha desenvolvida contra o governador geral em Moçambique se estendeu até Lisboa, onde o senador por Moçambique Domingos Correa Arouca e o deputado Teodorico José d'Abranches, em representação à rainha acusando Pereira Marinho de violências, má administração e despotismo, conseguiram, com êxito, a sua deposição.<sup>121</sup> Assinala-se que Correa Arouca, negreiro notório (tal como Abranches), era maçom<sup>122</sup>. Para o governador Marinho, parecia não haver dúvidas quanto a essas ligações e envolvimento ideológicos no tráfico de escravos, quando acusava os negreiros das sociedades secretas de estarem se beneficiando de uma certa solidariedade ideológica (envolvendo membros da Maçonaria) que tinha pontos de apoio não só em Moçambique, como no Brasil e, sobretudo, em Lisboa. Era essa proteção de que os contrabandistas gozavam em Lisboa que tornava difícil a repressão ao tráfico em Moçambique.<sup>123</sup>

Assim, ao iniciar-se a década de 1840, o tráfico para o Brasil (e também para as ilhas do Índico e os mercados orientais) continuava na mais completa liberdade em todos os pontos de Moçambique. A intensidade do tráfico era registrada, sobretudo, na área de Quelimane, além de nas de Angoche e Lourenço Marques, embora os negreiros atuassem ao longo de toda a costa, desde Lourenço Marques, ao sul, até o Rio Pembe, ao norte.<sup>124</sup> Os navios chegavam à costa de Moçambique em grande número, ostentando muitos deles a bandeira norte-americana, um novo recurso que os traficantes encontraram para ludibriar a fiscalização das forças navais inglesas e portuguesas. Foi nessas condições que entrou em Quelimane o brigue Ganofil e em Lourenço Marques o brigue Independência, para carregar escravos.<sup>125</sup> Em 1840 tinha sido aprisionado por

uma patrulha naval inglesa, quando safa de Quelimane para o Rio de Janeiro, o navio português Amizade, de propriedade de um tal Joaquim Ferreira Maia, residente na capital brasileira.<sup>126</sup> O governador geral Pereira Marinho, que à sua chegada tinha detectado a presença de barcos negreiros espanhóis na Ilha de Moçambique, mandou aprisionar, em 1841, em Lourenço Marques, três navios brasileiros com bandeira e documentos portugueses.<sup>127</sup>

Por toda a parte, com o conhecimento e a complacência de autoridades locais, continuavam a sair navios carregados de escravos para o Brasil, apesar das constantes instruções e ameaças do governador geral. Assim, de dezembro de 1840 a abril de 1842, terão entrado e saído de Quelimane, entre outros, os navios Ânimo Grande, do Rio de Janeiro, com mais de 600 escravos a bordo, o brigue Tejo, também do Rio de Janeiro, e o brigue Andorinha, que levava 482 escravos. O Brigue Bela União foi encalhar próximo do Chinde e aprisionado com 362 escravos a bordo. Ainda em fevereiro de 1842, o navio Esperança, do Rio de Janeiro, aportou em Quelimane que daí saiu carregado de escravos.<sup>128</sup>

Em consequência dessa situação, a Inglaterra impôs a Portugal a assinatura, em 1842, de mais um tratado, ao abrigo do qual os dois países se comprometiam a, conjuntamente, suprimir definitivamente o comércio de escravos nos territórios sob jurisdição portuguesa. Esse tratado considerava o tráfico de escravos como ato de pirataria, ao mesmo tempo que regulava a captura dos navios que transportassem escravos e estabelecia a constituição de comissões especiais para o seu julgamento. Foi a partir do tratado de 1842 que o tráfico foi considerado oficialmente contrabando e, como tal, reconhecido por Portugal, Brasil e Inglaterra.<sup>129</sup>

Sob os auspícios do tratado de 1842, e de protocolos subsequentes, patrulhas navais inglesas e portuguesas passaram a vigiar sistematicamente a costa de Moçambique, aí encontrando ampla evidência de tráfico.<sup>130</sup>

O patrulhamento constante do canal de Moçambique e as condições internacionais desfavoráveis ao tráfico de escravos tiveram por consequência, durante algum tempo, um certo retraimento por parte dos traficantes. Em 1843, porém, estava novamente restabelecida a regularidade do tráfico clandestino para o Brasil. Os negreiros não desistiam, a repressão apurava-lhes a astúcia e parecia incentivar-lhes a imaginação. Aumentaram assim o vigor e o êxito do tráfico, apesar da apertada vigilância sobre as costas africanas e brasileira. Em Moçambique e Angola estava o comércio negreiro em expansão, pois este continuava a ser o grande negócio dos seus *moradores*.

No entanto, os traficantes, depois de 1842, foram obrigados a mudar os seus meios e formas de atuação. Na África Oriental, vamos encontrá-los, por volta de 1843, também estabelecidos em Madagascar, fixados em pontos de embarque e desembarque de escravos que mandavam carregar na costa moçambicana, onde se mantinham os seus agentes. Por outro lado, como a bandeira portuguesa começava a ser incômoda e já não oferecia tantas garantias, os negreiros passaram a recorrer à bandeira norte-americana, que viria a encobrir o tráfico entre 1840-1842 e 1850, justamente no período em que atingiu os números mais elevados. Assinale-se que esse fato chegou a ser reconhecido pelo próprio governo dos Estados Unidos da América.<sup>131</sup>

Durante toda a década de 1840, continuava em grande excitação o tráfico de Moçambique para o Brasil. A presença de navios e traficantes brasileiros ou residentes no Brasil é detectada em Quelimane, Inhambane, Lourenço Marques e Angoche. O próprio governador de Moçambique reconhecia haver "pertinaz reincidência dos traficantes" nos vários portos.<sup>132</sup> Assim, toda a ação das forças navais britânicas, apoiadas pelas portuguesas, toda a sua imposição, violação de portos e apresamento de navios, sobretudo a partir de 1842, não lograram suprimir o tráfico. Pelo contrário, conseguiram antes fazê-lo recrudescer,

pois quanto mais alto era o risco mais altos eram preços e lucros, exigindo maiores capitais. Efetivamente, ainda que até o momento não se tenha feito qualquer trabalho estatístico sistematizado, há, todavia, indicações de ter mais do que duplicado o preço do escravo africano.<sup>133</sup>

#### OS TRAFICANTES E AGENTES DO TRÁFICO

A história do tráfico não se resume às estatísticas, às medidas tomadas para suprimi-lo, ou às ambições britânicas de expandir a sua influência para a África e para o Brasil, removendo todos os obstáculos que pudessem se interpor no seu caminho, de que são exemplo as medidas impostas tanto ao Brasil como a Portugal. Há também a assinalar a ação dos traficantes e seus agentes, com as suas poderosas organizações, a sua força econômica, a sua penetração e fácil movimentação na costa e portos, as suas ligações com chefes africanos — muitos deles também inveterados traficantes —, políticos e membros das administrações portuguesa e brasileira.

Os traficantes, tanto no Brasil como na África, eram ricos e poderosos, beneficiavam-se de apoios de políticos e governantes locais e mostravam ter capacidade suficiente para ludibriar todas as vigilâncias e fiscalizações, sobretudo dos britânicos, e até de inventar recursos e utilizar meios *legais* (como a compra de navios dos Estados Unidos e o uso corrente de bandeira desse país), não hesitando em recorrer, o que era mais freqüente, às práticas ilegais.

