

CADERNOS CANDIDO MENDES

- América afro-latina: o final do século XX
- Vivendo na mais perfeita desordem
- O 'campo negro' de Iguazu
- Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração
- A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo
- A roda de capoeira: o 'mundo de pernas para o ar'
- Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil
- Negros e judeus no Rio de Janeiro
- História e motivo em 'Saudação a Palmares', de Castro Alves
- O escritor angolano e a sua literatura
- A questão étnica e racial nas eleições angolanas
- O 'apartheid' e a política externa sul-africana

estudos

25 AFRO-ASIÁTICOS



CADERNOS
CANDIDO MENDES

K72



estudos **25**
AFRO-ASIÁTICOS

ISSN 0101-546x

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Diretor
Candido Mendes

Vice-Diretor
Carlos A. Hasenbalg

estudos
AFRO-ASIÁTICOS

Nº 25 – Dezembro de 1993

Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA
Conjunto Universitário Candido Mendes

Diretor
Candido Mendes

Editores
Carlos A. Hasenbalg
José Maria Nunes Pereira

Coordenação Editorial
Marta Aimée Rangel Batista

Conselho Editorial
Beluce Bellucci, Caetana Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Colin Darch, Denise Ferreira da Silva, Ernani Teixeira Torres Filho, Giralda Seyferth, José Maria Nunes Pereira, Juarez Pinheiro Coqueiro, Kabengele Munanga, Luiz Claudio Barcelos, Marta Aimée Rangel Batista, Nelson do Valle Silva, Olfvia Maria Rodrigues Galvão, Olfvia Maria Gomes da Cunha, Ronaldo Vainfas, Severino Bezerra Cabral Filho, Tereza Cristina Nascimento Araujo e Yvonne Maggie

Conselho Consultivo
Beatriz Góis Dantas, Carlos Moreira Henriques Serrano, Climério 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 e Diane Groszklaus

Produção Gráfica
Hamilton Magalhães Neto (coordenador); Luiz Carlos Palhares (revisor); Gicélia da Conceição e Sônia Maria (compositoras); Roberto Amêndola de Sá (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\$ 15.00

Annual Subscription (two issues): US\$ 30.00 (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/Conj. 501, Tel. 531-2000/R. 259, Fax (021)531-2155
20119-900 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

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

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP

Sumário

América afro-latina: o final do século XX 7

George Reid Andrews

Resenha três obras recentes no campo da antropologia, que focalizam comunidades negras e mestiças na América Latina contemporânea: *Looking for God in Brazil*, de John Burdick; *Death without weeping*, de Nancy Scheper-Hughes; e *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*, de Peter Wade.

Vivendo na mais perfeita desordem: os libertos e o modo de vida camponês na província de São Paulo do século XIX 25

Maria Helena Pereira Toledo Machado

Procura recuperar as concepções de liberdade e autonomia desenvolvidos por grupos de escravos; enfoca situações concretas nas quais grupos de libertos puderam se estabelecer como produtores independentes; e tenta traçar os caminhos da chamada transição do trabalho escravo para o livre.

O 'campo negro' de Iguaçu: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883) 43

Flávio dos Santos Gomes

Analisa a formação e a transformação de uma comunidade quilombola, ao longo do século XIX, na região iguaçuana da Baixada da Guanabara que, com uma organização social e econômica original, acabaram quase sendo aceitos e reconhecidos como "camponeses" independentes.

Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração 73

Livio Sansone

Discute como duas gerações de negros pobres sentem esse processo, traçando o desenvolvimento da terminologia racial (a mudança do termo "preto" para o mais assumido "negro"), a emergência de uma etnicidade negra entre o setor minoritário da geração jovem e a relação entre (a nova) identidade e as expectativas em relação ao trabalho.

A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo 99

Rita de Cássia Amaral

Vagner Gonçalves da Silva

Procura analisar a presença crescente de brancos de classe média no candomblé, as transformações dela decorrentes no âmbito das representações religiosas e de que modo as relações raciais se refletem no campo religioso.

A roda de capoeira: o 'mundo de pernas para o ar' 125

Letícia Vidor de Souza Reis

Analisa a linguagem corporal da capoeira, procurando compreendê-la no interior do processo de construção da identidade negra, a partir da observação de dois estilos: a capoeira angola e a capoeira regional, consideradas como duas propostas negras distintas de integração na sociedade dominante branca.

Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil 141

Carlos Hasenbalg

Nelson do Valle Silva

Propõe-se oferecer uma visão rápida das desigualdades raciais no Brasil contemporâneo através, principalmente, de um conjunto de indicadores obtidos da PNAD e contribuir com algumas observações sobre a relação entre raça e política no Brasil com a apresentação de um conjunto de dados pertinentes ao tema que até agora não foram analisados.

Negros e judeus no Rio de Janeiro: um ensaio de movimento pelos direitos civis 161

Marcos Chor Maio

Reconstitui o processo de formação e atuação de uma aliança política liderada por negros e judeus – a Frente Contra o Racismo, criada no Rio de Janeiro, em 1992 –, apresentando ainda breve cronologia dos atos neonazistas no país e as reações da sociedade civil e do Estado a esses atos.

História e motivo em 'Saudação a Palmares', de Antônio Frederico de Castro Alves (1870) 189

Dale T. Graden

Analisa a razão que levou o poeta baiano a escrever, no ano de 1870, sobre o Quilombo dos Palmares.

O escritor angolano e a sua literatura: um 'approach' ao seu papel político (1975-1985) 207

Silvio de Almeida Carvalho Filho

Esboça um *approach* ao perfil do escritor angolano atuante na primeira década após a independência; destaca sua importância social; realiza algumas reflexões sobre a importância interna e internacional dessa literatura; e analisa os liames entre essa literatura e a história angolana recente, ressaltando o papel ideológico exercido por aquela no contexto social angolano atual.

A questão étnica e racial nas eleições angolanas 225

Marcelo Bittencourt Ivair Pinto

Ressalta o tratamento dado à questão étnica e racial e a manipulação desse fator ocorrida no período de campanha das eleições presidenciais e legislativas pelo MPLA e pela Unita; discute a relação entre os conceitos de etnia e raça e sua utilização nesse contexto; e faz uma retrospectiva da vinculação dos três principais movimentos de libertação angolanos e suas respectivas bases étnica e racial.

O 'apartheid' e a política externa sul-africana: uma percepção a partir da Argentina 251

Gladys Lechini de Alvarez

Estuda as condicionantes da política externa sul-africana e faz uma avaliação das reorientações que o governo imprimiu à política externa, tanto a partir das mudanças operadas no sistema internacional com o fim dos chamados socialismos reais, quanto em função das mudanças internas que iniciam o processo rumo a uma democracia racial.

1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

1901
1902
1903
1904
1905
1906
1907
1908
1909
1910

América afro-latina: o final do século XX (ensaio bibliográfico)*

George Reid Andrews**

* Recebido para publicação em outubro de 1993.

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

John Burdick. *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic church in urban Brazil's religious arena*. Berkeley, University of California Press, 1993. xii + c. 280 p.

Nancy Scheper-Hughes. *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley, University of California Press, 1992. xiii + 614 p.

Peter Wade. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. xv + 415 p.

A historiografia da América afro-latina ampliou-se muito nos últimos 20 anos. No entanto, apesar do interesse de certo modo crescente pela transição do trabalho forçado para o trabalho livre, e assim pelo período imediatamente subsequente à abolição, ela continua a se concentrar quase inteiramente no período da escravidão e a se esquivar do século XX.¹

Na ausência de pesquisa histórica, nossa

compreensão dos padrões raciais na região pós-1900 tem sido modelada por antropólogos e sociólogos: Thales de Azevedo, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, Marvin Harris, Carlos Hasenbalg, Octávio Ianni, Clóvis Moura, João Baptista Borges Pereira e Charles Wagley, no Brasil; Angelina Pollak-Eltz, na Venezuela; Jaime Arocha e Nina de Freidemann, na Colômbia; Norman Whitten, no Equador, para citar apenas alguns. Mesmo essa literatura não é abundante. E, significativamente, grande parte dela foi produzida por intelectuais que não nasceram nos países que estudam.

Os sociólogos latino-americanos têm-se mostrado relutantes em contestar a autoimagem de suas sociedades como "democracias raciais". E, como Peter Wade indica para o caso da Colômbia, a crença de que as pessoas de origem africana se integraram satisfatoriamente às suas sociedades nacionais tende a eliminá-las como objetos de estudo dos antropólogos locais, que em vez

disso se concentram nas populações ameríndias, menos assimiladas e mais "primitivas".²

Assim, quando três novos trabalhos importantes sobre a América afro-latina (escritos, para manter o padrão que acabei de mencionar, por antropólogos estrangeiros) aparecem num espaço de tempo relativamente curto, trata-se de um evento digno de nota. Um desses trabalhos, *Blackness and race mixture*, de Peter Wade, centra-se especificamente na questão de raça. *Death without weeping*, de Nancy Scheper-Hughes, tem como tema "a lata inanição (...) como força motivadora básica na vida social" e "os efeitos da fome crônica, da doença, da morte e da privação sobre a capacidade de amar, confiar, ter fé e mantê-la" (p. 15). E *Looking for God in Brazil*, de John Burdick, procura explicar o motivo pelo qual a teologia da libertação e as "comunidades de base" católicas, louvadas nas décadas de setenta e oitenta como motores da mudança política progressista, estão sendo agora desalojadas entre os brasileiros pobres e de classe trabalhadora pelo protestantismo evangélico e pela umbanda.

Mas, a fim de responder a essas questões, Scheper-Hughes e Burdick realizaram pesquisas de campo em comunidades de maioria afro-americana. E, uma vez que todos os três autores puderam falar diretamente com os sujeitos de suas pesquisas, eles retratam essas comunidades com uma profundidade e riqueza de detalhes que os historiadores, forçados a lidar com evidências documentais incompletas e fragmentárias, raramente conseguem atingir.³

Em paralelo com a recente produção acadêmica sobre o Brasil (e em parte inspirado por ela), Peter Wade começa questionando a imagem semi-oficial que a Colômbia faz de si mesma como uma democracia racial, uma sociedade mestiça criada por um processo secular de mistura racial

entre europeus, indígenas e africanos.⁴ Ele tem pouca dificuldade em demonstrar que, tal como outras sociedades latino-americanas, a Colômbia de fato apresenta uma hierarquia racial em que a brancura é altamente valorizada em relação à negritude e à indianidade. Correspondentemente, os brancos estão sobre-representados nas classes alta e média, enquanto os não-brancos, na classe trabalhadora e entre os pobres.

Até agora esse terreno é familiar. Contudo, Wade avança além da literatura existente, observando que os grupos raciais se distribuem desigualmente não apenas na estrutura de classes da Colômbia, mas também através das regiões do país. Isso o leva a indagar de que modo a ideologia e a prática da hierarquia racial variam entre as áreas predominantemente negras e as que são predominantemente brancas. O livro, assim, torna-se um estudo comparativo no interior da Colômbia, centralizando-se no Chocó, uma floresta tropical de baixada na fronteira do Panamá, e na região de planalto de Antioquia.

Os dois locais diferem de quase todas as maneiras possíveis: ecológica, racial e economicamente. Enquanto o Chocó é uma das áreas mais pobres da Colômbia, Antioquia é a mais próspera, com uma agricultura, uma indústria e um comércio (incluindo, mais recentemente, o de cocaína) altamente produtivos. O Chocó é 80% a 90% negro e mulato; Antioquia é majoritariamente branca. Desse modo, o Chocó é associado na mente colombiana à pobreza rural, ao atraso e à negritude, enquanto Antioquia é a essência da sociedade "embranquecida": economicamente dinâmica, urbana e "civilizada" (pelo menos até a irrupção das guerras do tráfico nos anos oitenta). Mas, apesar (ou mais provavelmente em razão) dessas diferenças, as duas regiões têm estado intimamente ligadas no curso dos anos

noventa. Migrantes antioquenhos têm-se mudado para o Chocó desde a década de quarenta e tomaram conta do comércio da região e da maior parte da criação de gado da floresta chuvosa da fronteira. Entrementes, um movimento contrário de chochoanos negros se dirigiu a Medellín, capital da Antioquia, em busca das oportunidades oferecidas por uma grande e dinâmica economia urbana.

Os padrões de relações raciais se desenvolveram de modo bem diferente nas duas regiões. No Chocó, onde os antioquenhos e os outros brancos formam reduzida minoria, eles tendem a se manter como grupo racial relativamente fechado. Isso é função tanto de seu desejo de monopolizar as oportunidades econômicas quanto da imagem de si mesmos como *gente progresista* – negociantes sagazes, enérgicos e de olhos no futuro –, que estão em divergência direta com os estereótipos nacionais dos negros como preguiçosos, atrasados, irresponsáveis e destituídos de ambição. Relutantes em arriscar a perda de *status* e auto-imagem que se seguiria a uma associação íntima com os negros, assim como a possível perda de controle sobre a economia da região, os antioquenhos se mantêm fechados em si mesmos e praticam uma visível exclusão racial.

Em Medellín, por contraste, os negros formam reduzida minoria (os chochoanos representam menos de 1% da população da cidade). Como não apresentam perigo imediato de “contaminar” a brancura de Medellín, a cidade tem-se mostrado relativamente aberta aos migrantes negros, que ocupam no mercado de trabalho e nos padrões residenciais locais uma posição essencialmente similar à dos antioquenhos rurais que se mudaram para a capital (p. 201 e 214). A discriminação de fato existe, afirma Wade, mas em níveis bem mais baixos do que em Chocó, com o re-

sultado de que os negros em Medellín têm a possibilidade real de cortar alguns de seus laços com a comunidade negra e se integrar à sociedade maior. Embora alguns migrantes chochoanos continuem a viver em enclaves negros e a se identificar com a cultura negra, a maioria se dispersa na sociedade maior, tendência ainda mais pronunciada entre os filhos dos migrantes (p. 302-13).

Assim, seria a Colômbia de fato uma democracia racial? De modo algum, conclui Wade. Em primeiro lugar, há o caso de Chocó. Em segundo lugar, nas instâncias em que de fato tem lugar a integração, ela depende de os afro-colombianos abandonarem a cultura negra e se conformarem às normas sociais e culturais dos brancos – dificilmente uma prática que conduza à igualdade racial. Em terceiro lugar, a aceitação dos negros pela sociedade branca é sempre “condicional” e pode ser revogada a qualquer momento. Finalmente, o que torna possível a integração em lugares como Medellín é o número relativamente pequeno de negros competindo pela mobilidade ascendente.