O tráfico para o Brasil foi obra de que participaram brasileiros e portugueses; e foi em barcos que arvoravam as bandeiras portuguesa, brasileira, espanhola e norte-americana que ele se processou. Armadores e proprietários de navios negreiros conseguiram, muitas vezes por formas fraudulentas, grandes facilidades para a utilização da bandeira portuguesa e, mais tarde, da norte-americana.<sup>134</sup> Em Mo-

çambique e em Angola foi bem conhecida a ação de negreiros portugueses e brasileiros, bem como a complacência, senão mesmo a conivência, por parte dos agentes da administração portuguesa, alguns deles negreiros proeminentes. Grandes traficantes em Moçambique foram também alguns dos mais destacados chefes africanos, principalmente dos reinos e chefaturas situados a norte do Rio Zambeze.<sup>135</sup> No Brasil, conforme diz José Honório Rodrigues, o tráfico era encorajado pelos políticos, que prometiam apoio aos traficantes. Seriam poucos os que, devido aos interesses em jogo, não apoiavam o tráfico; o contrabando era cortejado por "todas as cores políticas", sendo o tráfico protegido descaradamente, entre 1844 e 1848, pela "cor política que então governava".<sup>136</sup>

Apesar de alguns progressos alcançados nos estudos sobre o tráfico de escravos, não se dispõe ainda de informações sistematizadas que permitam a elaboração de um elenco completo dos negreiros que estiveram envolvidos no tráfico de Moçambique (e de Angola) para o Brasil. É lícito, porém, concluir, até por referências que foram feitas, que certos agentes da administração portuguesa em Moçambique participaram ativamente nesse comércio. Na verdade, são abundantes as informações que dão como preponderantes no tráfico para o Brasil vários governadores de Quelimane, nomeadamente Joaquim Mendes de Vasconcelos e Cirne, João Bonifácio Alves da Silva, Antônio Mariano da Cunha e Custódio José Antônio Teixeira. Assinale-se também a participação direta ou indireta de governadores gerais (capitães-generais) como Sebastião Xavier Botelho, Paulo Miguel de Brito e Rodrigo Luciano de Abreu e Lima,<sup>137</sup> além, como também já aqui mencionamos, de membros destacados de órgãos de governo, comerciantes e funcionários.

Foram feitas grandes fortunas em Moçambique com o comércio de escravos.<sup>138</sup> Alguns desses governantes se retiraram para o Brasil

com as suas fortunas, como foi o caso do governador geral Paulo Miguel de Brito, que, ao que consta, chegou a ser figura de destaque na sociedade de Santa Catarina, e João Bonifácio Alves da Silva, que se transferiu para o Rio de Janeiro, para onde fez deslocar três embarcações carregadas de escravos.<sup>139</sup> Também Custódio José Antônio Teixeira, que foi governador de Quelimane e Rios de Sena, abandonou o seu posto em novembro de 1847, depois de facilitar a saída de um navio por ele mesmo fretado com um carregamento de escravos para ser vendido no Brasil.<sup>140</sup> Outros (funcionários ou senhores de prazos) teriam seguido o mesmo destino.

São muitos os dados e informações sobre os abusos praticados na Zambézia, onde se mandava para a escravidão os *colonos* dos prazos pelo simples arbítrio dos respectivos proprietários ou arrendatários. Recorde-se que em Quelimane se encontravam de há muito estabelecidos os agentes das casas comerciais brasileiras. Mas foi na área do sultanato de Angoche, onde a soberania e a autoridade portuguesa praticamente inexistiam, que, na década de 1840, mais deve ter-se feito sentir o comércio clandestino de escravos. Em toda a costa de Moçambique, a maior parte dos contingentes de escravos provinha das guerras entre chefaturas, de raptos organizados e de incursões efetuadas diretamente pelos negreiros, a partir do litoral. Segundo Capela e Medeiros, a perturbação causada pelo tráfico intenso e pela agressividade com que atuavam os negreiros na costa veio contribuir para que a captura de cativos para o comércio começasse a ser feita no interior dos próprios limites da comunidade tribal e da chefatura.<sup>141</sup> Em Angoche, através das estruturas do poder político local, dos sultões e xeques suaíli, *mujojo* (negociantes de escravos suaíli de Zanzibar e das Ilhas Comores) e de negreiros luso-brasileiros, os traficantes e armadores erigiram feitorias e barracões. Af se estabeleceram os agentes do tráfico, protegidos que estavam pelas autoridades locais, para o comércio ilegal.<sup>142</sup>

Em Angoche se encontrava estabelecido um grande contratador brasileiro, Manuel Maria Mergu, que se presume ter estado associado ao armador-trafficante Manuel Pinto da Fonseca, do Rio de Janeiro.<sup>143</sup> Desde há algum tempo, o sultão de Angoche teria sido aconselhado pelos comerciantes *mujojo* (singular: *ajojo*) a admitir os brasileiros no comércio de escravos. Dessa forma, conseguiam os comerciantes brasileiros os escravos, “a maior parte roubados aos habitantes pacíficos”, podendo assim “reduzirem as fazendas que passam por alto extraviados aos direitos”.<sup>144</sup>

O mais conhecido e um dos mais poderosos traficantes de escravos foi Manuel Pinto da Fonseca, que desenvolveu a sua ação entre 1837 e 1850, tornando-se o “mais notório trafficante de escravos do Brasil”.<sup>145</sup> Associado a seu irmão Joaquim Pinto da Fonseca, também grande negociante estabelecido no Brasil, esse inveterado negreiro estabeleceu uma rede de feitorias nas costas ocidental e oriental africanas. Era em Moçambique, porém, que Manuel Pinto da Fonseca desenvolvia o grosso da sua atividade como negreiro. Os seus navios, bem apetrechados, munidos de mantimentos e dinheiro, faziam o tráfico de Moçambique para o Brasil, através do Cabo, a preços bem mais baixos.<sup>146</sup>

Manuel Pinto da Fonseca é o exemplo típico da preponderância e arrogância que os negreiros alcançaram. Apoiados por altas personalidades políticas, detentores de grande poder econômico, alardeando superioridade, os traficantes, em seus *cartéis*, não hesitavam em desafiar as autoridades, seguros que estavam de influenciarem a própria vida política no Brasil, em Moçambique e em Angola. Na verdade, dispunham de grande força e gozavam do apoio de comerciantes, fazendeiros e políticos. Quando foi oficializada a repressão ao tráfico, em 1842, Manuel Pinto da Fonseca foi um dos principais articuladores da mudança de meios e formas que os negreiros foram obrigados a adotar, nomeadamente na utilização da bandeira norte-americana. Nessa manobra, Pinto

da Fonseca esteve associado a outro trafficante, Manuel Maria Bregaro (Mergu?), e teve a colaboração de um advogado brasileiro e de dois corretores norte-americanos.<sup>147</sup>

Em Angoche, Pinto da Fonseca era tido como um “homem de chapéu”, sendo aqui detentor de um verdadeiro empório de escravos, além de possuir feitoria em Quelimane.<sup>148</sup> Em 1847, com a finalidade de se opor a eventuais ataques da administração portuguesa – que procurava a todo o custo a submissão do sultanato – e de assegurar o apoio do sultão aos traficantes, Pinto da Fonseca adquiriu armas (cinco a seis mil espingardas) ao navio norte-americano Magoun, apreendido depois em Angoche. Essas armas foram posteriormente utilizadas pelas forças do sultão de Angoche contra os portugueses.<sup>149</sup>

Os irmãos Pinto da Fonseca viram-se obrigados a deixar o Brasil, após a decisão das autoridades brasileiras de abolirem o tráfico em 1850, sob a ação vigorosa do ministro da Justiça do Brasil, Eusébio de Queiroz Matoso da Câmara, de origem angolana.<sup>150</sup> Além do tráfico de escravos, os Pinto da Fonseca estavam ainda implicados em tráfico de moeda no Brasil.<sup>151</sup>

Proeminente no tráfico para o Brasil foi também Vicente Tomás dos Santos, com “feitoria aberta de negros” em Inhambane. Antes de 1820 fora capitão do brigue Delfim, que até 1825 foi utilizado quase exclusivamente no comércio de escravos.<sup>152</sup> Fundou, em 1825, a Companhia do Comércio de Lourenço Marques, que tinha o monopólio do comércio do marfim no sul de Moçambique e outras regalias, além de estar envolvida no comércio de escravos. Apesar de suspensas as atividades da companhia em 1835 ou 1838, Vicente Tomás dos Santos continuou na senda do tráfico para o Brasil, no qual participou até 1850-1852, como se pode depreender dos contatos que mantinha com um tal Francisco João de Barros, de Pernambuco, que se devia reger por uma “carta de ordens” datada de 4 de maio de 1849,<sup>153</sup> e com o negociante do

Rio de Janeiro Francisco Januário Martins, cuja presença foi detectada em Inhambane, em 1845.<sup>154</sup> Vicente Tomás dos Santos, que tinha uma filha, casada, no Rio de Janeiro, dirigiu, a partir de Lourenço Marques e Inhambane, o comércio de escravos com o Brasil.<sup>155</sup>

Esse comércio no sul de Moçambique não atingiu nunca as proporções e a intensidade que alcançou a norte do Rio Zambeze. Ressalve-se, porém, que a região foi afetada por guerras a partir da segunda década do século XIX que, na sequência do *mfecane*, culminaram com o estabelecimento do reino *Nguni*, de Sochangane (ou Manicusse, o célebre avô de Negungunhane), marcando o início de importantes mudanças políticas em todo o sul de Moçambique. Uma parte significativa dos cativos dessas guerras foi vendida aos traficantes portugueses de Lourenço Marques e Inhambane, entre os quais Vicente Tomás dos Santos, que os revendiam aos negreiros franceses das ilhas do Índico e brasileiros.<sup>156</sup> Uma expedição norte-americana de passagem pelo Rio de Janeiro, entre 1838 e 1842, encontrou ali comunidades de escravos que falavam línguas do sul de Moçambique.<sup>157</sup> Outras evidências são dadas por Mary Karasch, que detectou no Rio de Janeiro a existência de confrarias de escravos de Inhambane e de Quelimane.<sup>158</sup>

Pode-se dizer que, ao terminar a década de 1840, o tráfico de Moçambique para o Brasil estava em declínio acentuado. Contudo, verificou-se ligeiro recrudescimento entre 1848 e 1850, devido talvez ao fato de a esquadra inglesa ter-se concentrado na Ilha Maurícia. Os barcos negreiros que ainda se encontravam na costa moçambicana aproveitaram o ensejo para rumarem ao Brasil carregados de escravos. Em 1849, foi aprisionado e incendiado no Licungo, pelos ingleses, o brigue brasileiro *Convenção*, com um carregamento de escravos consignado à ordem de Isidoro Correia Pereira, um conhecido senhor de *prazos* da *Zambézia*.<sup>159</sup>

O tráfico sofreu rude golpe quando o Brasil decidiu firmemente pela sua abolição, em

1850. No ano seguinte, encontrava-se oficialmente fechado ao tráfico o mercado brasileiro.<sup>160</sup> Na década de 1850, a frequência de embarcações ligadas ao tráfico que vinham do Brasil para Moçambique passa a ser fortuita, enquanto, pelo contrário, são em grande número os navios provenientes de Cuba. Novos golpes foram vibrados no tráfico transatlântico com o fim dos mercados escravagistas de Cuba, em 1866, e dos estados sulistas norte-americanos, em 1867.<sup>161</sup> Ou seja, o que a Inglaterra não tinha conseguido com as suas medidas de intervenção direta e com as suas ameaças para a abolição do comércio escravocrata, que nas décadas de 1830 e 1840 alcançara cifras jamais atingidas, conseguiram-no os países mais diretamente envolvidos, como o Brasil. Eusébio de Queiroz viria confirmá-lo, em 1850, quando reafirmou que só quando o Brasil se decidiu a pôr fim ao tráfico foi que ele acabou.<sup>162</sup> Esses fatos vêm de novo mostrar como eram poderosos os interesses econômicos escravagistas, com os quais se identificaram, durante bastante tempo, políticos e governos brasileiros. Daí a procura de mais mão-de-obra escrava e a ineficácia das medidas oficiais para acabar com o comércio escravocrata.

As medidas então tomadas contra o tráfico e os traficantes fizeram cair as exportações para o Brasil, atingindo-se as cifras mais baixas a partir de 1852. Mas nem por isso cessou de imediato o tráfico, nem os excessos que geralmente produzia. Em 1851, ainda se mantinham em Moçambique, sobretudo em Quelimane, os agentes das casas comerciais brasileiras.<sup>163</sup> Em julho do ano seguinte foi aprisionado na costa moçambicana o brigue *Camargo Francisco*, procedente do Rio de Janeiro, com documentos e bandeira norte-americana, suspeito de tráfico. Protegido que estava pela bandeira dos Estados Unidos, permitiu-se que seguisse para Madagascar, sendo mais tarde detectada a sua presença entre Quelimane e Inhambane "com projetos criminosos".<sup>164</sup> Por outro lado, no Brasil ainda havia desembarque

de escravos, apesar de informações em contrário produzidas oficialmente no ano anterior.<sup>165</sup> Várias informações dão conta de se fazer tráfico para as Américas, em 1857: de julho a setembro tinham saído de portos de Moçambique 14 navios carregados de escravos, cujo destino não era mencionado. No mesmo ano, foram embarcados no Ibo, em navio com bandeira brasileira, 1.200 negros.<sup>166</sup> Da Ilha de Moçambique teriam saído, em 1856-1857, sete navios carregados de escravos para Havana. Em 1859, ainda foram feitos embarques de escravos no Ibo com destino a Cuba.<sup>167</sup> Não é provável que esses tenham sido os últimos transportes de escravos para as Américas: há mesmo evidências de esse tráfico ter ainda alguma importância no último quartel do século XIX.<sup>168</sup> Mas deve ter sido nos últimos anos da década de 1850 que foram transportados os últimos escravos de Moçambique para o Brasil.

#### DEPOIS DE 1860...

Após a primeira metade do século XIX, dado como extinto o tráfico, surge todo um hiato por preencher nas relações entre o Brasil e Moçambique que se prolonga por vários decênios. Contudo, são perceptíveis até o presente elementos que atestam a permanência de ligações e influências brasileiras em Moçambique. Ainda no século XIX foi reaberta a representação consular brasileira na Ilha de Moçambique e criado um vice-consulado em Quelimane.<sup>169</sup> Ecos da proclamação da República no Brasil chegaram a Moçambique, onde o jornal *Clamor Africano*, de Quelimane, publicou o hino da república brasileira.<sup>170</sup> Esse periódico foi fundado por Alfredo de Aguiar, de origem angolana, justamente considerado o pioneiro do jornalismo de contestação do sistema colonial em Moçambique.

No entanto, foi já em pleno século XX que, de certa forma, se reataram relações entre