Se os chochoanos migrassem em maior quantidade, e especialmente se tentassem ter acesso à mobilidade social e exigissem melhor status em escala mais ampla, haveria um maior antagonismo étnico e racial em relação a eles de parte tanto da classe trabalhadora quanto da burguesia antioquenhas (...). Até o momento (...) isso não se passou em Medellín, embora os incidentes de antagonismo racial que têm aparecido sejam avisos indicativos. (Pág. 347.)

Essas conclusões contrastam agudamente com a sabedoria convencional sobre os aspectos regionais de raça no Brasil, onde a relação entre o Chocó e Antioquia encontra um paralelo no duradouro fluxo de

migração entre o Nordeste, em estado de crônica depressão e fortemente negro, e o Sul e Sudeste industrializados. Na Colômbia, Wade percebe que o antagonismo racial é menos pronunciado e são maiores as oportunidades de integração dos negros na parte economicamente mais dinâmica do país. No Brasil, porém, São Paulo e os estados do Sul são considerados a região mais tensa, do ponto de vista racial, e excludente (para os negros). E Wade encontra as maiores barreiras raciais ao progresso e mobilidade ascendente dos afro-colombianos na região mais negra e menos desenvolvida da Colômbia – uma vez mais, em aparente contraste com a situação brasileira, em que a falta de oportunidades econômicas no Nordeste é vista como tendo removido as bases para a competição racial, produzindo assim padrões relativamente frouxos de interação racial.⁵

Eu freqüentemente me admiro com esse contraste regional na literatura brasileira. Pode-se facilmente perceber por que a expansão da economia produziria mais oportunidades de competição econômica e, assim, uma interação racial mais tensa. Isso seria especialmente verdadeiro em áreas como São Paulo, onde a população negra e mulata é maior que em Medellín.⁶ Mas por que a falta de oportunidades produz uma competição racial igualmente intensa? Quando as pessoas têm menos por que lutar, como no Chocó colombiano ou no Nordeste brasileiro, por que não lutariam até mais para obter sua parte do pouco que está disponível? E, de fato, textos recentes sobre o Nordeste apresentam claros paralelos com o Chocó de Wade, observando-se altos níveis de segregação informal na região e a intensificação das tensões raciais entre uma população branca minoritária que se apega desesperadamente à sua posição privilegiada em face da irritação e do ressentimento crescentes dos negros.⁷

Nancy Scheper-Hughes relata descobertas similares. Na medida em que a economia brasileira se estagnou durante a prolongada crise econômica dos anos oitenta, as tensões raciais e sociais pioraram visivelmente no Nordeste, adquirindo

uma qualidade diferente, mais desesperada, que deve dar o que pensar. O espírito positivo da abertura é acompanhado de uma incontrolada licença para expressar (...) sentimentos racistas que antes eram previamente reprovados, ao menos em público. Abundam piadas racistas grosseiras, e tanto adultos como crianças se engajam "jocosamente" em caricaturas da "feia" empregada ou lavadeira negra (...). (Pág. 92-3.)

O livro de Scheper-Hughes, *Death without weeping*, não deixa de ter seus aspectos irritantes. Exibindo a autoconsciência e o auto-respeito característicos das ciências sociais pós-modernas, a autora é ubíqua no seu texto e nem todos os leitores vão achá-la uma companhia agradável. Ela assume uma atitude de superioridade moral em relação a muitas das pessoas sobre as quais está escrevendo e por vezes escorrega num deslavado farisaísmo.⁸ Os leitores conhecedores do português também ficarão consternados com os numerosos erros que aparecem no livro nessa língua.⁹ Isso é aparentemente um problema menor; mas que se diria de uma autora brasileira que escrevesse um livro sobre a vida nos Estados Unidos em que falasse, por exemplo, sobre como interagem os grupos "bleck" e "whit", ou, num nível mais prosaico, como ela pegou um "bos" para o centro da cidade? Quando observadores de culturas estrangeiras não conseguem acertar nem mesmo as coisas mais simples, por que deveríamos confiar neles em questões mais delicadas e sutis?

No entanto, eu não tenho dúvida de que Scheper-Hughes de fato contou corretamente sua história. O retrato que faz da moderna sociedade brasileira, tanto no nível macro quanto no micro, parece coerentemente verdadeiro. *Death without weeping* cai na categoria que classifico como “livros de 20 anos”: monumentos à produção acadêmica que são o produto de uma vida, ou de grande parte de uma vida, de pesquisa, experiência e reflexão. Seu amplo relacionamento, iniciado em 1965, com a cidade nordestina de Bom Jesus da Mata (pseudônimo) e com seu bairro de Alto do Cruzeiro, assolado pela pobreza, possibilitou-lhe escrever um livro que é mais que uma magnífica peça de pesquisa acadêmica. Dado o assunto de que trata, sua impressionante clareza de visão e as horríveis verdades que apresenta, há pontos em que o livro assume uma força e uma intensidade realmente proféticas.

Scheper-Hughes indica que o tema central de seu livro é o “amor materno” e como esse amor é afetado por condições de terrível pobreza e carência. Certamente o Alto do Cruzeiro fornece tais condições. Seus moradores, que já eram amargamente pobres nos anos sessenta, quando ela chegou pela primeira vez ao bairro, tornaram-se ainda mais pobres nas décadas de setenta e oitenta, na medida em que a expansão do cultivo de cana-de-açúcar engoliu a agricultura de subsistência e o declínio da indústria local atirou um número cada vez maior de homens e mulheres ao desemprego. Para a maioria dos moradores do Alto, as opções de emprego se limitam agora ao serviço doméstico, “cortar cana ou morrer” (p. 75). Ou, alternativamente, cortar cana e morrer.

Pesquisadores brasileiros estimam que a ingestão média diária de calorias dos cortadores de cana do Nordeste era de 1.500 no início dos anos oitenta, menor que as 1.700

de 30 anos antes; a desnutrição crônica e até mesmo a inanição são endêmicas.¹⁰ Tais condições se abatem de modo particularmente denso sobre as crianças pequenas, com o resultado de que, para as mães do Alto, “os bebês, como os maridos e namorados, são vistos mais como apêndices temporários”, em que “ambos tendem a desapontar as mulheres; estes por abandoná-las, aqueles por morrerem, geralmente de diarreia, outras doenças infecciosas e/ou fome”.¹¹ Numa autodefesa emocional, as mulheres reagem a essa situação evitando estabelecer laços de afeição com seus filhos até que estes tenham ultrapassado o crítico primeiro ano de vida e demonstrado a vontade ou força necessária para sobreviver num ambiente hostil. E, tal como as mães, e o resto da família, procuram sinais do compromisso da criança com a vida, assim como procuram os sinais da “criança condenada” – aquela que carece da necessária vontade ou força para viver. Uma vez que a criança seja assim qualificada, afirma Scheper-Hughes, a família adotará silenciosamente uma atitude de “negligência mortal”, deixando a criança morrer, mesmo que seus sintomas possam ser atribuídos a problemas suscetíveis de remédio, como a desidratação.

Assim, enquanto em ambientes saudáveis as mães “se apegam” aos seus filhos, as do Alto aprenderam a “deixar andar”. Scheper-Hughes reforça seu argumento citando a pesquisa de Philippe Ariès, Edward Shorter e outros historiadores que afirmaram ser o “amor materno” uma recente “construção cultural” associada a altos níveis de desenvolvimento econômico. Na Europa do início da Idade Moderna, onde as taxas de mortalidade infantil eram comparáveis àsquelas do atual Terceiro Mundo, os pais supostamente se pareciam com as mães do Alto por reforçarem a afeição até que os bebês sobrevivessem ao

primeiro ano de vida. Ela aparentemente não está consciente de que esse trabalho tem estado sob ataque nos últimos anos e de que há agora considerável evidência de que os pais europeus de vários séculos atrás amavam seus bebês quase da mesma forma que o fazem os pais "modernos".¹² Não obstante, continua o debate sobre esse ponto; e nenhum historiador jamais conversou com pais dos séculos XVI e XVII, enquanto Nancy Scheper-Hughes passou anos vivendo e trabalhando com as mães do Alto e vendo-as cuidar de seus filhos e enterrá-los.

O que também torna sua história convincente, ao menos para este leitor, é a clareza e precisão da leitura que faz de outros aspectos das relações sociais no Brasil com as quais estou mais familiarizado. Sim, o livro é a respeito do "amor materno", mas também trata dos impactos da pobreza e da fome sobre uma ampla variedade de instituições sociais da vida brasileira: serviço doméstico, relações patrão-empregado, concepções sobre o corpo, a enfermidade e a doença (especialmente a síndrome nervosa brasileira), Carnaval, política. Em cada um desses pontos eu me vi balançando a cabeça em sinal de reconhecimento e aprovação, na medida em que ela dissecava as estruturas sociais e simbólicas do Brasil moderno. Considere-se, por exemplo, seu breve resumo das dolorosas dependências mútuas do serviço doméstico, tão frequentemente apresentado como uma relação "familiar" entre patrão e empregado:

Os salários pagos ao trabalhador podem ser uma ninharia, mas as obrigações do patrão não acabam aí. Se a empregada é reduzida, pelos termos do seu trabalho, a uma permanente vulnerabilidade e a uma estrita dependência em relação à sua patroa, esta, por sua vez, é moralmente obrigada a salvar sua em-

pregada da inanição, da doença, da prisão e de outros problemas crônicos associados à pobreza. Esse é um círculo vicioso e uma relação em que ambas as partes se sentem mal servidas e exploradas, pois o que se está escondendo nessa economia de "má-fé" é a verdadeira natureza das relações que governam essas transações, em que o desespero pode ser chamado de lealdade e a exploração, mascarada de zelo e proteção. (Pág. 111-2.)

Ou vejamos sua análise do Carnaval não como a inversão festiva celebrada por seus colegas Victor Turner e Roberto da Matta, mas como um evento "altamente segregado em que ricos e pobres, brancos e negros, homens e mulheres, adultos e abandonadas crianças 'de rua' e mimadas crianças 'de casa' sabiam onde eram 'os seus' lugares e ficavam neles". E será que alguém que tenha participado do Carnaval pode discordar da caracterização que ela faz deste como um evento criado, em primeiro lugar e acima de tudo, para expressar fantasias sexuais masculinas, "um carnaval para homens e rapazes"? (p. 484 e 486).

Deixarei para mais tarde as opiniões de Scheper-Hughes sobre política e mobilização política, preocupação central em *Looking for God in Brazil*, de John Burdick. A pesquisa de Burdick foi realizada no bairro São Jorge, um subúrbio de classe trabalhadora situado na cidade-dormitório fluminense de Duque de Caxias. São Jorge tem algumas semelhanças superficiais com o Alto: a indústria local está em declínio; as tubulações de esgoto são lançadas diretamente na rua e, de lá, num rio fétido que os moradores usam para lavar roupa e pescar; e um dos informantes de Burdick estava "freqüentemente inseguro sobre como conseguiria sua próxima refeição" (p. 23). Mas esse comentário é a única referência

do livro à fome. Estamos agora fora do Nordeste, no urbanizado e industrializado Sudeste. A maioria dos moradores de São Jorge é pobre, de classe trabalhadora, ou ambos. Mas a maioria tem luz elétrica, muitos têm aparelhos de TV e mesmo as mulheres de posses modestas podem aspirar a possuir "um artigo de considerável carga emocional" na comunidade: uma geladeira para guardar comida (p. 91).

O argumento de Burdick é compacto e apresentado com admirável eficiência. Depois da onda inicial de excitação que se seguiu à sua criação, nas décadas de sessenta e setenta, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), patrocinadas pela ala esquerda da Igreja Católica, estão agora em acentuado declínio no Brasil, como na maior parte da América Latina, enquanto se expandem enormemente o pentecostalismo e o espiritismo afro-brasileiro. Dados para o Brasil indicam que o número de membros das igrejas protestantes evangélicas é o dobro daquele das CEBs e que o número de pessoas que participam dos rituais de umbanda é de três a quatro vezes maior. Isso levanta uma questão óbvia: "Que é que o pentecostalismo e a umbanda significam e oferecem para as massas e a Igreja popular não?" (p. 5).

Burdick responde examinando a interação de cada religião com membros de diferentes classes, gêneros, faixas etárias e grupos raciais. E argumenta, quase sempre de modo convincente, que as características do movimento das CEBs alienaram inadvertidamente a maioria da população brasileira. Sua ênfase na capacidade de ler e escrever, e em pequenas reuniões de grupo nas casas dos membros, deixa envergonhadas as pessoas pobres; sua insistência na participação ativa regular coloca intoleráveis pressões sobre pessoas que trabalham em múltiplos empregos e/ou tomam conta de crianças pequenas; sua concentração nas

injustiças sociais e desigualdades de nível macro, bem como sua relutância em discutir problemas imediatos de caráter pessoal ou doméstico, nada oferece a mulheres que enfrentam maridos agressivos e alcoólatras; e seu persistente racismo institucional contrasta dolorosamente com o igualitarismo dos pentecostais e o caráter abertamente afro-brasileiro da umbanda, ambos os quais, em resultado, têm-se mostrado bem mais atraentes para os negros.

Burdick é menos convincente em suas afirmações quanto ao sucesso do pentecostalismo entre os jovens, de vez que seus próprios dados mostram que mais de 90% dos adolescentes e jovens adultos de São Jorge não participam ativamente de qualquer espécie de religião (p. 118). Mesmo aí, contudo, ele deixa claro como o pentecostalismo pode atrair jovens que procuram uma válvula de escape para as intensas pressões competitivas do materialismo e da sexualidade orientados para o consumo.