Moçambique e o Brasil. Até praticamente a década de 1860, essas relações mantinham o Brasil associado à política colonial portuguesa, o que lhe valeria fortes críticas por parte de políticos e intelectuais africanos, sobretudo no que diz respeito à política brasileira face à situação então existente nas colônias portuguesas. Todavia, não deixou de se fazer sentir uma certa influência brasileira em áreas como, por exemplo, a literatura e as relações políticas. Por um lado, estabeleceram-se entre intelectuais e políticos de ambos os lados laços de solidariedade política durante a luta anticolonial e de libertação nacional de Moçambique; por outro lado, podemos observar com justeza que o modernismo brasileiro e o realismo nordestino foram grandes referenciais literários para poetas e jornalistas moçambicanos, sobretudo nos anos quarenta e cinquenta. São disso exemplo alguns poetas como Noémia de Sousa e Duarte Galvão, cuja vibração poética, na opinião autorizada de Manuel Ferreira, "vai remetendo direta ou indiretamente para o tecido sócio-cultural e artístico do Brasil".<sup>171</sup> São por demais evidentes, nesse período, vários elementos, como referências, alusões, citações de obras de autores brasileiros como Graciliano, Jorge Amado, Guimarães Rosa, Vinícius de Moraes e outros na literatura moçambicana. A literatura brasileira estava presente nos principais movimentos literários e culturais desses anos, nomeadamente revistas como *Msahe* e suplementos literários. A literatura moçambicana desse período afirma a sua africanidade próxima da negritude, em especial com Noémia de Sousa e Craveirinha. A esse processo não foi estranha a influência da literatura brasileira, tal como não o foi a influência da literatura e da ideologia do neo-realismo português, sobretudo no compromisso que a literatura moçambicana em língua portuguesa assumiu na denúncia da situação colonial. Pode-se afirmar seguramente que essa literatura foi o resultado da convergência de interesses culturais e políticos de intelectuais moçambicanos, brasileiros e portugueses.<sup>172</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma perspectiva de relações futuras convida-nos a tecer algumas considerações. Em primeiro lugar, impõe-se uma constatação: a de que Moçambique foi um dos suportes étnicos da construção do Brasil. Assim, estudar as relações entre Moçambique e o Brasil vem recolocar a premência e a importância dos estudos e investigações sobre o tráfico e os aspectos com ele relacionados. O tráfico é, na verdade, um problema histórico que tem de ser analisado com rigor e cautela. Mas tem que ser tratado, pese embora o aspecto odioso da questão. Estamos convictos de que a etnologia e a lingüística, apoiadas pela reanálise dos velhos textos e documentos sobre o tráfico, ajudarão a revelar melhor a amplitude desse mesmo tráfico e do destino dos escravos feitos mercadoria. Por outro lado, estudar o tráfico para o Brasil deve ser também dar voz àqueles que dele foram objeto, em suma, da sua revolta, e falar da cultura popular brasileira nascida da escravatura.

A esse propósito, queremos lembrar que não foi feito, até esta data, nenhum estudo de índole histórica e lingüística sobre os *moçambiques* no Brasil ou sobre as sobrevivências e influências "moçambicanas" na cultura do Brasil, onde, no dizer de José Matoso, "convivem lado a lado técnicas sofisticadas e a umbanda (...), a superstição e o positivismo", tal como em Moçambique e na África atual.<sup>173</sup>

A África e o Brasil têm muito em comum. No caso concreto de Moçambique e do Brasil, ambos os países podem dar muito um ao outro.

Por isso, em nossa opinião, não é a antiga ocupação portuguesa que justifica as relações que ambos os países devem manter. É, sobretudo, o próprio processo histórico – não considerado como uma fatalidade histórica que condena os povos e países a se entenderem, mas de aceitação e reconhecimento mútuos, de contribuições e doações culturais – que justifica a cooperação e o estreitamento das relações entre o Brasil e Moçambique. Na verdade, falando-se em ambos os países a língua portuguesa, compartilhando ambos essa língua e o acesso à cultura moderna, esses fatores fazem gerar laços especiais entre Moçambique e o Brasil. Fatores culturais, que são históricos, aproximam mais e facilitam relações. Além disso, foi importante a contribuição de Moçambique na formação da identidade nacional do Brasil sob o ponto de vista humano e cultural; parte significativa das raízes culturais que identificam o Brasil como nação está indissolúvelmente ligada a Moçambique desde a época do tráfico de escravos.

Na verdade, se fatores como as ligações históricas e a existência de uma língua comum são condições importantes na manutenção das atuais relações existentes entre Moçambique e o Brasil, eles são-no também na criação de relações convergentes. Por isso, para que essas relações se solidifiquem, necessário se torna que sejam reforçadas na área econômica por relações de tipo comercial, financeiro, tecnológico e de cooperação institucional, sendo esses elementos privilegiados para o desenvolvimento de convergências e de consolidação de relações entre Estados.

## NOTAS

1. PEREIRA, João Batista Borges. *Estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro no Brasil. Aspectos históricos e tendências atuais*. São Paulo, USP-FFLCH, 1981; COUCEIRO, Solange Martins. *Bibliografia sobre o negro brasileiro*. 2ª ed. São Paulo, Centro de Estudos Africanos, USP, 1974, 67 p.; CENTRO LATINO-AMERICANO DE PESQUISAS EM CIÊNCIAS SOCIAIS. *Influências africanas en la América Latina*. Guana-  
bara, 1963, 87 p.; UNESCO. *Introducción a la cultura africana en América Latina*. Paris, 1971, 180 p.

2. Essa é também a opinião do historiador zairense Kacky Khang-Zulbaí Kandl expressa no seu estudo sobre as sobrevivências bantas no Brasil, *Recherches sur les survivances bantoues au Brésil*. A respeito da questão da cria-



- ção e consolidação de estereótipos desse gênero, ver os trabalhos de BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983, e de MAURO, Frédéric. *Le rôle des indiens et des noirs dans la conscience européenne des blancs: le cas du Brésil au XIX<sup>ème</sup> siècle*. *Cahiers des Amériques Latines*, (9-10):195-211, 1974.
3. MOURÃO, Fernando A. Albuquerque. *La contribution de l'Afrique bantoue à la formation de la société brésilienne: une tentative de redéfinition méthodologique*. São Paulo, Centro de Estudos Africanos, USP, 1974, 26 p.
  4. KANDL, Kacky Khang-Zulbal. *Recherches sur les survivances bantoues au Brésil*. Tese de Doutorado em elaboração, Universidade de Lubumbashi, Zaire.
  5. KARASCH, Mary C. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press (em elaboração).
  6. CAPELA, José. *O tráfico de escravatura nas relações Moçambique-Brasil (mimeo)*. Maputo, 1988, 33 p., apresentado na Conferência Comemorativa do Centenário da Abolição da Escravidão no Brasil, Rio de Janeiro, 1988.
  7. MOURÃO, Fernando A. Albuquerque, *La contribution... op. cit.*; ver também, nessa perspectiva, RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1964, 2 volumes.
  8. BELTRÁN, Luis, *O africanismo brasileiro*. Pool Editora S.A., 1987, p. 21.
  9. LOPES, Edmundo Correia. *A escravatura. Subsídios para a sua história*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1944, p. 165. O autor anota, contudo, que seriam muito poucos os que ficavam, por serem os escravos do Índico menos apreciados no Brasil no século XVI.
  10. A separação administrativa de Moçambique do governo do Estado da Índia foi feita por decreto real de 19 de abril de 1752. Acerca desse assunto, o estudo mais pormenorizado é o de LOBATO, Alexandre. *Evolução administrativa e económica de Moçambique, 1752-1763*. Lisboa, 1962.
  11. CARNEIRO, Edison, *Os cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro, separata do Ministério da Educação e Cultura, Biblioteca Nacional, 1959, p. 5. Opiniões similares são expressas por RAMOS, Artur. O negro no Brasil. *Estudos de história americana*, p. 161-2; e RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*.
  12. *Ibidem*.
  13. *Ibidem*.
  14. LOPES, Edmundo Correia, *A escravatura... op. cit.*, p. 166.
  15. CAPELA, José. *Escravatura. A empresa de saque. O abolicionismo, 1810-1875*. Porto, Afrontamento, 1974; HOPPE, Fritz. *África Oriental portuguesa no tempo do marquês de Pombal, 1750-1777*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1970; CARREIRA, António. *O tráfico português de escravos na costa oriental africana nos começos do século XIX. Estudo de um caso*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1979; CAPELA, José e MEDEIROS, Eduardo. *O tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720-1902*. Maputo, edição do Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987; MEDEIROS, Eduardo. *As etapas da escravatura no Norte de Moçambique*. Estudos 4, Maputo, edição do Arquivo Histórico de Moçambique/NEUEM, 1988; CAPELA, José, *O tráfico de escravatura nas relações Moçambique-Brasil*, *op. cit.*
  16. CAPELA, José. *Escravatura, empresa de saque... op. cit.*, p. 82 e 131; HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa... op. cit.*, p. 28 e 229.
  17. Citado em BOTELHO, José Justino Teixeira. *História militar e política dos portugueses em Moçambique de 1833 aos nossos dias*. 2<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1936.