Dada a explícita orientação política das CEBs, seu deslocamento por religiões explicitamente apolíticas tem óbvias implicações para o futuro da democratização na região. Mas também nisso Burdick é um opositor. As CEBs foram altamente superestimadas como motores da mudança progressista na América Latina, indica ele, e o pentecostalismo, subestimado. (Ele não aborda o conteúdo político da umbanda.) Os participantes das CEBs, de fato, têm forte tendência a se envolver em outros movimentos, mais seculares; e quando o fazem acham o caráter duro e belicoso da política competitiva incompatível com os conceitos cristãos de fraternidade e conciliação. Mas os pentecostais também têm problemas em participar do jogo violento da política secular. Burdick, porém, menciona diversos exemplos de seu envolvimento bem-sucedido nas associações de moradores, no Partido dos Trabalhadores e no mo-

vimento operário e indica que sua visão de mundo do tipo preto-e-branco, bem *versus* mal, pode na verdade constituir a base de uma agenda socialista mais radical e intransigente do que a da teologia da libertação católica.

Cada um desses livros tem coisas importantes a nos dizer sobre as ordens sociais e simbólicas da América Latina de hoje. Que é que também nos dizem sobre o lugar dos afro-latino-americanos nessas ordens? Obviamente, é impossível abranger aqui tudo o que eles têm a dizer. Mas eu gostaria de observar certa convergência em seus argumentos a respeito de três temas: a estrutura da família negra, a "construção cultural" das categorias, imagens e identidades raciais, e a mobilização e ação políticas.

FAMÍLIAS

Tanto Wade quanto Scheper-Hughes examinam alguns dos "traços específicos [da estrutura familiar], frequentemente associados com outras áreas negras do Novo Mundo, tais como poliginia, séries de uniões sobrepostas, freqüentes uniões consensuais e lares matrifocais", que eles encontraram nas comunidades que estudaram (Wade, p. 91). Como adianta Wade, "as verdadeiras causas desses traços estão longe de ser claras". Durante as décadas de trinta e quarenta, Melville Herskovits e seus seguidores tentaram mostrar que as causas disso estavam na África; alguns de seus críticos, mais notadamente E. Franklin Frazier, responderam que a estrutura da família negra assumiu as formas que assumiu não por causa dos antecedentes africanos, mas sim porque essa herança africana fora obliterada pela experiência da escravidão. Depois, nas décadas de setenta e oitenta, uma terceira onda de produção aca-

dêmica procurou explicar a estrutura da família negra não como produto da preservação ou destruição das tradições africanas, mas sim como uma nova cultura "negra" que africanos e afro-americanos criaram neste hemisfério em resposta às condições que enfrentaram durante e após a escravidão (Herskovits, 1941 e 1966; Frazier, 1939; Stack, 1974; Mintz e Price, 1976; e Gutman, 1976).

As pessoas que dão seus testemunhos nesses livros não conhecem nem seguem esses debates teóricos e, desse modo, têm suas próprias explicações. Interessantemente, nossos autores só relatam opiniões expressas por mulheres. Será que os homens nada têm a dizer sobre o assunto ou será que os autores não se preocuparam em lhes perguntar? Em todo caso, as mulheres pintam uma imagem sombria da vida familiar:

A sujeição a homens agressivos e não-confiáveis é uma das principais aflições das mulheres adultas de São Jorge, tal como na maior parte da América Latina urbana (. . .). As brigas [domésticas] tendem a se centrar no conflito entre a esfera de prestígio e o alcoolismo masculino, por um lado, e o desejo das mulheres por respeito, tratamento decente, lar estável e educação para os filhos, de outro. (Burdick, p. 88-9.)

O álcool é um motivo recorrente nos três livros, sendo o rum branco (*aguardiente* na Colômbia, cachaça no Brasil) a bebida preferida. Entre os afro-colombianos, "para uma *parranda* [festa] adequada, precisa-se de muita *aguardiente*, um grupo de bons *paisanos* (...) e mulheres com quem dançar — embora na verdade as companhias femininas não fossem consideradas indispensáveis por alguns deles: eles podiam satisfazer-se ficando embriagados" (Wade, p. 294). Para as mulheres do Alto, ser cacha-

ceiro é um dos piores defeitos que um marido pode ter e uma parte importante daquilo que torna a vida, nas palavras de uma informante, "terrível sem eles, mas ainda pior com eles" (Scheper-Hughes, p. 305).

Ao mesmo tempo que as mulheres condenam o comportamento de seus homens, prontamente reconhecem suas raízes econômicas. O desemprego crônico, ou o emprego com salários insuficientes para sustentar a família, emerge consistentemente como a maior ameaça à estabilidade familiar. Em suas entrevistas com mulheres do Alto, Scheper-Hughes descobriu que "seus maridos ou atuais companheiros eram frequentemente descritos como 'bons' mas meio fracos, desqualificados, desempregados (...)" (p. 305). Ivanda, dona-de-casa de São Jorge, não identifica explicitamente o emprego regular como a base da vida familiar, mas a história de suas dificuldades conjugais não deixa dúvidas sobre essa questão. Os primeiros anos de seu casamento, quando seu marido Aldyr tinha um emprego na linha de montagem da Fábrica Nacional de Motores, foram felizes:

Foram as demissões da fábrica no final dos anos setenta que mudaram a sorte de sua família. Aldyr passou a fazer malpagos e imprevisíveis biscates em cidades vizinhas e Ivanda foi obrigada a arrumar camas num motel barato na rodovia. "Aldyr não gostava nem um pouco daquilo", lembrou ela. "Ele dizia que eu devia ficar em casa. Aquilo realmente fazia ele ficar aborrecido." Ele começou a beber e a se ausentar de casa por longos períodos. (Burdick, p. 91.)

Lutando para salvar seu casamento, Ivanda consultou primeiro um médium de umbanda, que lhe disse ter sido Aldyr vítima do "mau-olhado", e depois um curandeiro pentecostal, para o qual estava claro que Aldyr sucumbira ao Diabo.

No fim, Deus, trabalhando à sua maneira usual, finalmente permitiu que se apagasse a linha que separa o milagre do curso natural dos fatos. Aldyr acabou encontrando um emprego com salário decente e Ivanda saiu de seu trabalho assalariado. Embora nunca voltassem ao antigo estado de contentamento, sua vida doméstica começou a melhorar mais uma vez (Burdick, p. 102.)

Tanto no Alto quanto em São Jorge, a monogamia é a "norma idealizada", mas que só pode se realizar com base num emprego estável e com salário adequado. Isso não é fácil de encontrar e aqueles que o conseguem sobressaem na comunidade como ocupantes de uma posição "respeitável" ou "razoável", em oposição aos verdadeiramente pobres", ou, pior ainda, aos "infelizes" e "miseráveis" (Scheper-Hughes, p. 84-6; Burdick, p. 23-6). O emprego também é escasso no Chocó, o que obriga homens e mulheres a viajar pelo país em sua busca. Os chocóanos realizam migrações sazonais pela própria região, subindo e descendo os rios para garimpar ouro e colher produtos da floresta, e migrações de mais longo prazo, seja para as florestas chuvosas da fronteira, seja para as principais cidades da Colômbia. Essa mobilidade tende a promover tanto a "poligamia em série" quanto a formação de redes de parentesco ampliadas para apoio e assistência (Wade, p. 159-61).

Essas redes de parentesco ampliadas são um traço frequentemente comentado da estrutura familiar afro-americana através do hemisfério. Inspirada no trabalho de Carol Stack e com base em seus próprios anos de pesquisa no Alto, Scheper-Hughes as vê como altamente funcionais e, de fato, essenciais em possibilitar que as pessoas sobrevivam num ambiente de crônica escassez. Há em seu relato, contudo, um fe-

nômeno explicitamente observado por Wade: o obstáculo que tais redes colocam ao progresso econômico dos negros ao drenar os recursos familiares das parcelas mais prósperas da rede para os membros mais pobres. Isso "ajuda a subsistência de muitos, mas pode colocar problemas à mobilidade ascendente de uns poucos" (Wade, p. 162).

Wade justapõe essa difusão "centrípetas" dos recursos nas redes de parentesco negras ao comportamento das famílias brancas de Antioquia, nas quais

os membros extras improdutivos são ajudados com menos boa vontade. Como disse um próspero antioquenho sobre um parente necessitado: "Vamos dar-lhe uma mão, mas não vamos sustentá-lo." (Wade, p. 162).

Uma vez mais, tais práticas familiares devem ser colocadas no contexto de suas respectivas economias políticas: dadas as disparidades quanto ao nível de desenvolvimento das duas regiões, os membros pobres das famílias antioquenas têm mais probabilidade de ser capazes de se sustentar num nível mínimo do que os membros pobres das famílias chocóanas. Assegurar a sobrevivência dos membros da família em Antioquia não é, assim, a questão premente que é no Chocó e, num grau ainda maior, no Nordeste brasileiro.

Estruturas familiares mais frouxas, menos "nucleares", fornecem tanto aos homens quanto às mulheres a oportunidade de encontrar múltiplos parceiros sexuais numa estrutura de poligamia "informal" ou "em série". Não está claro se esses parceiros são mais ou menos numerosos que os dos brancos, e particularmente dos homens brancos de classes média e alta, muitos dos quais se engajam em ligações seqüenciais fora do

casamento.¹³ Mas persiste a imagem dos homens e mulheres negros como "mais quentes" e mais "famintos" e poderosos no que se refere ao sexo, por motivos que Wade elucida ao examinar como as identidades e imagens raciais são socialmente "construídas".

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE RAÇA

É lugar-comum nas ciências sociais pós-modernas que toda cognição e experiência humanas são cultural e socialmente "construídas". E Scheper-Hughes fala pelos três autores quando conclama os intelectuais a desconstruir tais invenções, "removendo as formas superficiais da realidade para expor verdades ocultas e enterradas" (Schep-Hughes, p. 171). Ela dá pouca atenção, contudo, a uma das mais destacadas e duradouras dessas construções: a de raça — em grande parte, parece, porque seus informantes também afirmam não dar. Apesar de serem "descendentes de uma população de escravos e caboclos", as pessoas do Alto

não pensam em ligar suas atuais dificuldades a uma história de escravidão e exploração racial. O racismo é um discurso desautorizado e submerso no Nordeste brasileiro, de modo que, tanto quanto os camponeses europeus de [Eric] Wolf [o antropólogo], esse é um povo "sem história". Eles chamam a si mesmos simplesmente de "os pobres" e se descrevem como "morenos", quase nunca como "pretos" ou "negros". (Pág. 90.)

Schep-Hughes raramente se refere à identidade racial de seus informantes: só a partir de suas fotografias e da informação casual de que "se pode ver o ameríndio e o africano em seus olhos, faces, cabelo e pele,

embora seja o africano quem predomine" (p. 90), é que o leitor fica sabendo que ela está falando de pessoas de origem africana. Um dado revelado como parte de sua análise do "amor materno", contudo, indica que a raça é de fato um dos determinantes mais fundamentais da identidade social no Alto. Um dos indicadores da hesitação das mães em estabelecer laços emocionais com seus recém-nascidos é sua relutância em "antropomorfizar" ou "humanizar" seus bebês:

As mulheres do Alto são lentas em "personalizar" os bebês pela atribuição de significados específicos a suas lamúrias, seus choros, expressões faciais (...). As mulheres do Alto não examinam o rosto do bebê em busca de semelhanças com outros parentes. No máximo o que se comenta é se o bebê é de pele clara ou escura (...). (Pág. 413; grifos meus.)

Diferentemente de Scheper-Hughes, Burdick faz da raça um elemento central em sua análise (ver Capítulo 6, "Escravos e vagabundos: os negros na arena religiosa") e especifica consistentemente as identidades raciais de seus informantes. Ele se preocupa, contudo, em evitar os rótulos raciais "negro" e "branco", ao estilo americano, usando em vez disso ou a terminologia brasileira ou um *continuum* de cor que vai da "pele clara" à "pele escura", com "pele mais clara" e "mais escura" como categorias intermediárias.

Apesar de suas abordagens explicitamente desconstrucionistas, tanto Scheper-Hughes quanto Burdick de fato aceitam as categorias raciais brasileiras como dados. Ambos rejeitam o surrado mito da "democracia racial", mas nenhum deles dá muita atenção ao modo como a ideologia e a prática do *continuum* de cor constituem um dos sustentáculos desse mito.¹⁴ Wade é

mais cético e passa um tempo considerável desmontando e examinando "o caráter construído [*constructedness*]" de raça" na Colômbia e, por extensão, na América Latina em geral. Como foi que as sociedades da região "construíram" suas identidades raciais? Por um amplo e complicado processo histórico que tem dois componentes correlatos. Em primeiro lugar, certas características físicas ou "significantes" – cor da pele, cabelo, lábios, nariz – e não outras – altura, peso, orelhas, mãos, pés – foram selecionadas como indicadores dos grupos raciais. Em segundo lugar, as identidades raciais foram investidas de conteúdo e significado: a brancura se tornou associada a maior inteligência, limpeza, ambição, progresso, moral – em suma, à civilização –, enquanto a negritude foi representada como o "outro" primitivo, caracterizado por menor inteligência, preguiça, criminalidade, promiscuidade sexual.

As imagens da negritude não são irremediavelmente negativas. "A cultura branca", afirma Wade, "teme secretamente alienar-se daquilo que define como aspectos mais básicos, mais crus da vida, mesmo quando alardeia suas realizações nos domínios mais refinados e 'cultos'. Começa a crescer na sociedade branca uma relação ambivalente com os negros, na qual estes são vistos como política e moralmente inferiores, mas ao mesmo tempo dotados de poderes especiais" que giram em torno da música, da dança, do sexo e da espiritualidade (p. 248-9). Esses poderes podem ocasionalmente ser usados pelos negros em seu proveito, como Burdick afirma ter acontecido no pentecostalismo e na umbanda, ambos os quais aceitam "a singularidade espiritual" dos crentes negros e, diferentemente do catolicismo, os têm admitido em posições formais e informais de poder e autoridade. Mas o próprio exercício desses "poderes especiais" tende a reforçar e

confirmar a oposição entre a “negritude”, primitiva e irracional, de um lado, e a “brancura”, civilizada, moderna e racional, de outro.

Fica-se surpreso com as fortes semelhanças entre essas construções raciais latino-americanas e suas correlativas norte-americanas, ao menos em termos das imagens que cercam a negritude e a brancura, assim como do conteúdo e significado de raça. Supostamente, as marcas de raça são diferentes: embora todas as sociedades do Novo Mundo se tenham engajado numa profunda mistura racial, as sociedades latino-americanas e caribenhas permitiram a criação de identidades raciais intermediárias entre negro e branco, enquanto os Estados Unidos não. Mas também nesse ponto a sabedoria convencional está aberta ao questionamento.