18. AZEVEDO, J. Lucio de. *Épocas do Portugal económico*. 2ª ed. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1947, p. 202.
19. HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 229.
20. LOPES, Edmundo Correia, *A escravatura...*, *op. cit.*, p. 166.
21. Estudos pormenorizados sobre o tráfico Índico são os já mencionados na nota 15, de António Carreira, José Capela e Eduardo Medeiros. A estes se deve acrescentar o excelente estudo de ALPERS, Edward. The french slave trade in East Africa, 1721-1810. *Cahiers d'Etudes Africaines*, X(37), 1970.
22. CORTESÃO, Jaime, *O ultramar português depois da Restauração*. Lisboa, 1921, p. 23-24, citado em CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 3-4.
23. Arquivo Histórico Ultramarino (doravante citado pelas iniciais AHU), Códice 448, fl. 3 vs., cit. em CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 2.
24. LIESEGANG, Gerard. A first look at the import and export trade of Mozambique, 1800-1914. In: LIESEGANG, PASCH, JONES (eds.). *Figuring African trade*. Berlin, 1986, p. 454.
25. HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 226.
26. AHU, Moçambique, Cx. 8: Do governador geral David Marques Pereira para o secretário de Estado. Moçambique, 25-8-1758.
27. HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, 227; ANÔNIMO. Memórias da costa d'África oriental e algumas reflexões para estabelecer melhor, e fazer mais florente o seu commercio (1762). In: ANDRADE, António Alberto Banha de (org.). *Relações de Moçambique setecentista*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 218-220.
28. AHU, Moçambique, Cx. 10: De João Maria da Silva Barba para o reino. Moçambique, 20-7-1763 e 15-8-1763.
29. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 3, e *Escravatura. A empresa de saque...*, *op. cit.*, p. 144-146.
30. FIGUEIREDO, Luís António. Notícia do continente de Mossambique e abreviada relação do seu commercio (1773). In: DIAS, C.L.C.. *Fontes para a história, geografia e commercio de Moçambique, século XVIII*. Lisboa, Anais da Junta de Investigações do Ultramar, 1954, vol. I, p. 254; HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 227.
31. HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 228.
32. HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 226-8; AHU, Moçambique, Cx. 4: De Baltazar Pereira do Lago para o secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos. Moçambique, 22-1-1970; ANÔNIMO. Descrição da capitania de Moçambique (1788), In: *Arquivo das Colónias*, I, 1917, p. 378.
33. HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 228-9.
34. *Ibidem*.
35. ALPERS, Edward. The French slave trade..., *op. cit.*; HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 229.
36. FIGUEIREDO, Luís António, Notícia do continente..., *op. cit.*, p. 254.
37. AHU, Moçambique, Códice 1310, fls. 1-3: Do capitão-general F. Mello e Castro para o comandante das ilhas de Quirimba. Moçambique, 22-7-1753 e 23-7-1753; AHU, Moçambique, Códice 1307, 61: Do secretário de Estado para o capitão-general F. Mello e Castro. Lisboa, 13-4-1755.

38. AHU, Moçambique, Cx. 4: De Francisco de Mello e Castro para o reino. Moçambique, 29-9-1754; *Idem*: Lista de escravos que vão por conta da Fazenda Real e mapa de rios de Quitangonha e Mocambo. 22-11-1754.
39. Segundo cálculos atribuídos a Francisco de Moraes Pereira. Ver ALMEIDA, Pedro Ramos de. *História do colonialismo português em África – cronologia, século XV a XVIII*. Lisboa, Ed. Estampa, 1978, p. 63.
40. ALMEIDA, Pedro Ramos, *História do colonialismo...*, *op. cit.*, p. 69.
41. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 5; SANTANA, Francisco. *Documentação avulsa moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa, 1964, vol. I, p. 83; HOPPE, Fritz, *África Oriental portuguesa...*, *op. cit.*, p. 229.
42. CAPELA, José. *As burguesias portuguesas e a abolição do tráfico da escravatura, 1810-1842*. Porto, Afrontamento, 1979, p. 144 e seguintes.
43. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 5.
44. VAIL, Leory e WHITE, Landeg. *Capitalism and colonialism in Mozambique – a study of Quelimane district*. Londres, Heinemann, 1980, p. 12.
45. ALPERS, Edward. The impact of the slave trade on East and Central Africa in the nineteenth century. In: *Forced migration – the impact of the export slave trade on African societies*. Londres, 1982, p. 247.
46. VAIL, Leory e WHITE, Landeg, *Capitalism and colonialism...*, *op. cit.*, p. 18; CAPELA, José. *Escravatura, empresa de saque...*, *op. cit.*, p. 160.
47. Com base em dados fornecidos por ALPERS, Edward. *Ivory and slaves in Central Africa. Changing patterns of international trade to the later nineteenth century*. Londres, 1975, citado em MEDEIROS, Eduardo. *As etapas da escravatura...*, *op. cit.*, p. 59.
48. BARBOSA, José Francisco Alves. *Analyse statistica, topográfica e política da capitania de Rios de Senna, dirigida ao soberano e augusto congresso das Cortes Gerais, e constituintes da nação portuguesa pelo atual governador da mesma capitania, 1821*. Biblioteca da Ajuda, p. 52-X-2, nº 3 (manuscrito copiado por Celestino Barreiros em 1968); BOTELHO, Sebastião Xavier. *Memória estatística sobre os domínios portugueses na África Oriental*. Lisboa, 1835, p. 367-8.
49. GUERRA, Maria Sofia Pomba. Fruta de Moçambique. *Moçambique – Documentário Trimestral*, (T):62, 67-89 e 72, 1936; HARLAN, Jack, DE WET, Jan e STEMLER, Ann (orgs.). *Origins of African plant domestication*. Paris, Mouton Publishers, 1976, p. 291-309 e 334; FAGAN, Brian. *África Austral*. Lisboa, Ed. Verbo, 1970, p. 49. Sobre a introdução de plantas alimentares americanas na África, ver GOUROU, Pierre. Les plantes alimentaires américaines en Afrique tropicale. Remarques géographiques. *Actas do Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Lisboa, 1959, vol. I, p. 51-9.
50. Para uma apreciação das contribuições da África ao Brasil no domínio das plantas alimentares, ver HOEHNE, F. C., *Botânica e agricultura no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1937.
51. RIBEIRO, Joaquim Antônio. *Memoria*. Lisboa, Typographia Patriótica, 1822, p. 11, 14 e 16. Esse texto está depositado na Biblioteca Nacional de Lisboa (doravante citada pelas iniciais BNL), Reservados 3205, 10 p.
52. RIBEIRO, Joaquim Antônio, *Memoria*, *op. cit.*, p. 8.
53. CASTRO, José Ferreira Borges de. *Collecção de tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potências desde 1640 até ao presente*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1857, tomo IV, p. 318-319, citado em REGO, A. da Silva. *O ultramar português no século XIX*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1969, p. 79-85.
54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*.
56. DUFFY, James. *Portuguese Africa*. Cambridge, 1959, p. 94.
57. EÇA, Filipe Gastão d'Almeida de. *De degredado a governador*. Lisboa, 1950, p. 35.
58. ISAACMAN, Allen. *A tradição de resistência em Moçambique. O vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto, Afrontamento, p. 6, citado em MEDEIROS, Eduardo, *As etapas da escravatura...*, op. cit., p. 59.
59. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, op. cit., p. 16, citando documentos do governo de Moçambique (1825-1830) depositados na BNL, Fundo Geral, Códice 10648.
60. RODRIGUES, José Honório, *Brasil e África...*, op. cit., I, p. 146-9.
61. Esses dados, necessariamente incompletos, foram compilados a partir das seguintes fontes: DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA. *História de Moçambique*. Maputo, edição do Departamento de História da Universidade de Eduardo Mondlane, 1983, volume 2, p. 102-3; VAIL, L. e WHITE, L., *Capitalism and colonialism...*, op. cit., p. 18; ALPERS, Edward, *Ivory and slaves...*, op. cit., p. 296; ISAACMAN, Allen. *A tradição de resistência...*, op. cit., p. 6; BARBOSA, José F. Alves, *Analyse statistica...*, op. cit.; BOTELHO, Sebastião Xavier, *Membri estatística...*, op. cit., p. 367-368; CAPELA, José e MEDEIROS, Eduardo. *O tráfico de escravos de Moçambique...*, op. cit.
62. SANTANA, Francisco. *Documentação...*, op. cit., I, p. 552.
63. *Idem*, p. 526, referindo-se à portaria de 28 de agosto de 1828.
64. BNL, Fundo Geral, Códice 10648: Circular do governador geral de 15 de novembro de 1828 e officio do governador geral para governador de Inhambane de 24 de Janeiro de 1829, citados por CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, op. cit.
65. SANTANA, Francisco. *Documentação...*, I, op. cit., p. 520.
66. *Idem*, p. 912, referindo-se a officios do governador geral para o governador de Quelimane, de 16-2-1829; do governador geral para o governador de Rios de Sena, de 7-3-1829; e do governador geral para o governador de Quelimane, de 18-7-1829.
67. SANTANA, Francisco. *Documentação...*, I, op. cit., p. 739.
68. *Idem*, II, p. 773.
69. AHU, Moçambique, Maço 7: Do governador geral para ministro da Marinha e Domínios Ultramarinos, 1829, citado por CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, op. cit., p. 17.
70. SANTANA, Francisco. *Documentação...*, I, op. cit., p. 660, referindo-se a officio do governador de Inhambane para o ministro da Marinha e Domínios Ultramarinos, de 15-2-1828; *idem*, II, p. 787 e 789.
71. SANTANA, Francisco. *Documentação...*, II, op. cit., p. 773, referindo-se a uma correspondência do governador geral para o conde de Basto, de janeiro de 1830.
72. *Idem*, II, p. 657, referindo-se a correspondência do governador geral Paulo de Brito para o Duque do Cadaval, de 11 de novembro de 1830.
73. CAPELA, José. *As burguesias portuguesas...*, op. cit., p. 163-4.
74. MEDEIROS, Eduardo. *As etapas da escravatura...*, op. cit., p. 28.
75. SANTANA, Francisco. *Documentação...*, II, op. cit., p. 951, referindo-se a correspondência do governador geral para o duque do Cadaval, de 15 de setembro de 1831.