Em paralelo à falta de inclinação dos latino-americanos a coletar dados raciais nos seus censos, desde 1920 os Estados Unidos pararam de coletar dados censitários sobre seu grupo racial mulato. Isso tornou tão difícil, e raro, fazer pesquisa acadêmica sobre os mulatos na América do Norte quanto pesquisar sobre os afro-latino-americanos – mas não fez com que nenhum dos dois grupos desaparecesse. E o trabalho que foi feito mostra os mulatos dos Estados Unidos ocupando uma posição ambígua e crucial entre os grupos raciais branco e negro que é comparável, em muitos aspectos, ao que se descreveu sobre as pessoas racialmente mistas da América Latina.¹⁵

Entrementes, a reinclusão dos dados raciais nos censos brasileiros de 1980 e 1991, assim como nas Pesquisas Nacionais por Amostra de Domicílios, estimulou uma onda de pesquisas que tem levado os acadêmicos a revisar os retratos tradicionais do *status* “intermediário” dos mulatos no Brasil. Ao menos em termos estatísticos, os “pardos” brasileiros se parecem fortemente

com os “pretos”, enquanto ambos os grupos se diferenciam claramente dos brancos e dos “amarelos” (Williamson, 1980; Davis, 1991; Keith e Herring, 1991; e Russel, Wilson e Hall, 1992).

Em suma, os padrões raciais nos Estados Unidos podem ser mais “latino-americanos” do que se reconhecia anteriormente, e os padrões latino-americanos, mais “norte-americanos” (Skidmore, 1993). Wade é inclinado a concordar: “não há uma divisão radical [em matéria dos padrões de relações raciais] entre os Estados Unidos e a América Latina”; “opor os dois de um modo polar [pode] obscurecer sua base comum” (p. 338). Isso não quer dizer, porém, que não haja diferenças entre as duas regiões. O fato de os mulatos nos Estados Unidos permanecerem no grupo racial “negro”, enquanto na América Latina são tratados como categoria distinta e até, em certas ocasiões, obtêm o *status* racial de brancos, tem tido implicações importantes para as oportunidades de vida individuais de pretos, pardos e brancos que vivem nessas hierarquias raciais, para a evolução da desigualdade racial nas duas regiões e, não menos, para as possibilidades de uma política de massas baseada na identidade racial.

POLÍTICA

Os autores diferem marcadamente na avaliação que fazem das perspectivas de uma ação política de massas na América Latina, seja ela organizada segundo raça, classe ou ambas. Wade descreve as vitórias eleitorais dos movimentos populistas negros no Chocó, os quais tomaram o poder político das elites brancas nos anos trinta e quarenta e continuam a mantê-lo até hoje. Também deixa claras, contudo, as limitações dessas vitórias: membros da classe média negra se beneficiaram da ampliação

de seu acesso à educação e aos empregos burocráticos, mas o controle da economia regional permaneceu firmemente nas mãos da elite antioquenha e a própria economia continua pobre e subdesenvolvida, com base na exportação de produtos tropicais primários.

E, embora políticos negros tenham prosperado no Chocó, a mobilização racial em nível nacional não avançou muito além de uma pequena camada de intelectuais negros de classe média. Os obstáculos à mobilização dos afro-colombianos são bem parecidos com os do Brasil. Redes de patronato e clientelismo ligam os afro-colombianos às facções políticas existentes, dominadas pelos brancos, enquanto intensificam o conflito e a divisão entre as clientelas em competição no interior da comunidade negra. A capacidade dos afro-colombianos em situação de mobilidade ascendente, e particularmente dos mulatos, de se integrarem à sociedade mais ampla priva os movimentos negros de membros e líderes potenciais. E os afro-colombianos têm-se mostrado relutantes em se associar a um movimento que lhes exige abraçar uma identidade racial estigmatizada e que, quando não é menosprezado pela mídia e pelos formadores de opinião da Colômbia, é atacado pelo seu "racismo às avessas" — grande ofensa numa pretensa "democracia racial".

Dados esses obstáculos, os últimos 15 anos assistiram a um processo de mobilização racial na Colômbia similar, embora em menor grau, ao seu correlativo brasileiro. Inspirado pelos exemplos internacionais do movimento de direitos civis norte-americano e do movimento de libertação dos países africanos, pequenos grupos de intelectuais afro-colombianos começaram a se organizar nos anos setenta e oitenta. Os trabalhos de redação da Constituição colombiana de 1991 forneceram a oportunidade para esses

grupos de iniciarem um debate nacional sem precedentes sobre a desigualdade racial no país (como os debates em torno da Constituição brasileira de 1988 e do centenário da abolição da escravidão no Brasil, celebrado nesse ano) e de construir alianças com o movimento indígena, mais amplo e mais ativo. "Os resultados até agora obtidos", conclui Wade, "embora modestos, são encorajadores" (p. 357).

Como o povo do Alto parece indiferente às questões de raça, Scheper-Hughes nem mesmo considera a possibilidade de uma política racialmente definida no Brasil. E sua exposição dos obstáculos à mobilização política de qualquer tipo entre os brasileiros pobres oferece pouca esperança. O povo do Alto dolorosamente aprendeu com o tempo que, em confrontos com a autoridade, ele sempre vai perder. Sua abordagem das elites conservadoras que governam o país e a região é, portanto, buscar-lhes a proteção e a assistência forjando com elas laços de patronato e clientelismo. Os pobres votam nos

candidatos que têm maior probabilidade de vencer, mesmo que o candidato "mais fraco" tenha manifestado solidariedade para com a classe deles. Como [uma informante] qualificou seu apoio aos líderes políticos locais: "Se você está subindo, eu sigo você. Se está descendo, adeus, você pode ir sem mim." (Pág. 473.)

Tal como na Colômbia, as difusas redes de patronato e clientelismo, embora uma tática de sobrevivência necessária para os pobres, induzem à possibilidade de ação coletiva, fragmentando as comunidades em "relações de dependência individualmente negociadas a uma miríade de chefes pessoais e políticos". Em resultado, "são raras as instâncias abertas, diretas e coletivas de

compensação e resistência (...)" (p. 472 e 509).

Se Scheper-Hughes vê alguma esperança de ação política entre os pobres, esta jaz nos "rituais transgressivos" da teologia de libertação da Igreja Católica. Mesmo aí, contudo, ela observa a tradicional hostilidade da Igreja "em relação à sexualidade e à reprodução femininas" e seu fracasso em confrontar as realidades da "opressão de gênero e (...) o sofrimento inútil de mães e bebês" (p. 529). Isso tende a confirmar a acusação de Burdick do fracasso da Igreja em servir adequadamente sua clientela pobre, feminina e negra. Burdick acredita que as CEBs poderiam ser reformadas e reorientadas de maneira que se tornem mais efetivas como organizações militantes; mas, em face do retrato que faz da estrutura de poder das comunidades e da atual hegemonia conservadora tanto na Igreja mundial quanto na brasileira, tenho dúvidas a respeito. Em vez disso, a inclinação é de se colocar mais esperança nas outras organizações cujos perfis ele brevemente descreve: as associações de moradores, o Partido dos Trabalhadores e o movimento trabalhista.

Nenhum dos autores levanta a questão do grau em que esses movimentos de esquerda, com base na questão de classe, tendem a ser racialmente igualitários, e eu não estou familiarizado com qualquer outra pesquisa sobre o tema. Deixem-me concluir, portanto, com uma hipótese para comprovação futura: os movimentos com base na questão de classe em sociedades pobres e multirraciais como o Brasil ou a Colômbia tendem a ser racialmente não-igualitários tanto em sua liderança quanto nos seus impactos políticos, mas não-igualitários em sentidos opostos. Suspeito de que a liderança dos partidos de esquerda, do movimento trabalhista e das associações de moradores não reflete com precisão a

composição racial, seja do quadro de membros dessas organizações, seja dos grupos sociais que elas representam. Em vez disso, pendem para o lado branco do espectro — fortemente, é provável. Mas as agendas sociais desses movimentos, se concretizadas, beneficiariam desproporcionalmente os negros, pela simples razão de os afro-latino-americanos estarem desproporcionalmente representados entre os pobres da região. E esses movimentos, em virtude de seu maior peso tanto na política quanto na sociedade civil, têm muito maior probabilidade de atingir alguma parte de seus objetivos do que os frágeis e marginais movimentos baseados em raça.¹⁶

Isso deixa um grupo de fora: os afro-latino-americanos de classe média que não querem ou não podem abandonar suas identidades negras e a luta contra o racismo e a discriminação. São esses os indivíduos que lideraram o movimento negro dos anos oitenta no Brasil, na Colômbia e em outros países. Eles o fizeram em parte por sua exclusão das principais instituições políticas e em parte porque, dentro da população afro-latino-americana, são eles que experimentam mais diretamente o preconceito e a discriminação, na medida em que competem pelo progresso num mundo dominado pelos brancos. Os afro-latino-americanos pobres não enfrentam tais obstáculos de maneira tão óbvia e visível. No entanto, eu afirmaria que eles experimentam bem mais fortemente os impactos indiretos do racismo, em termos tanto do número de indivíduos afetados quanto da forma que esses impactos assumem: a sufocante pobreza tão efetivamente retratada por Scheper-Hughes.

Os movimentos afro-latino-americanos dos anos oitenta foram um importante — de fato, um essencial — capítulo na luta secular contra a desigualdade na região. Mas eu

prevejo que os futuros capítulos dessa luta serão travados de modo mais efetivo pela mobilização multirracional com base na questão de classe do que por movimentos baseados nas identidades raciais. Se os ne-

gros de classe média serão capazes de encontrar um lugar para si nessas mobilizações é apenas um dos muitos desafios que confrontarão esse grupo social nos anos noventa e depois.

NOTAS

1. Para sínteses e relações dessa literatura, ver Klein, 1986; Barcelos *et al.*, 1991; e Schwartz, 1991. Os trabalhos históricos recentes sobre relações raciais pós-1990 na região podem quase ser contados nos dedos de uma das mãos. Ver, por exemplo, Conniff, 1985; Maciel, 1987; Robaina, 1990; Wright, 1991; Andrews, 1991; e Helg, n/p. Para um útil levantamento da literatura mais antiga, que enfatiza o seu caráter disperso, ver Rout, 1976, p. 185-322.
2. Além de Wade (p. 29-37), ver Pereira, 1981, p. 193-206.
3. Os antropólogos de fato pagam um preço pelo acesso aos informantes. Peter Wade caiu doente de febre tifóide depois de tomar parte num exuberante festival comunitário. A filha de Nancy Scheper-Hughes, Sarah, "sofreu uma forma aguda de choque cultural e então se sentiu tão gravemente doente que todos nós tememos por algum tempo por sua vida" (p. 537-8). John Burdick parece ter escapado aos percalços físicos, mas revela que a experiência da pesquisa de campo colocou seu casamento sob tal estresse que ele recorreu a médiuns de umbanda para ajudá-lo a afastar os "maus espíritos" que se haviam interposto entre ele e a esposa (p. 31 e 55).
4. Os censos colombianos não incluem dados sobre raça. As estimativas sobre a proporção da população nacional que é negra ou mulata variam de 10% a 30%. Rodríguez, 1992, p. 28-31. Wade, p. ix, prefere o número menor.
5. Ver, por exemplo, Degler, 1971, p. 98-103.
6. Em 1987, negros e mulatos constituíam 30% da população do estado de São Paulo e 16,7% da população dos estados do Sul (IBGE, 1990, vol. 1, p. 158-9, e vol. 5, p. 122-3).
7. Ver Telles, 1992 e 1993; Bairros, 1988, p. 289-323; e os artigos "A república negra da Bahia", *Afinal* (9 de fevereiro de 1988), p. 53-61; "Inspiração na África", *IstoÉ* (20 de abril de 1988), p. 34-8; "Discriminação também atinge branco na Bahia", *Folha de S.Paulo* (13 de maio de 1991); "So if it's 'Black' Brazil, why is elite so White?", *New York Times* (24 Sept. 1991), p. A4.
8. Ver, por exemplo, sua caracterização dos colonizadores portugueses do Nordeste como "um bando de indolentes e sífilíticos com aversão ao trabalho" (p. 37). Ironicamente, os nordestinos assolados pela pobreza, que ela trata com tanta simpatia no seu livro, foram muitas vezes descritos em termos bem semelhantes. Em ambos os casos, uma generalização tão pejorativa pouco contribui para uma compreensão quanto a se os indivíduos em questão seriam de fato preguiçosos e tomados pelo vício e, em caso positivo, por que motivo. Ou veja-se sua exortação aos médicos brasileiros para que se reformem e à sua profissão, "colocando seus recursos e lealdades firmemente do lado da humanidade em sofrimento (...) e deixando as rebarbas e consequências políticas caírem onde tiverem de cair" (p. 172). Isso pode ser fácil de falar para alguém que não vive no país nem exerce essa profissão e que, portanto, não sofreria diretamente as consequências.
9. Ver, por exemplo, o uso incorreto de acentos nas p. 27 (*antropologá*) e 93 (*daô*); plurais incorretos nas p. 74 (*coronels*), 473 (*eleitors*), 482 (*carnavals*); e *quintals* em outro lugar; palavras erradas nas p. 90 (*danada por danado*), 163 (*tenha por tem*), 173 (*e por é*), 252 (*a por o*), 357 (*São por Santo*), 387 (*quise*

por *quiser*), 530 (*penanda* por *penada*); erros de grafia nas p. 370 (*mourrer* por *morrer*), 547 n. 6 (*sesta básica*) e assim por diante. Quase sempre que eu abro o livro percebo outro erro. Quando passei à bibliografia, o primeiro título que procurei – Roberto Schwarz, *Ao vencedor as batatas* – dá o primeiro nome do autor como sendo Tomás e erra a grafia tanto de seu último nome quanto da palavra “vencedor”.