76. MEDEIROS, Eduardo. *As etapas da escravatura...*, *op. cit.*, p. 27.
77. Veja PANTOJA, Selma. Fontes manuscritas para a história de Moçambique no Rio de Janeiro, até final do século XIX. *Revista Internacional de Estudos Africanos (RIEA)*, nº 6-7, janeiro-dezembro de 1988. A documentação sobre a matéria se encontra no Arquivo Nacional (Rio de Janeiro), Fundo da Fisicatura-Mor (Livro de Caixas e Livro de Códices).
78. Ver Moçambique: um caso de colonialismo sem ocupação. *África*. Lisboa, 7 de dezembro de 1988.
79. ALMEIDA, F. de Lacerda e. *Travessia de África*. Lisboa, 1936; *Diário de Moçambique para os Rios de Senna, 1797-1798*. Rio de Janeiro, 1944; *Diário da Vila de Tete ao Interior da África*. Rio de Janeiro, 1944.
80. CAPELA, José. Do colonialismo à nação, *África*. Lisboa, 3 de agosto de 1988.
81. ANDRADE, António A. Banta de, *Relações de Moçambique...*, *op. cit.*, p. 362, referindo-se ao documento de João Batista Montaury "Moçambique, Ilhas Querimbas, Rios de Senna, Villa de Tete, Villa de Zumbo, Inharrane, c. 1778" (manuscrito da Biblioteca da Ajuda, Lisboa, p. 52-X-2, Doc. 7): "(...) Há in finitas canas de assucar, da qual se faz este, e muito bom no gosto; huns mulatos da Bahia o fazião Excelente, e o encinarão aos negros".
82. Ver verbete sobre Moçambique na *Enciclopédia portuguesa e brasileira*. Lisboa/Rio de Janeiro, Ed. Enciclopédia Ltda., vol. XVII, p. 459; CARNEIRO, Edison. O folclore negro. In: *Sabedoria popular*, p. 65-87.
83. MAXWELL, Kenneth R. *Conflicts and conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808*. Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 92, cit. MACHADO Filho, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1964, p. 60.
84. Sobre todo esse processo, ver MAXWELL, Kenneth R., *Conflicts and conspiracies...*, *op. cit.*, cap. 5; RODRIGUES, José Honório, *Brasil e África...*, *op. cit.*, I, p. 113-5, citando *Autos da Inconfidência Mineira*. Rio de Janeiro, 1938, vol. VII; MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. Rio de Janeiro, 1953.
85. SARAIVA, António José e LOPES, Oscar. *História da literatura portuguesa*. 14ª ed. Porto, Porto Editora, 1987, p. 678-9; LUFT, Celso Pedro. *Dicionário da literatura portuguesa e brasileira*. 2ª ed. Porto Alegre, Editora Globo, 1969, p. 151-3; COELHO, Jacinto do Prado (dir.) *Dicionário de literatura*. 3ª ed. Porto, Figueirinhas, 1976, vol. I, p. 372-3.
86. AHU, Moçambique, 1ª Seção, Cx. 122, nº 32: Carta do bispo de Olha para ministro e secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos. Moçambique, 19 de janeiro de 1808.
87. AHU, Moçambique, 1ª Seção, Cx. 82, nº 9: Relação das pessoas a quem pertencem as árvores de café que se acham nos diferentes sítios das terras firmes, 23 de março de 1802; *idem*, Cx. 121, nº 98: Relação da escravatura que possuem os moradores do Mossuril, 23 de dezembro de 1807.
88. CAPELA, José. Tomás António Gonzaga. Letrado, homem sábio de probidade. *Boletim da Embaixada de Portugal*. Maputo, 1988.
89. Ver: *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 6.
90. *Idem*, citando correspondência do governador geral Isidro Sá para as autoridades do reino e vice-versa, da BNL, Reservados, Coleção Tarouca, 1800 a 1804.
91. *Idem*, p. 7.
92. *Ibidem*.
93. *Ibidem*, p. 8, cit. MARTIRES, Frej Bartolomeu dos. *Memoria chorográfica*. 1823.
94. *Ibidem*, p. 8, citando Relatório do Prelado de Moçambique de 25-5-1820.