10. Além dos dados de Scheper-Hughes (p. 128-66), ver o relatório do Ipea, 1993.
11. As histórias de Scheper-Hughes sobre as questões reprodutivas das 72 mulheres do Alto mostram uma taxa de mortalidade durante o primeiro ano de vida de seus filhos de 35,9% (208 mortes de 579 nascidos vivos).
12. Ver, por exemplo, Pollock, 1983; Ozment, 1983, p. 166-70; e Greenberg, 1991.
13. Sobre o comportamento sexual dos homens de classe alta, ver Scheper-Hughes, p. 81-2. Ver também seus relatos sobre a proliferação de cirurgias cosméticas entre mulheres de classes média e alta que procuravam manter o interesse sexual dos maridos, incluindo uma nova operação de estreitamento de vagina. “Nenhum homem gosta de uma velha flácida, disseram-me mais de uma vez com uma piscadela” (p. 78, 246 e 337-8).
14. Scheper-Hughes aborda brevemente esse aspecto numa nota de rodapé (p. 543, n. 3); Burdick absolutamente não o considera. Sobre a relação entre o *continuum* de cor e a ideologia da democracia racial, ver Hasenbalg, 1979, p. 237-45.
15. Para um resumo dessa pesquisa, ver Andrews, 1991, p. 244-58, e 1992.
16. Evidências em favor dessa proposição podem ser encontradas no caso da Revolução Cubana, que foi conduzida basicamente por membros da classe média branca pré-revolucionária. Entretanto, suas políticas, destinadas a melhorar a posição de operários, camponeses e pobres, tiveram impactos particularmente positivos para a população negra e mulata do país. Ver Fuente, 1993.

BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, George Reid (1991). *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison.
- (1992). “Racial inequality in Brazil and the United States: a statistical comparison”. *Journal of Social History*, 26(2): 229-63.
- BAIROS, Luiza (1988). “Pecados no ‘paraíso racial’: o negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980”. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo.
- BARCELOS, Luiz Claudio et al. (1991). *Escravidão e relações raciais no Brasil: cadastro da produção intelectual (1970-1990)*. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- CONNIFF, Michael (1985). *Black labor on a White canal: Panama, 1904-1981*. Pittsburgh.
- DAVIS, F. James (1991). *Who is Black?: one nation's definition*. Pennsylvania, University Park.
- DEGLER, Carl (1971). *Neither Black nor White: slavery and race relations in Brazil and the United States*. New York.
- FRAZIER, E. Franklin (1939). *The Negro family in the United States*. Chicago.
- FUENTE, Alejandro de la (1993). “Race and inequality in Cuba, 1899-1981”. Pittsburgh, manuscrito não publicado.

- GREENBERG, Janelle (1991). "'The world we have lost': Western historiography and attitudes towards death and bereavement among peoples of pre-industrial Europe". *PSR Quarterly*, 1(4):185-200.
- GUTMAN, Herbert G. (1976). *The Black family in slavery and freedom, 1750-1925*. New York.
- HASENBALG, Carlos (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro.
- HELG, Aline (n/p). *A rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1920*.
- HERSKOVITS, Melville J. (1941). *The myth of the Negro past*. New York.
- (1966). *The new world Negro*. Bloomington.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1990). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – 1987. Cor da População*. Rio de Janeiro.
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (1993). *O mapa da fome: subsídios à formulação de uma política de segurança alimentar*. Rio de Janeiro.
- KEITH, Verna and HERRING, Cedric (1991). "Skin tone and stratification in the Black community". *American Journal of Sociology*, 97(3):760-78.
- KLEIN, Herbert (1986). *African slavery in Latin America and the Caribbean*. New York.
- MACIEL, Cleber da Silva (1987). *Discriminações raciais: negros em Campinas (1889-1921)*. Campinas.
- MINTZ, Sidney and PRICE, Richard (1976). *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective*. Philadelphia.
- OZMENT, Steve (1983). *When fathers ruled: family life in Reformation Europe*. Cambridge, Mass.
- PEREIRA, João Baptista Borges (1981). "Estudos antropológicos e sociológicos sobre o negro no Brasil". *Coleção Museu Paulista, Série Ensaio*, nº 4. São Paulo.
- POLLOCK, Linda A. (1983). *Forgotten children: parent-child relations from 1500 to 1900*. Cambridge and New York.
- ROBAINA, Tomás Fernández (1990). *El negro en Cuba, 1902-1958: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. Havana.
- RODRÍGUEZ, Jaime Arocha (1992). "Afro-Colombia denied". *Report on the Americas*, 25(4).
- ROUT, Leslie (1976). *The African experience in Spanish America: 1502 to the present day*. Cambridge and New York.
- RUSSELL, Kathy; WILSON, Midge; HALL, Roland (1992). *The color complex: the politics of skin color among African Americans*. New York.
- SCHWARTZ, Stuart (1992). *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*. Urbana.
- SKIDMORE, Thomas E. (1993). "Bi-racial USA vs. multi-racial Brazil: is the contrast still valid?". *Journal of Latin America*, 25(2):373-86.
- STACK, Carol (1974). *All our kin: strategies for survival in a Black community*. New York.
- TELLES, Edward (1992). "Residential segregation by skin color in Brazil". *American Sociological Review*, 57(3):186-97.

- (1993). "Racial distance and region in Brazil: intermarriage in Brazilian urban areas". *Latin American Research Review*, 28(2):141-62.
- WILLIAMSON, Joel (1980). *New people: miscegenation and mulattoes in the United States*. New York.
- WRIGHT, Winthrop R. (1991). *Café con leche: race, class, and national image in Venezuela*. Austin.

SUMMARY

Afro-Latin America: the late 1900s

This essay reviews three recent works of anthropology which focus on black and brown communities in present-day Latin America: John Burdick's analysis of popular religiosity in a working-class suburb of Rio de Janeiro, *Looking for God in Brazil* (1993); Nancy Scheper-Hughes's study of poverty, starvation and infant death in Northeastern Brazil, *Death without weeping* (1992); and Peter Wade's *Blackness and race*

mixture: the dynamics of racial identity in Colombia (1993). The essay first considers the specific arguments presented by each of the three authors, and then goes on to examine their collective depiction of Afro-Latin American family structure, of the process by which racial identities are socially and culturally constructed, and of the racial dimension of mass-based politics in the region.

RÉSUMÉ

Amérique afro-latine: à la fin du XXème siècle

Cet essai fait un résumé de trois oeuvres récentes dans le champ de l'Anthropologie, que prennent pour thème les communautés noires et noiraudes dans l'Amérique Latine contemporaine: *Looking for God in Brazil* (1993), par John Burdick, que fait une analyse de la religiosité populaire dans un faubourg de classe ouvrière à Rio de Janeiro; *Death without weeping* (1992), par Nancy Scheper-Hughes, une étude sur la pauvreté, la famine et la mortalité des enfants dans le Nord-Est

Brésilien; et *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia* (1993), par Peter Wade. L'essai considère d'abord les arguments spécifiques de chaq'une des trois oeuvres et, ensuite, examine le tableau collectif que d'elles émerge sur la structure de la famille afro-latino-américaine, les procédés par lesquels les identités raciales sont, social et culturellement, construites, et la dimension raciale de la politique de masses dans la région.

Vivendo na mais perfeita desordem: os libertos e o modo de vida camponês na província de São Paulo do século XIX*

Maria Helena Pereira Toledo Machado**

* Recebido para publicação em setembro de 1993.

** Aluna do Programa de Pós-Doutorado da FFLCH-USP.

Diferentemente de outras regiões escravistas das Américas onde o trabalho individual do escravo pôde florescer em resposta a determinadas circunstâncias – como o *task system* nas terras baixas da Carolina do Sul e da Geórgia (Morgan, 1983) –, no Brasil, o trabalho coletivo supervisionado sobrepuiu, ao menos nas áreas exportadoras, qualquer forma individualizada de trabalho cativo. Identificado pelo escravo como o âmago do sistema de exploração de seu trabalho, pois era sempre a partir desse sistema que a vida dos plantéis se organizava, o trabalho em grupos fiscalizados foi sempre odiado pelo trabalhador escravo. Pólo a partir do qual se definiam os ritmos de trabalho e de descanso, esse sistema de exploração do trabalho determinava, com suas cadências transitórias, as margens de tempo livre e, por conseguinte, as atividades autônomas dos escravos. Nesse sentido, ritmos alternativos e margens de autonomia escrava estiveram fortemente entrelaçados, levando para o dia-a-dia das fazendas os

mais ferozes conflitos entre os escravos e seus senhores.

Concretizada através de estratégias diversas, a defesa da autonomia escrava podia se manifestar tanto por meios acomodativos – fugas, sabotagem ao trabalho, preguiça etc. – como se expressar numa criminalidade violenta que atingia, preferencialmente, os senhores e seus prepostos (Machado, 1987). Como já frisei em outro texto, o estudo da criminalidade escrava nas áreas cafeeiras paulistas no século XIX ressaltou a luta dos escravos para preservar, no sistema de trabalho vigiado, característico das grandes fazendas, margens de autonomia que lhes permitiam usufruir de períodos de tempo livre para a concretização de uma organização social e econômica independente.

Tratava-se, segundo o ponto de vista dos escravos, de defender das investidas senhoriais, através de constantes confrontos, os espaços de autonomia conquistados: uma cadência de trabalho orgânica ao gru-

po, uma organização social independente, uma incipiente produção de subsistência na forma de roças e uma microeconomia monetária proveniente tanto do pequeno comércio de gêneros – produzidos ou roubados – quanto do recebimento de gratificações pelo trabalho realizado a mais ou nos dias de folga (Machado, 1988, p. 153).

Tendo se tornado o pilar sobre o qual se assentou a exploração do trabalho escravo em larga escala, o sistema de eitos sobreviveu, praticamente intocado, até o último dia de vigência da escravidão. Portanto, a expansão cafeeira, sobretudo a oeste e noroeste da província de São Paulo, a partir da segunda metade do século XIX, contrariamente ao que se poderia pensar, foi implantada não apenas sobre as mesmas bases, como através do enrijecimento do sistema de exploração do trabalho escravo. Assim, por exemplo, o sistema disciplinar das fazendas, na medida em que exigia ritmos de trabalho cada vez mais concentrados, tendia a engolir as margens de autonomia dos plantéis. Em contrapartida, porém, os grupos de escravos passaram a reivindicar, mais e mais abertamente, o cumprimento daquilo que era percebido como obrigações senhoriais. A necessidade de um ritmo de trabalho próprio ao grupo; a injustiça dos castigos; os direitos à folga semanal, à alimentação e ao vestuário; o recebimento de estímulos pelo trabalho realizado a mais e a manutenção de uma economia independente na forma de roças e de pequeno comércio foram, muitas vezes, os argumentos que em seu conjunto justificavam os ataques violentos dos plantéis contra os senhores e seus feitores (Machado, 1987).

Segundo os escravos, importava, em primeiro lugar, assegurar o cumprimento de certas prerrogativas consideradas legítimas contrapartidas pelo trabalho realizado – o recebimento dos salários e a transformação do sistema disciplinar das fazendas –

e, ao mesmo tempo, garantir que no processo de transição ficasse igualmente assegurada a manutenção daquilo que os escravos entendiam como direitos, tais como alimentação, moradia e roças de subsistência.

O trabalho intensivo realizado em grupo, a consecução das tarefas auxiliares em comum, o comer e o dormir coletivamente, tudo sob a fiscalização de um feitor, eram os elementos definidores do sistema disciplinar das fazendas, especialmente das cafeeiras do século XIX. Eram, em suma, o arcabouço disciplinar que desde sempre havia conotado as relações entre fazendeiros e trabalhadores com as marcas indelévels da escravidão, mas que no decorrer da década de 1880 parece ter ganho mais e mais peso no cômputo geral das diferentes estratégias de controle social da mão-de-obra. Ao mesmo tempo, a gestação de projetos e concepções a respeito da liberdade por parte dos grupos escravos se imbricava na mesma problemática. Assim, as possibilidades de recuperação da trajetória histórica dos libertos estão condicionadas a uma análise da historicidade das concepções manifestas pelos escravos na situação histórica concreta da escravidão, em sua conjuntura e complexidade da segunda metade do século XIX.

Ora, seria a partir da consideração dessas questões que deveria se basear qualquer busca de compreensão dos caminhos empreendidos no processo de desintegração da escravidão por essa massa sem rosto e sem identidade – como até agora tem sido considerada a presença do liberto na vida social e econômica do Sudeste modernizado. E essa presença só poderá ser encontrada ao se considerar a interação entre os desejos de liberdade e as conjunturas históricas globais e regionais, pois os escravos, se de fato desejavam a liberdade, preencheram o

conceito com os significados historicamente possíveis.

Esse é o quadro que conduz à reflexão sobre as condições históricas nas quais os grupos de escravos encontraram condições favoráveis para desenvolver um projeto alternativo à proletarização tangencial e à marginalização de que foram vítimas dentro do processo de desagregação da escravidão. E, ao que parece, esse projeto alternativo estava fortemente baseado no desenvolvimento de comunidades de libertos tornados pequenos proprietários independentes. Ora, a localização, em alguns pontos do conjunto da situação agrária das províncias cafeeiras do Sudeste, de assentamentos independentes de roceiros libertos é um fato que tanto supõe o desenvolvimento de um projeto alternativo de absorção e afastamento da sociedade dominante, quanto aí está a pedir uma análise compreensiva, que é o que intentaremos desenvolver a seguir.

1 – SANTANA DO PARNAÍBA E GUARÉ: NEGROS NA RETAGUARDA

Santana do Parnaíba comportou, ao longo do século XIX e meados do XX, pelo menos três comunidades rurais negras. Zona parcamente integrada à dinâmica comercial, a escravidão aí havia respondido ao impulso inicial de capitalização quando da montagem de pequenos engenhos açucareiros nas últimas décadas do século XVIII. Já nas primeiras décadas do XIX, porém, a decadência da economia açucareira nesse município provocara tanto a fragmentação das propriedades quanto a generalização de uma economia de subsistência articulada aos resíduos da antiga economia comercial e à esparsa penetração da cafeicultura (Petroni, 1968, p. 53; Milliet, 1982).

Da mesma forma, a inviabilização da atividade açucareira e o decréscimo da produção de café, ocorridos entre 1830 e 1880 em nível local (Milliet, 1982, quadro da p. 48), caminharam *pari passu* à precoce desintegração da escravidão, estimulando a multiplicação de pequenos agricultores e o aumento da população livre, amplamente miscigenada.