95. BOTELHO, Justino José Teixeira. Subsídio para um catálogo dos governadores de Moçambique. *Arquivo das Colónias*, II, 1918, p. 54; BORDALO, Francisco Maria. *Ensaio sobre estatística das possessões portuguesas*, continuação da obra de LOPES DE LIMA, J.J. Lisboa, 1862, vol. IV, p. 127-8; RIBEIRO, Joaquim António. *Memória descritiva da forma por que foi estabelecido o sistema do ex-governador e capitão-general J. da Costa Brito Sanches e do seu sucessor tenente-general João Manuel da Silva*. Rio de Janeiro, Oficina de Silva Porto, 1822.
96. MENDES, Francisco da Costa. *Catálogo chronológico e histórico dos capitães-generais e governadores da provincia de Moçambique*. Moçambique, 1892, p. 57; SANTANA, Francisco. *Documentação...*, *op. cit.*, II, Introdução.
97. AHU, Moçambique, Maço 1: Informação de Sebastião Xavier Botelho, de 22 de março de 1822; LOPES, Edmundo Correia, *A escravatura...*, *op. cit.*, p.168.
98. BOTELHO, J. J. Teixeira. Subsídios para um catálogo..., *op. cit.*, p. 54-5; BORDALO, Francisco Maria. *Ensaio sobre estatística...*, *op. cit.*, p. 127-9; RIBEIRO, Joaquim António, *Memória descritiva...*, *op. cit.*
99. BORDALO, Francisco Maria. *Ensaio sobre estatística...*, *op. cit.*, p. 127; RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, I, p. 139. Segundo Bordalo, a população de Moçambique (Ilha) seria, em 1821, de 552 moradores e 4.400 escravos (p. 127); uma informação do governador João Manuel da Silva, de 1822, calcula essa população em três mil moradores (Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Caixa 728, p. 1: De João Manuel da Silva para José Bonifácio de Andrade. Moçambique, 1 de outubro de 1822).
100. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, I, p. 142.
101. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 9, citando AHU, Moçambique, Maço 9: Do conde de Suberra para Sebastião Xavier Botelho. S/d.; e Maço 24: Do governador Sebastião Xavier Botelho para o conde de Suberra, 25 de dezembro de 1825; BORDALO, F. Maria. *Ensaio sobre estatística...*, *op. cit.*, p. 36.
102. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, O, p. 146-7.
103. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 9, citando AHU, Moçambique, Maço 28: De Manuel Vasconcelos e Cirme para o governador geral, 3 de janeiro de 1832; e documentos dos governadores locais para o conde de Basto, outubro de 1832.
104. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 9. Foi o caso, entre outros, de João Bonifácio Alves da Silva, ex-governador de Quelimane; em dezembro de 1829, partiu para o Rio de Janeiro fazendo-se acompanhar por três barcos carregados de escravos.
105. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 136-7.
106. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 9-10.
107. *Idem*, p. 9-10, cit. AHU, Moçambique, Maço 16: Do governador geral para o conde de Basto. 13-9-1830; e Maço 25: Do cônsul de Portugal no Rio de Janeiro para o governador geral. 12-2-1830.
108. ALEXANDRE, Valentim. *Origens do colonialismo português moderno, 1822-1891*. Lisboa, Sá da Costa Editora, 1979, p. 65-6.
109. CAPELA, José. *Escravidão. A empresa de saque...*, *op. cit.*, p. 276-7; *Idem*, *As burguesias portuguesas...*, *op. cit.*, p. 194 e seguintes.
110. MEDEIROS, Eduardo. *As etapas da escravatura...*, *op. cit.*, p. 28.
111. AHU, Moçambique, Sala 12, Pasta 4: Do marquês de Aracaty para o ministro dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos. 22-11-1837; Arquivo Histórico de Moçambique (doravante citado pelas iniciais AHM), Códice 11-816, fl. 52: Do marquês de Sá da Bandeira para o governador geral de Moçambique, 1-6-1838. In-

formações detalhadas acerca desses assuntos podem ser obtidas em CAPELA, José. *As burguesias portuguesas...*, *op. cit.*, p. 179 e seguintes.

112. AHM, Códice 11-816, fl. 165: Decreto de 23-10-1838; AHU, Fundo da Correspondência de Sá da Bandeira, Maço 5: Do governador Tomás José Peres para o ministro Sá da Bandeira. 7-8-1839; AHU, Sala 12, Pasta 4: Da junta governativa de Moçambique para o ministro e secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos. 4-5-1839, citados em CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 22.
113. AHM, Códice 11-2396, fl. 13: Do vice-cônsul de Portugal no Rio de Janeiro para o secretário de Estado. 14-10-1839.
114. RODRIGUES, J. Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 167-9; HAMMOND, R. J. *Portugal and Africa, 1815-1910. A study in uneconomic imperialism*. Stanford, Stanford University Press, 1966, p. 91.
115. HAMMOND, R. J. *Portugal and Africa...*, *op. cit.*, p. 56-7.
116. AHM, Códice 11-2396, fl. 12 vs: Cópia de um officio do ministro de Portugal no Rio de Janeiro para o secretário de Estado. 12-9-1839; AHM, Códice 11-2396, fl. 13: Do vice-cônsul de Portugal no Rio de Janeiro para o secretário de Estado. 14-10-1839; AHU, Sala 12, Pasta 6: Do governador geral Joaquim Pereira Marinho para o conde de Bonfim. 19-10-1840.
117. AHM, Códice 11-2396, fl. 12 vs: Cópia de um officio do ministro de Portugal no Rio de Janeiro para o secretário de Estado. 12-9-1839; AHM, Códice 11-2396, fl. 13: Do vice-cônsul de Portugal no Rio de Janeiro para o secretário de Estado. 14-10-1839.
118. AHU, Sala 12, Pasta 4: Do governador geral Joaquim Pereira Marinho para o barão da Ribeira de Sabrosa. 24-11-1839.
119. *Idem*.
120. AHU, Sala 12, Pasta 8: De Antônio Júlio de Castro Pinto de Magalhães para o ministro e secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos. Lisboa, 5-1-1842.
121. AHM, Códice 11-2396, fls. 199 e seguintes, citado por CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 14.
122. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 14.
123. Sobre a ação de Joaquim Pereira Marinho contra os negreiros e também sua defesa, ver, de sua autoria, *Memória de combinações sobre as ordens de sua majestade a senhora d. Maria II...* Lisboa, 1842.
124. AHM, Códice 11-625, fls. 12 e 13: Sessões do Conselho de Governo de Cabo Delgado. 8-11 e 12-12-1842, citado por CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 23.
125. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 23.
126. *Idem* e nota 99, p. 32.
127. *Idem*, p. 22-4.
128. *Ibidem*..
129. HAMMOND, R. J. *Portugal and Africa...*, *op. cit.*, p. 44; HAFKIN, Nancy J. *Trade, society and politics in Northern Mozambique, c. 1753-1913*. Boston, Boston University, Ph.D., 1969, p. 53.
130. HAMMOND, R. J. *Portugal and Africa...*, *op. cit.*, p. 57.
131. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 24; RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 184-90.

132. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 24.
133. RODRIGUES, José Honório, *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 173.
134. *Idem*, p. 182.
135. Ver DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA, *História de Moçambique*. Maputo, edição do Departamento de História da UEM, 1982, vol. I, p. 99-105, 109-34; *Idem*, volume 2, p. 111-6, 135-41; HAFKIN, Nancy J. *Trade, society...*, *op. cit.*; CAPELA, José e MEDEIROS, Eduardo. *O tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico...*, *op. cit.*, p. 20, 59-61, 78-81, 89-115.
136. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 190.
137. CAPELA, José. *Escravatura. A empresa de saque...*, *op. cit.*, p. 276-7; CAPELA, José e MEDEIROS, Eduardo. *O tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico*, *op. cit.*, p. 38-9, 72-5.
138. A título de curiosidade, deve-se dizer que o vencimento dos governadores (quer do governador geral quer dos governadores dos portos subalternos) era calculado de forma a impedi-los de participarem em transações comerciais. Assim, o vencimento de um governador geral era, em meados do século XIX, de 4.000\$000 réis, o que representava então 1/35 do orçamento; o vencimento do governador de distrito (portos subalternos) era de 1.600\$000 réis. Na realidade, era raro o governador que não retornava ao reino com fortuna feita (veja PELISSIER, René. *História de Moçambique. Formação e oposição, 1854-1918*. Lisboa, Editorial Estampa, 1987, vol. I, p. 53, nota 23). Além do vencimento, os governadores auferiam ainda uma gratificação mensal que podia atingir os 300\$000 réis (ver EÇA, Filipe Gastão d'Almeida de. *Histórias das guerras de Zambeze, Chicó e Mossangano, 1807-1888*. Lisboa, I, 1953, p. 233).
139. Ver p. 21 e nota 98 deste trabalho.
140. AHM, Códice 11-85, fl. 9: Portaria do governo geral de 8-7-1847; *Idem*, Códice 11-386, fl. 41: Do secretário geral interino para o juiz de direito substituto, *s/d*; *idem*, Códice 11-263: Decreto de 8-6-1848, que demitiu Custódio Teixeira de governador de Quelimane; *idem*, Fundo do governo do distrito de Quelimane, Cx. 1, Maço 1, nº 87: De governador geral para o governador interino de Quelimane. 8-10-1848. Ver ainda sobre esse assunto: EÇA, Filipe Gastão d'Almeida de *História das guerras...*, *op. cit.*, p. 233-4.
141. CAPELA, José e MEDEIROS, Eduardo. *O tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico...*, *op. cit.*, p. 79, 105-6.
142. *Idem*, p. 79-80.
143. AHM, Códice 11-7, fl. 6 vs: Do comandante das terras firmes para o secretário geral, 28-5-1847, citado em CAPELA, José e MEDEIROS, E., *op. cit.* p. 79.
144. *Idem*.
145. HILL, L. F., The abolition of the African slave trade to Brazil. *Hispanic American Historical Review*, maio de 1931, vol. XI, p. 169-97, cit. por RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*
146. RODRIGUES, José Honório, *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 189.
147. *Idem*.
148. Eram assim chamados todos os europeus, mestiços e indianos. Ver HAFKIN, Nancy J. *Trade, society...*, *op. cit.*, p. 224-7.
149. SUBSERRA, marquês da Bemposta e. Resumo do Estado actual da Província de Moçambique, dos melhoramentos de que carece, da fertilidade do seu solo, e das riquezas em que abunda. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. 55ª Série, nº 7-8, julho-agosto de 1937, p. 300; AHU, Moçambique, Pasta 9: Do almirante



d'Acres para o governador Domingos Fortunato do Valle. Cabo da Boa Esperança, 11-8-1847, 15-11-1847 e 16-11-1847; *idem*: Do governador Domingos Fortunato do Valle para o almirante d'Acres. 16-11-1847.

150. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 191-2; PARANHOS, José Maria da Silva. *Cartas ao amigo ausente*. Rio de Janeiro, edição do Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio Branco, 1953, p. 44 (carta 9<sup>a</sup>), p. 57 (carta 11<sup>a</sup>) e p. 71 (carta 14<sup>a</sup>).

151. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Justiça, Documentos Ij<sup>6</sup>-480, Registro de Pessoas Comprometidas no Tráfico de Africanos, 1836-1834; Ij<sup>6</sup>-481, Registro de Pessoas Comprometidas no Crime de Moeda Falsa, 1859; Ij<sup>6</sup>-472, Tráfico Africano, 1836-1860; Ij<sup>6</sup>-522, Pessoas Suspeitas e Culpadas, 1841-1865. Ver também RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 192-3.

152. CARREIRA, Antônio. *O tráfico colonial...*, *op. cit.*, p. 10.

153. AHM, Códice 4-140, fl. 5, 2 de janeiro de 1837; AHU, Moçambique, Códice 1423, fl. 84, 29 de julho de 1839; AHM, Códice Notarial n<sup>o</sup> 5, fl. 6, 1838-1851; AHM, Códice 11-1143, fls. 1 a 7: Testamento de Vicente Tomás dos Santos; LOBATO, Alexandre. *Quatro estudos e uma evocação para a história de Lourenço Marques*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar (JIU), 1961, p. 123-4; SANTANA, Francisco. *Documentação...*, *op. cit.*, I, p. 202; CAPELA, José e MEDEIROS, Eduardo, *op. cit.*, p. 76.

154. AHM, Códice 11-15144, fl. 30 vs: Do governador de Inhambane para o juiz de direito. 9 de agosto de 1847, citado por CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 24.

155. AHM, Códice 11-1143, fls. 1 a 7: Testamento de Vicente Tomás dos Santos.

156. LIESEGANG, Gerard. *A guerra dos reis vátuas*. Maputo, Edição do Arquivo Histórico de Moçambique e do Núcleo Editorial da UEM, 1986, p. 11.

157. HALE, H. E. *United States exploratory expeditions during the years 1838-1842. Ethnology and philology*. Philadelphia, 1846, p. 657, cit. por LIESEGANG, Gerard. *A guerra dos reis vátuas*, *op. cit.*, p. 11.

158. KARASCH, Mary C. *Slaves life...*, *op. cit.*.

159. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 25, citando correspondência diversa dos anos de 1848 e 1849, em AHM, Códice 11-2395, e AHU, Sala 12, Pasta 11.

160. Lei n<sup>o</sup> 581, de 6 de setembro de 1850, e Decreto n<sup>o</sup> 731, de 14 de novembro de 1850. Ver RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 178.

161. HAMMOND, J. R. *Portugal and Africa...*, *op. cit.*, p. 57; ALEXANDRE, Valentim. *Origens do colonialismo...*, *op. cit.*, p. 66.

162. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 160.

163. AHM, Códice 11-84, fl. 44: Do secretário geral do governo para o governador de Quelimane. 21-6-1851.

164. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 25, citando AHU, Moçambique, Sala 12, Pasta 15: Do governador geral para o ministro, 28-3-1853.

165. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África...*, *op. cit.*, p. 180.

166. CAPELA, José. *O tráfico da escravatura nas relações...*, *op. cit.*, p. 25, citando AHU, Sala 12, Pasta 18: Do comissário português na Comissão Mista do Cabo para o ministro, 24-10-1857.

167. MEDEIROS, Eduardo. *As etapas da escravatura...*, *op. cit.*, p. 32-3; HAMMOND, R. J. *Portugal and Africa...*, *op. cit.*, p. 56-7.



## Aos colaboradores

- **Estudos Afro-Asiáticos** aceita trabalhos inéditos relacionados ao estudo das relações raciais no Brasil e na *diáspora* e às realidades nacionais e relações internacionais dos países da África e Ásia.
- A publicação do trabalho será decidida segundo pareceres de membros dos Conselhos Editorial e Consultivo, que avaliarão a qualidade do trabalho e sua adequação às finalidades editoriais da revista.
- Serão aceitos originais com cerca de 30 laudas, datilografadas em espaço duplo e em 1ª via. Os originais deverão conter um resumo do texto, de aproximadamente uma lauda, e a qualificação acadêmica e profissional do autor.
- Tabelas e gráficos deverão ser apresentados em papel branco, com as respectivas legendas datilografadas e indicação de sua localização no texto, além das unidades em que se expressam os valores e das fontes correspondentes.
- As notas de referência, numeradas correlativamente, deverão ser apresentadas observando-se a seguinte norma:

### *Para livro*

a) nome do autor; b) título da obra (sublinhado); c) número da edição, se não for a primeira; d) local da publicação; g) número da página.

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

### *Para artigo*

a) nome do autor; b) título do artigo; c) nome do periódico (sublinhado); d) local da publicação; e) volume e número do periódico; f) número de páginas; g) data da publicação.

Ex.: IANNI, Octávio. Literatura e consciência. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, (15):208-17, 1988.

- Não deve ser incluída bibliografia no final dos trabalhos. Todas as referências bibliográficas, assim como as demais notas, deverão ser incluídas nas notas de referência.
- Com a publicação do artigo, o autor receberá dez exemplares da revista.
- Os trabalhos devem ser enviados para:  
Editoria de Estudos Afro-Asiáticos  
Centro de Estudos Afro-Asiáticos  
Rua da Assembléia, 10 – Sala 501  
20011 – Rio de Janeiro – RJ



**NÚMERO ANTERIOR**

Reflexões sobre a guerra no golfo (seminário)  
Inversões temporais na organização econômica japonesa  
O Atlântico Sul e o sistema internacional  
SADCC e interdependência econômica na África Austral  
Cuba-Brasil: os que voltaram à África  
Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?  
A produção de uma cultura negra  
Culpados até prova em contrário  
Os paradoxos da miscigenação  
Discursos sobre a raça: pequena crônica de 1988  
O(s) centenário(s) da abolição  
Africanismos e equívocos lexicográficos  
As relações de compadrio em Campos (1754-1766)  
A queda do império da navalha e da rasteira