Seria no contexto de generalização do pequeno produtor e de uma ampla miscigenação que em meados do século XIX teriam surgido, através de doações de terras, núcleos de roceiros libertos. O mais conhecido deles, a comunidade negra de Coruruquara, embora permaneça enraizada na memória dos habitantes locais, já não conta com fontes documentais que permitam a reconstituição histórica do processo de formação, expansão e desagregação do grupo inicial de libertos, legatários de terras no bairro de Coruruquara.

Descendentes e ex-moradores do núcleo, ao descreverem a origem da comunidade, reportaram-se à doação em algum momento da segunda metade do século XIX de uma gleba de terra onde três famílias de libertos e seus descendentes teriam habitado até pelo menos a abertura da Rodovia Castelo Branco. Baseada na agricultura de subsistência, na produção da rapadura e no pequeno comércio ocasional, a comunidade de Coruruquara havia permanecido unida até o momento em que a valorização das terras da região, dando origem a uma série de conflitos entre pretensos proprietários legais, grileiros e moradores, teria provocado, por volta dos anos de 1960, o abandono das terras por seus habitantes originais.¹

Seguindo tendência semelhante, no Registro Paroquial de Terras de Santana do Parnaíba encontra-se menção a pelo menos mais duas áreas ocupadas por libertos, ambas provenientes de doações de senhores a

seus escravos. Ocasionalmente pela lei de terras de 1850, regulamentada em 1854, o cadastramento paroquial das terras visava regulamentar tanto as propriedades quanto as posses ativas. Dessa forma, o ano do cadastramento não corresponde às datas de aquisição ou recebimento das propriedades, que se mantêm obscuras.

Assim, por exemplo, no local denominado Sítio do Morro, o capitão Manoel José Moraes, ao estabelecer os limites de suas terras, declarava que tinha "(...) como vizinhos os pretos forros doados por D. Anna Francisca Franca".² Um pouco mais adiante, Ricarda Franca e seus filhos afirmavam que dividiam "(...) algumas terras pró-indivisas com outros legatários de nossa finada senhora D. Anna Dionísia Franca".³ Da mesma forma, Marciana declarava que dividia suas terras com outros 12 legatários de D. Anna Dionísia Franca.⁴

Embora permaneçam escassos os dados oferecidos pelo registro sucinto das terras, inexistindo informações sobre a data e a forma jurídica da doação, a extensão das terras ocupadas e o tempo de permanência dos libertos nelas, o grupo não havia, ao menos até o momento em que registrou a propriedade das terras (1854-1856), recorrido à partilha delas, mantendo-as indivisas e utilizando-as coletivamente.

O mesmo caso parece ser o da comunidade de libertos que ocupava uma gleba de terra na região da Capela Velha (Vuturna), também em Santana do Parnaíba. Ao cadastrar suas terras – o sítio Itaim-Guaçu –, declarava Manoel Joaquim dos Santos que elas faziam "(...) divisa com as terras dos libertos deixadas por D. Senhorinha Antonia da Silva".⁵

Movimento de certa envergadura, o surgimento de comunidades de libertos em terras já ocupadas ou de certa forma integradas a algum circuito econômico espelha, nessa região, o desbaratamento das tentati-

vas de montagem de uma economia escravista comercial, bem como o processo de liberação e acomodação das camadas não-proprietárias, antes dependentes da propriedade escravista, através de uma tendência à fragmentação das terras disponíveis e à emergência de larga camada de pequenos produtores.

A perda da funcionalidade do sistema escravista, a pequenez do valor comercial da terra e a pouca expressividade da produção haviam, nesse sentido, desestimulado a manutenção, pelas camadas proprietárias, do controle do acesso às terras, viabilizando formas variadas e, no mais das vezes, improvisadas de uso e cultivo das terras disponíveis. Seria no interior desse processo que uma parcela de senhores – em sua maioria solteiros ou viúvos sem herdeiros diretos – teria tendido a transferir parte de suas terras a seus escravos. Se por um lado, assim agindo, esses senhores o faziam, sem dúvida, em nome de uma visão paternalista, por outro lado, no entanto, reconheciam certos direitos dos escravos ao usufruto das terras por eles cultivadas.

Parte de um movimento mais amplo que provavelmente envolvia outros tantos forros na ocupação precária e ocasional de terras locais disponíveis, as comunidades negras surgidas através de doações de terras parecem ter sido as únicas das quais restaram algum registro histórico. As tentativas dos libertos de se fixarem à terra espelham o desejo de constituição de um modo de vida camponês, projeto generalizado às camadas não-proprietárias. Parcaamente documentadas, as tentativas de fixação de um modo de vida independente nos moldes do pequeno proprietário não foram até o momento consideradas nos debates relativos à superação da escravidão, sobretudo no âmbito de São Paulo. Entretanto, em meio à pujança e à constante expansão da agricultura cafeeira capitalizada,

com sua insaciável necessidade de braços e terras, foi-se impondo, na virada do século XIX, a constituição de proletariado rural. O *boom* do café encobriu a realidade tanto das regiões menos integradas ao circuito exportador quanto das áreas marginais às grandes fazendas.

Além disso, o movimento de ocupação das terras foi sempre ocasional e precário, dependendo no mais das vezes das doações de glebas de terras pelos senhores a seus escravos, diferentemente, por exemplo, do caráter organizado da formação das vilas jamaicanas que emergiram após a Emancipação (Mintz, 1984). Nesse caso, ao lado das ocupações das terras devolutas e da compra individual de lotes, os libertos – assistidos por missionários batistas e metodistas e com o beneplácito dos senhores arruinados – adquiriram coletivamente fazendas decadentes, onde puderam erigir comunidades que proporcionaram oportunidades para a constituição de um modo de vida camponês.

Em São Paulo, a ocupação da terra pelas camadas despossuídas enfrentou, desde os primórdios, a constante expansão das fronteiras agrícolas, acelerada no correr do século XIX e regulamentada mais restritivamente a partir de 1850. O estabelecimento e principalmente a estabilização de libertos no campo como pequenos proprietários, sobretudo nas áreas mais valorizadas, dependeram do beneplácito dos senhores, da disponibilidade de terras marginais às fazendas e de contratos paternalistas que mantinham seus ocupantes, enquanto agregados, dependentes de seus ex-senhores e patronos (Franco, 1969). Além do mais, o problema da conformação de um campesinato peculiar ganharia seu sentido histórico na articulação entre a produção de subsistência e o comércio de gêneros nas cidades.

No caso brasileiro, o setor de abastecimento assumiu feições particulares decorrentes de seu caráter subsidiário e desorganizado, que o fazia oscilar ao sabor da acirrada concorrência entre mercadores, especuladores e setores mais pobres da população das áreas rurais e das cidades, que englobavam tanto os escravos quanto os brancos pobres. Brancos pobres, caipiras, negras de ganho e tabuleiro, nesse sentido, constituíam estratos menos rendosos do sistema escravista e se dedicavam à produção e distribuição dos gêneros (Dias, 1985). A gênese de um campesinato constituído a partir da experiência da escravidão se articulava – ao contrário das zonas caribenhas – muito mais com uma economia caipira tradicional do que com uma cisão estrutural entre a esfera de produção exportadora e a de gêneros.

O entrelaçamento da cultura caipira com padrões de vida e trabalho constituídos por roceiros negros suscita questões a respeito da mimetização dos libertos de um modo de vida tradicional às camadas despossuídas da sociedade brasileira. Em primeiro lugar, caberia enfrentar, a partir do ponto de vista dos escravos, a questão das continuidades e das rupturas que atingiram modos de vida e trabalho constituídos na escravidão, levando em conta que eles continham concepções de direitos e padrões de vida que subjaziam às reivindicações escravas, as quais, frente às crises do sistema escravista, preencheram o conceito de liberdade com conteúdos concretos.

Essa busca da liberdade era entendida não só como o direito de escolher a quem vender sua força de trabalho, mas também ia muito além: enquanto roceiros independentes, era entendida ainda como o direito de almejar o privilégio de dispor de seu próprio tempo, consubstanciando-se no modo aparentemente livre do roceiro independente. Tais desejos podem ser detecta-

dos retroativamente: nas reivindicações e resistências empreendidas pelos escravos nas fazendas. Assim, a luta pelo estabelecimento de um ritmo de trabalho próprio, a defesa de margens significativas de tempo livre, a repulsa ao trabalho vigiado, a economia independente dos cativos devem ser buscadas não apenas em seu conteúdo imediato, mas também em sua contrapartida histórica, no processo de desagregação da escravidão e no período pós-abolição.

Igualmente, faz-se necessário focar a questão frente às crises do sistema escravista nas diferentes regiões da província de São Paulo. Atingindo setorialmente áreas variadas, segundo suas conexões com a economia comercial e integração aos mercados internacionais, essas crises restringiam, desde os finais do século XVIII, a economia escravista às áreas mais pujantes da província.

Ora, à medida que nas regiões menos integradas à agricultura comercial a produção escravista não chegava a se enraizar ou era rapidamente inviabilizada, delineava-se um processo de "inapetência escravista"⁶ no qual, desinteressados na manutenção de seus plantéis, alguns senhores tendiam à alforria e, nos casos limites, ao abandono de seus escravos. Concomitantemente a esse processo, a perda do valor comercial das terras e a inviabilização da grande propriedade tornavam o cenário favorável à fixação, familiar ou grupal, dos libertos em pequenas glebas de terras, embora essa fixação ocorresse de forma precária e improvisada.

Tal realidade, por outra parte, se refletiu fortemente nos registros documentais. A precariedade da formação de comunidades e bairros rurais de negros, as dificuldades em legalizar suas posses e a desatenção dos contemporâneos com relação a essas comunidades fizeram com que elas desaparecessem sem deixar quase vestígios, a não ser

em casos excepcionais, nos quais a ocupação de terras por libertos chegou a afrontar interesses mais fortes, exigindo a intervenção dos poderes constituídos – Polícia, Justiça Cível ou Criminal – e, por consequência, o inevitável registro da existência de tais comunidades. Esse parece ter sido o caso da comunidade negra de Guareí, à qual devemos as esparsas informações que hoje possuímos após a violenta ação de despejo de que foram vítimas seus habitantes.

Originária de uma doação efetuada em testamento por Américo Aires do Amaral, falecido em 1843, de uma faixa de terra marginal à sua fazenda a dois escravos, a comunidade de Guareí (termo de Tatuí) sobreviveu mais de 40 anos, ao que tudo indica expandindo-se constantemente por meio da incorporação de novas porções de terras que haviam ficado abandonadas após a morte de seu proprietário. Desde seus primórdios, os "negros da Capela Velha" – como eram chamados pelos contemporâneos –, contando apenas com a posse precária da terra, incorporaram-se a um amplo movimento de ocupação que fazia dessa região, ao longo do século XIX, uma área aberta de conflitos entre proprietários legais – descendentes dos primeiros sesmeiros –, grileiros e posseiros, numa luta sem tréguas pela sua ocupação (Nogueira, 1962).

Integrada ao caminho das tropas entre Curitiba e Sorocaba, essa área, que apresentava nas primeiras décadas do século XIX aspecto miserável, dedicando-se apenas à agricultura de gêneros de subsistência e à criação de algum gado, logo comercializados nas paragens de Sorocaba, será introduzida tangencialmente nos circuitos da economia exportadora paulista, primeiramente com os ensaios de uma produção açucareira e, mais tarde, a partir da segun-

da metade do século, com uma relativa expansão do café (Holanda, s/d, p. 430-2; Saint-Hilaire, 1972; Petrone, 1968, p. 53; Milliet, 1982). Concomitantemente, as tentativas de adequação da economia local aos parâmetros da produção comercial exigiram toda uma reordenação das relações de propriedade e trabalho capaz de suportar a agricultura intensiva e monocultora que se procurava af viabilizar.

Assim, compreende-se por que nem a legitimidade da doação, nem a antiguidade da posse, nem o desenvolvimento da comunidade – que contava nos anos de 1880 com uma população de mais de 80 pessoas ocupando parte indefinida dos 1.250 alqueires da propriedade original, com mais de 40 casas, paíóis, animais de criação e gado – obstaram a tramitação favorável aos descendentes de Américo Aires, culminando com uma ação de reintegração de posse e despejo contra a comunidade. Justificando o direito legal à posse das terras da Capela Velha – que, por sinal, já tinham sido vendidas a terceiros pelos descendentes de Américo Aires do Amaral –, argumentavam Ignácio José Soares e outros que, verificando-se que os réus lá estavam apenas a título precário e como agregados, sem ânimo de comprar a fazenda que ocupavam por mais de 30 anos, os requerentes, detentores legítimos da posse da terra, exigiam a retirada incondicional dos libertos, sem direito a qualquer indenização.⁷

Embora iniciada em 1881, a sentença final da ação tardará até 1886 e não colocará fim ao conflito. Resistindo tenazmente ao despejo e ao abandono das terras por tanto tempo ocupadas, os libertos de Guareí, além de terem se armado, souberam angariar a simpatia da população, bem como a proteção de alguns poderosos locais, que procuraram impedir o envio de tropas de São Paulo necessárias à execução do despejo.

Apenas em 1889, com a mudança da correlação das forças políticas locais, é que se concretizou a execução da ação de despejo, resultando na expulsão, realizada com extrema violência, dos habitantes da Capela Velha. Conforme haviam prometido, os negros de Guareí resistiram fortemente ao abandono de suas propriedades, justificando o emprego indiscriminado da violência por parte da força pública enviada da capital, que para se desincumbir de sua missão assassinou dois moradores, queimou casas, benfeitorias e criações, além de ter prendido grande número de moradores – enfim, inviabilizando qualquer possibilidade de retomada das terras pelos antigos ocupantes (Nogueira, 1962, p. 79-86).

Destruída a comunidade de Guareí, seus habitantes expulsos e seu modo de vida desarticulado, a ordem pôde ser retomada e a terra novamente integrada a seus canais legítimos – isto é, a posse foi formalmente reconhecida àqueles capazes de manipular em seu favor os meandros da burocracia dos papéis e cartórios, enquanto as terras foram reincorporadas ao mercado com diminuto valor. Na ausência de condições favoráveis e de capitais, o abandono das terras levaria, poucos anos depois, à repartilha entre seus proprietários e à revenda a preços baixíssimos, num processo interminável de monopolização e pauperização das terras férteis da região (Nogueira, 1962, p. 83-6).

Muito pouco, no entanto, se sabe sobre como se organizaram os libertos que tiveram acesso às porções de terra e af constituíram modos de vida e trabalho em sintonia com suas concepções de liberdade e independência. A permanência dos grupos de legatários originais – que, não obstante, pareciam prontos a receber novos integrantes, na medida da disponibilidade da terra, como no caso de Guareí – e a manutenção da terra indivisa sugerem a funcionalidade da vida em comunidade, que, por

sua vez, exercia o papel de escudo às tensões e hostilidades a que muito certamente deveriam estar sujeitos seus habitantes.

Seus arranjos internos, a dinâmica das relações sociais e de trabalho, entre outros aspectos, porém, nos escapam. A forma como ocorria a divisão da terra em roças independentes por indivíduos ou famílias e o modo como se dava uma vida social relativamente aberta à convivência com outros grupos de posseiros e produtores independentes também permanecem no nível da sugestão. Além do mais, quase sem registro histórico, difícil é delimitar, sobretudo para áreas já produtivas e integradas a uma economia comercial estabelecida, qual a dinâmica de incorporação e redirecionamento da produção posta em prática pelos libertos no momento da apropriação da terra.

2 – SILVEIRAS, 1879: O VIVER NA MAIS PERFEITA DESORDEM

A doação em posse precária a escravos e o usufruto por eles de fazendas produtivas por períodos determinados são casos excepcionais, embora verificáveis historicamente. Quando localizados, o seu estudo permitiria a constatação da luta entre os antigos trabalhadores forçados e seus anseios de escapar do trabalho em grupo fiscalizado imposto pelas vicissitudes da produção monocultora comercial e as forças econômicas e sociais circundantes, que suportam mal a quebra da hegemonia da grande propriedade. O assentamento de libertos em áreas de pouca expressividade econômica ou ainda em faixas de terra subutilizadas ou marginais às fazendas (em regiões menos dependentes do trabalho escravo e que, por tal, comportavam formas mais variadas de acesso à terra) podia e realmente acabava por provocar a aversão das forças da ordem e da manutenção do

status quo. Mais conflituosos seriam os casos em que libertos escorados pela vontade senhorial, manifesta em testamento devidamente reconhecido e lacrado, tentaram se assenhorear de fazendas produtivas.

Criando ilhas de descontinuidade na monotonia da paisagem do café – por retirar a terra de sua vocação evidente de servir de suporte para o enriquecimento rápido de fazendeiros e comissários e, mais tarde, dilapidada, de transformar-se em retaguarda da abertura de novas plantações, na forma de pastos e capoeiras, que passavam igualmente a acolher toda uma massa de gente agregada e dependente do proprietário –, as tentativas de permanência de grupos de libertos nessas áreas encontraram, desde logo, flagrantes hostilidades. Articulações rápidas e certeiras de toda uma comunidade de interesses afrontada não tardam em varrer exemplarmente essa possibilidade nos canais legítimos de acesso à liberdade e propriedade da terra.

Apesar da complexidade do caso, que se desdobrou num emaranhado jurídico de grandes proporções, a situação criada, por exemplo, pelo major Francisco Alves Moreira, fazendeiro em Jambeiro, torna-se, nesse sentido, elucidativa. Quer por ato jurídico, registrado nos livros de notas do cartório local e no testamento – providencialmente desaparecido –, quer pela manifestação de sua vontade em alta voz (testamento nuncupativo), o senhor pretendia, além de deixar seus escravos libertos, fazer-lhes alguma doação em terras, fosse as de um antigo sítio abandonado, ou mesmo da própria fazenda.

Ora, se os 80 escravos do major, assistidos por advogados abolicionistas, puderam travar difícil luta pela obtenção de suas liberdades, nenhuma demanda legal foi feita no decorrer do processo com relação à terra. Certo é que, se os reclamos da liberdade se faziam difíceis de serem atendidos,

a questão da posse da terra causava tal escândalo que o sumiço de todos os papéis do falecido senhor colocava um ponto final a qualquer pretensão.⁸

Realizada no decorrer dos anos oitenta do século passado, momento em que a crise do sistema escravista desnudava os mecanismos de reprodução de suas engrenagens, atitude como a do major acelerava a perda do controle sobre a mão-de-obra cativa, que ainda permanecia nas fazendas e sinalizava a deterioração da escravidão como um todo. Nesse quadro, a mera possibilidade de passar parte das terras a escravos cutucava com vara curta os temores mais íntimos da camada senhorial.

Pretensões similares – como a de prover os escravos de um pecúlio, mantê-los sob alguma proteção, promover, ao menos nos seus domínios, uma superação ordenada da escravidão, educando os escravos, segundo certa concepção, para uma vida produtiva – parecem ter sido a intenção de outros senhores, como a do padre Joaquim Ferreira da Cunha.⁹ Mineiro de Cacté, porém migrado para as áreas mais promissoras da cafeicultura ao norte do Vale do Paraíba paulista, Joaquim Ferreira da Cunha amealhou durante sua vida vultosa fortuna, orçada em 1879, momento da abertura de seu inventário, em 635:352\$836. Por sinal, o inventário – além de estar permeado de acusações acerca da subavaliação de suas terras – não computava o valor de seus mais de 200 escravos, deixados forros.¹⁰

No entanto, homem de seu tempo, sua fortuna se construíra a partir do emaranhado de relações pessoais de confiança e honra que norteavam as relações entre iguais e mantiveram traços fortemente paternalistas que informavam os comportamentos entre os desiguais.¹¹ Igualmente, Joaquim Ferreira da Cunha não se eximiu

da utilização do braço escravo. Pelo contrário, ele os teve em grande número – sua Fazenda da Conceição, possuindo algo em torno de 285 alqueires, abrigava mais de 200 cativos, provavelmente acumulados, ao longo do tempo, não apenas através da compra, mas sobretudo recebidos como resgate de dívidas.¹²

O tratamento que esse senhor dispenseou em vida a seus escravos permanece obscuro. Nem o testamento nem o inventário trazem informações diretas a esse respeito. Sabe-se que, com a alforria coletiva outorgada, não foram os cativos, com exceção daqueles que receberam legados especiais, nem mesmo nomeados. Ao morrer, porém, Joaquim Ferreira da Cunha revelou suas preocupações com relação ao destino de seus escravos. Embora contasse com herdeiros colaterais – irmã e sobrinhos –, seu testamento demonstra que ele havia resolvido dispor livremente de sua fortuna: ora, além de vincular parte de seus bens à fundação de uma Casa de Misericórdia, resolveu o padre legar sua fazenda, em usufruto e pelo espaço de quatro anos, a todos os seus libertos.

A maior parte de sua herança, no entanto, inclusive a fazenda, após o período determinado pelo usufruto, passaria à propriedade de seu amigo, Dr. Antônio de Paula Ramos. O testamento, de forma sintética, previa o usufruto em caráter precário e tutelado, expressando, em duas vertentes, as concepções paternalistas desse senhor: por um lado, temendo pela sorte de seu plantel, buscava Joaquim Ferreira da Cunha garantir a cada um de seus escravos condições para a reconstrução de suas vidas em liberdade; por outro lado, porém, convencido da incapacidade deles em gerir seus negócios, deixava-os tutelados, esperando igualmente que nesse período seu plantel fosse educado para as responsabilidades de uma vida “adulta”:

Deixo forro a todos os meus escravos de ambos os sexos, os quais se quiserem poderão trabalhar na Fazenda em que moro pelo espaço de quatro anos a contar do dia do meu falecimento, se se comportarem muito bem, prestando sempre respeito ao meu Testamenteiro, sem o que serão por ele despedidos, e não poderão mais trabalhar na dita Fazenda, e nem nela morarem, durante os ditos quatro anos, a contar do dia do meu falecimento, os escravos forros têm direito de colherem os cafezais, limpando-os primeiramente, e tratando-os, dando-lhes pelo menos duas limpas por ano, nos tempos que o meu Testamenteiro determinar, sem o que não os poderão colher, e serão despedidos da Fazenda pelo meu Testamenteiro, o qual marcará a cada um o pedaço de cafezal que lhe competir tratar, e colher, bem como os lugares em que poderão trabalhar, e todos deverão obedecer, sem o que serão despedidos, e lançados fora da Fazenda pelo Testamenteiro.¹³

Condições bem determinadas procuravam garantir a continuidade da estrutura monocultora da fazenda, preservando os cafezais, mas, no tocante à organização do trabalho, não pôde o senhor deixar de reconhecer a impossibilidade da manutenção do trabalho em grupo. Propondo, em substituição, a adoção do sistema de tarefas, bem como a manutenção das roças particulares ("lugares em que poderão trabalhar"), a tentativa de estimular o trabalho individual e a produtividade, que passava a reverter em benefício do próprio trabalhador, aproximava-se não apenas do sistema de colonato, então já bem conhecido, como se integrava a toda uma discussão que toma corpo a partir da década de 1870 a respeito do trabalhador nacional e seu destino.

A questão do aproveitamento do trabalhador livre na grande lavoura esteve no centro dos debates relativos à transição para o trabalho livre, dividindo as opiniões dos fazendeiros que, preocupados em manter a viabilidade da agricultura exportadora, encaravam de maneira pessimista tanto as possibilidades de manter ex-escravos nas propriedades como de atrair, sem o concurso de leis coercitivas, o trabalhador nacional livre (Eisenberg, 1980, p. 167-94). Especificamente com relação à permanência do liberto na fazenda, parece ter havido relativo consenso: o de que, tão logo fosse liberado do trabalho compulsório, o ex-escravo buscaria fugir do trabalho — entendido este pelos fazendeiros como aquele característico do sistema escravista —, tornando-se o mais independente possível do universo da fazenda.

A esse respeito comentava, por exemplo, ainda em 1855, Luiz Peixoto de Lacerda Werneck, ao expor suas idéias sobre o destino da agricultura brasileira e suas necessidades, que considerava benfazeja a fundação de colônias de imigrantes mesmo em áreas já povoadas pois, uma vez baseadas na pequena propriedade e cultivo de gêneros de subsistência, alimentariam as populações das fazendas, aliviando os encargos da grande lavoura cafeicultora.

Ao discorrer, porém, sobre o aproveitamento do liberto na grande propriedade, Luiz Peixoto afirmava categoricamente sua inviabilidade. Segundo ele, "o próprio africano, apenas liberto, abandona a grande fazenda e vai praticar a pequena cultura em algumas braças de terra, que esmolou do espírito benfazejo do grande proprietário" (citado por Silva, 1984, p. 211).

A problemática da transição para o trabalho livre na grande propriedade e a incapacidade das camadas proprietárias de absorverem em seus projetos o trabalhador nacional, sobretudo liberto, caminharam

para um desfecho já bastante conhecido. A formação de um mercado de trabalho livre, principalmente nas áreas cafeeiras mais dinâmicas, só foi possível a partir do forte estímulo à imigração, admitindo uma integração apenas tangencial e seletiva do elemento nacional (Beiguelman, 1978, p. 57-114; Stolcke, 1986, p. 17-52).

No entanto, o consenso em relação aos caminhos da transição não esteve traçado desde sempre; pelo contrário, diferentes vias foram, nessa época, propostas e debatidas. A imigração européia, em suas diferentes formas – espontânea, subvencionada, colonato, assalariamento –, a importação de asiáticos em regime semi-servil ou servil e variadas estratégias de integração do homem livre às fazendas fizeram parte de um amplo questionamento acerca dos destinos nacionais, expressando muitas vezes projetos bastante discordantes quanto ao progresso do país.

Esposando vertente de pensamento completamente distinta, notava André Rebouças em seu livro clássico de 1883 (Rebouças, 1988, p. 126) – no qual estão compiladas idéias e projetos reformadores que, desde os princípios da década de 1870, vinha ele elaborando e divulgando a respeito da “democracia rural” – que a propriedade da terra “é uma circunstância que quase modifica favoravelmente as condições morais do homem! Sobre o emancipado a ação benéfica da propriedade territorial é ainda maior do que sobre o proletário!”

Reconhecendo os desejos de tornar-se agricultor independente, que animavam os projetos de liberdade dos escravos, bem como criticando radicalmente o sistema da grande propriedade escravista, que inviabilizava o progresso do país, o pensamento de Rebouças em relação à reforma agrária se escorava na crença da necessidade de estabelecer, paralelamente à abolição, amplas reformas na estrutura fundiária do país.

Embora defensor fervoroso da imigração, seu projeto de reforma da agricultura nacional colocava no mesmo pé de igualdade o estrangeiro imigrado espontaneamente, o liberto e o trabalhador nacional enquanto setores que, atraídos pela disponibilidade de terras, assentar-se-iam em torno dos engenhos centrais, aos quais caberiam todas as tarefas mais sofisticadas de beneficiamento e escoamento da produção realizada pelo pequeno proprietário.

A extensão e profundidade do pensamento de Rebouças no panorama dos debates sobre a transição exigiriam aqui uma análise muito mais sistemática. Sua filiação ao liberalismo; suas concepções de progresso e trabalho; seus projetos de integração, sobre bases mais igualitárias, do Brasil ao mundo capitalista; seu plano de reforma agrária e de centralização agrícola, entre outras questões, colocam-no como pensador original e reformador ousado nos quadros da segunda metade do século XIX.

Cabem, no entanto, algumas observações sobre seu projeto de centralização agrícola. Baseado na fundação de colônias produtoras de gêneros tanto de subsistência quanto para exportação, a partir da pequena propriedade do homem livre em torno de engenhos centrais, sempre mantidos pela iniciativa privada e a quem caberiam todas as operações mais lucrativas, o projeto de Rebouças propunha a integração das camadas despossuídas – nacionais ou não – aos circuitos econômicos da produção, através da tutela ao mesmo tempo humanitária e racional de uma elite moderna, sintonizada com os padrões de desenvolvimento dos países capitalistas da Europa e Estados Unidos.

Pensador reformista, Rebouças buscava em seu projeto eminentemente exterminar do país não apenas a escravidão como fato, mas sobretudo erradicá-la da mentalidade dominante. A radical reformulação da con-

cepção de trabalho, base para toda a transformação, seria alcançada através da introdução da pequena propriedade, do direito à educação básica e técnica, que contemplaria a todos os pequenos proprietários, e da proteção do direito à propriedade da terra àquele que a cultivasse. A transformação do liberto em colono-proprietário educado para o trabalho mais rudimentar, porém racional e produtivo, tutelado por uma elite esclarecida e recebendo tratamento igual aos homens livres e imigrantes, segundo Rebouças, serviria para eliminar os traços da escravidão do país. Oferecendo ao colono liberto condições de superar sua condição de inferioridade social e econômica, a via reformista-paternalista proposta por Rebouças se colocava contra toda uma corrente de pensamento dominante que, preocupada em eliminar do país a "instituição nefanda", via na exclusão de suas vítimas a única saída.

Preocupação presente junto a alguns setores do movimento abolicionista, as reflexões com relação ao destino dos libertos aparece como traço definidor do pensamento dos autocognominados moderados, que viam na abolição apenas uma etapa no caminho das amplas reformas de que o país necessitava. Amparar o liberto, prepará-lo para a vida social, educá-lo para o trabalho foram inquietações que fizeram parte, por exemplo, do pensamento de Nabuco, que ao mesmo tempo, temendo qualquer participação efetiva do escravo em sua libertação, propunha a conscientização das elites quanto aos destinos do país como única saída para a implementação das reformas necessárias à colocação do Brasil nos trilhos do progresso.

Reflexões dessa ordem, valorizando as atitudes humanitárias das elites, aplaudiam iniciativas de senhores capazes de promover espontaneamente a libertação ordenada

e pedagógica de seus plantéis. A doação de terras a libertos, nesse sentido, surge como uma das formas mais nobres de expressão da consciência das responsabilidades das elites quanto à superação da deformação escravista:

Se esperar vinte anos quisesse dizer preparar a transição por meio da educação do escravo; desenvolver-lhe o espírito de cooperação; promover indústrias; melhorar a sorte dos servos da gleba; repartir com eles as terras que cultivam na forma desse nobre testamento da Condessa do Rio Novo; suspender a venda e compra de homens; abolir os castigos corporais e a perseguição privada; fazer nascer a família, respeitada, apesar de sua condição, honrada em sua pobreza; importar colonos europeus: o adiamento seria por certo um progresso (...). (Nabuco, 1988, p. 148.)

Iniciativas ocasionais, como a doação de glebas de terras a escravos, para além do mero paternalismo que tradicionalmente informavam a relação dos senhores com seus escravos, podem expressar uma certa visão que, embora minoritária, animava os projetos dos reformistas sobre os destinos do país nos quadros da transição. O flagrante orgulho com que o major Francisco Alves Moreira, de Jambeiro, mostrava a seus convidados "sua colônia de escravos"¹⁴ e a preocupação do padre Joaquim Ferreira da Cunha em legar a todos seus cativos um pecúlio que, outrossim, teria que ser conseguido pelo esforço individual e sob as ordens de seu testamenteiro¹⁵ incluem-se numa corrente de pensamento que buscava, na ação individual e meritória, contribuir para a superação da escravidão de forma ordenada e reorientada para a construção de novas variantes paternalistas

nos relacionamentos sociais e econômicos, sempre sob a tutela das elites reformistas.

Nada, porém, parece indicar que projetos humanitários desse tipo tivessem obtido a aquiescência dos interessados. Os fatos ocorridos na Fazenda da Conceição em Silveiras, após a morte de Joaquim Ferreira da Cunha, parecem sugerir que, por diferentes razões, nem a sociedade circundante nem os próprios escravos estavam preparados para assumir o papel que lhes havia sido designado pelo doador. Apenas aberto o testamento, começa a surgir uma série de queixas e reclamações acerca do comportamento indisciplinado dos libertos que, segundo o testamenteiro e herdeiro da maior parte dos bens, inclusive da própria fazenda, levaria à destruição das benfeitorias e cafezais e à conseqüente desvalorização da propriedade.

Justificando seu pedido, o testamenteiro apresentava um quadro no qual os libertos, tornados incontroláveis e tendo tomado posse da propriedade, buscavam não apenas tirar o máximo de benefícios no curto espaço de tempo que a mesma lhes cabia mas, sobretudo, tratavam de reorientar a estrutura produtiva da fazenda para adaptá-la a novas prioridades:

Requer pois não ser obrigado a pagar os impostos sobre a fazenda senão depois de findo o dito prazo de quatro anos, ainda porque durante esse espaço de tempo pode ela ser muito deteriorada, e diminuir muito de valor, pode mesmo ser completamente destruída, queimadas as casas, queimados os cafesais, arrancadas portas e janelas, como o estão sendo, e vendidas, e até as vigas das pontes têm sido arrancadas e vendidas e tudo acha comprador e conselheiros; até com o moinho de fubá já se disse ao suplicante que está tratado para ser vendido; o ano passado, a pretexto de peque-

*nas rocinhas queimaram todas as matas da fazenda, e de propósito derrubam os muros, cortam os portais, e tiram as telhas dos muros (...).*¹⁶

Incompreensível ao testamenteiro, a dilapidação de uma fazenda bem montada – possuidora de casa de morada, paióis, senzalas, tendas de ferreiro e carpinteiro, e engenho, todas assoalhadas e cobertas de telhas, olaria, estrebaria, casa de tropas, gado, pasto e pomar, além de um número indeterminado de pés de café¹⁷ – sugeria a irracionalidade e preguiça atávicas dos libertos, que os impediam de retirar sistematicamente do legado recebido os benefícios potenciais. Antes, interessados apenas em cultivar livremente pequenas roças individuais, os libertos – à revelia das condições determinadas em testamento – descuidavam do tratamento dos cafezais, chegando a destruí-los.

Negando-se terminantemente a manter a agricultura monocultora, mesmo que em proveito próprio, os libertos provocavam reações iradas do herdeiro, que, voltando à carga, denunciava nos autos:

*(...) o que se pode fazer contra 200 e tantos escravos que quebram vidraças, arrancam portas e janelas e vendem, e acham quem compre, arrancam arvoredos plantados pelo finado, arrancam vigas das pontes que eles mesmos se servem, fazem pequenas rocinhas que nem levam meio prato de milho, e de preguiça de fazerem aceiras, lançam fogo e queimam a fazenda toda, como fizeram no ano passado (...).*¹⁸

Prática valorizada pelo escravo, a agricultura de subsistência, de caráter individual ou familiar, provia a eles de margens de autonomia, aparecendo como uma das reivindicações mais fortes dos plantéis.

Uma vez alforriados e dispendo da unidade produtiva, os libertos se apegavam a seus objetivos. O desprezo quanto à manutenção da agricultura comercial exportadora, mesmo quando em vantagem própria, tinha sua contrapartida na instituição da agricultura de subsistência de caráter individual como base de uma comunidade camponesa, tantas vezes descritas nos bairros rurais paulistas (Queiroz, 1973 e s/d; Fukui, 1979).

A vida comunitária independente dos libertos, com suas festas e casamentos realizados em torno das moradias e vendas rurais, servia também de comprovação da disciplina dos libertos:

Acresce que o Suplicante não encontra por dinheiro nenhum quem se queira ir meter entre 200 e tantos escravos que até admitem pessoa de fora a porem venda na fazenda o que os torna tão perigosos a que muitos poucos dias fazendo os libertos ali um casamento, o Inspector sabendo quem eles são requisitou força da Polícia e o Delegado o deu e nem isso obstou que o Inspector fosse esbarrado ou esbofetado, o que o Suplicante não sabe ao certo porém sabe que ele foi desrespeitado e não há quem queira meter-se entre eles por dinheiro nenhum, e ao Suplicante nada pode fazer ainda porém que não falte maus conselheiros continuamente.¹⁹

A falta de governo dos libertos, sua resistência em aceitar as regras impostas pelo doador e a falta de autoridade do testamenteiro serviam para cristalizar, em torno dos libertos, visões temerosas sobre o perigo potencial das massas de escravos libertas de seu jugo, prontas para subverter a ordem natural das coisas, bárbara em seu comportamento, irracional em sua vida econômica, avessa à civilização.

Hostilizados pela sociedade circundante, que percebia como afronta as regalias usufruídas pelos libertos e como extremamente perigoso o seu modo de vida, não tardaram os legatários de Joaquim Ferreira da Cunha a serem colocados sob suspeita enquanto agitadores e revoltosos. No alarme geral que acompanhou a descoberta da tentativa de insurreição de escravos que, partindo de Resende, se espalhou por todo o norte do Vale do Paraíba paulista em 1881, foram esses libertos perseguidos, tiveram suas casas invadidas pela Polícia e, finalmente, foram arbitrariamente presos e interrogados.²⁰

Dias mais tarde, relatava o próprio chefe da Polícia ao presidente da província que, em visita à região, havia enfrentado o problema. Ao deparar-se com os libertos, percebeu-os como ameaça social, resolvendo prendê-los e interrogando-os diretamente. Embora não tenha conseguido nenhuma prova decisiva com a qual pudessem ser os suspeitos mantidos presos, as passagens constantes de seu relatório sobre o fato são elucidativas:

Interrogaram também alguns pretos deixados libertos pelo finado Pde. Joaquim Ferreira da Cunha, aos quais vivem em comum e em perfeita desordem, sevindo de constante ameaça ao sossego público, na fazenda legada para desfrutarem (...). Finalmente inquiriram testemunhas a respeito do plano, e conquanto de seus depoimentos nada resultasse contra os indiciados, teve tudo isso a vantagem de acalmar os espíritos por se convencerem em última análise que nada de positivo existia contra sua segurança.²¹

Vivendo na mais perfeita desordem, à margem da economia das fazendas e distante das pressões sociais e do papel de

produtor submetido ao trabalho em grupo fiscalizado, os movimentos de ocupação de terras pelos libertos, apesar de expressarem fortes anseios, obedeceram às dinâmicas locais e aos níveis de disponibilidade das terras, num movimento que, espontâneo e improvisado, buscou sempre preencher as lacunas abertas pela afluência desigual da fazenda monocultora-escravista, com modos de vida social e de trabalho alternativos.

À medida que se coadunavam com um modo de vida compatível com os desejos e concepções sobre liberdade, a ocupação, por libertos, dos claros deixados pela agricultura comercial delineou, com suas atividades de subsistência, ilhas de diferenciação na monotonia da paisagem monocultora. Condicionada à subutilização das terras disponíveis, ao espírito benfazejo dos fazendeiros e às circunstâncias locais, nem por isso esse movimento deixou de ser uma das forças ativas nos momentos críticos da história da superação da economia escravista no Sudeste cafeeiro. As experiências

realizadas nesse sentido serviam para sinalizar, enquanto virtualidade, os perigos latentes ao processo de abolição, demonstrando a inviabilidade de a economia das fazendas depender do trabalho do libertado.

No jogo de equilíbrio entre continuidade e mudanças que os fazendeiros se dispunham a empreender, nos momentos mais delicados da década de 1880, a questão da manutenção do trabalho em grupo fiscalizado e da produtividade era colocada de maneira persistente.

Do ponto de vista contrário, escravos tornados libertos passavam a engrossar um amplo movimento de recusa ao jugo do trabalho das fazendas – recusa essa que desde sempre fora apanágio do homem livre –, externando concepções de liberdade que os colocavam mais além do trabalho assalariado e da produtividade. Movimento oposto que recolocava, na reorganização dos papéis sociais no processo de superação da escravidão, o libertado às margens da história.

NOTAS

1. Entrevista com Alice de Oliveira Soares, Santana de Parnaíba, 1987.
2. Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (doravante DAESP). Registro Paroquial de Terras para Santana do Parnaíba, 1854/56, nº 185.
3. DAESP. Registro Paroquial de Terras para Santana do Parnaíba, 1854/56, nº 232.
4. DAESP. Registro Paroquial de Terras para Santana do Parnaíba, 1854/56, nº 302.
5. DAESP. Registro Paroquial de Terras para Santana do Parnaíba, 1854/56, nº 102.
6. Esse conceito foi utilizado por Alencastro, 1988, p. 42, para descrever o contexto da escravidão no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX.
7. DAESP. Polficia. Ordem 2695, Caixa 260, de 1888.
8. A discussão detalhada da situação da fazenda do citado major, localizada em Jambeiro, Vale do Paraíba paulista, encontra-se discutida em Machado, 1991, Cap. 1.
9. Cartório Distribuidor do Ofício Judicial de Cachoeira Paulista (doravante CDOJCP), 1879, Cópia de Traslado de Autos de Inventário em Apelação em que é Apelante o Herdeiro Inventariante Dr. Antonio de Paula Ramos e apelado o Dr. Juiz de Direito Dr. Francisco de Paula Oliveira Borges. Cartório do 1º Ofício de Silveiras. Juízo da Provedoria da Cidade de Silveiras (doravante Traslado...).

10. Vale notar que, se estivesse agregado o valor do plantel ao montante da fortuna de Joaquim Ferreira da Cunha, esta se aproximaria de 1.000:000\$000, valor que a colocaria entre as maiores fortunas paulistas (Mello, 1985, tab. 8)..

11. Os traços paternalistas que marcavam a conduta de J. F. da Cunha aparecem muito claramente em seu testamento, como ilustra a seguinte passagem: "Declaro que possuo uma morada de casas na mesma Cidade de Silveiras, que divido com Bernardino Antonio Coelho, e recebi de Francisco Gomes, e de sua mulher Anna Maria, em pagamento de que os mesmos me deviam, e por compaixão dos mesmos declarei na Escritura, que me passavam, que teriam o usufruto da mesma durante suas vidas, assim como de três escravos que pela mesma forma me foram dados em pagamento, ora ao presente é falecido Francisco Gomes, porém sua viúva é viva, e continua no dito usufruto; mas quando ela falecer passará o dito usufruto a sua filha Maria Victoria, casada com José Geraldo de Camargo (...)." (CDOJCP, 1979, Testamento do Finado Padre Joaquim Ferreira da Cunha, doravante Testamento...).

12. O levantamento dos bens constantes do inventário supracitado deixa dúvidas a respeito das dimensões da Fazenda da Conceição, onde o inventariado residia, pois lista todas as suas terras em sequência, apontando o nome de seus proprietários originais, que as haviam entregue como pagamento de dívidas. Porém, como a listagem foi realizada *in loco* e em sequência, supõe-se que todas as terras fossem parte de uma mesma propriedade (CDOJCP, 1879, Traslado..., fls. 485-529).

13. CDOJCP, 1879, Testamento...

14. Cartório de Registro de Imóveis e Anexos de Taubaté, Auto Cível de 1884, fl.5.

15. CDOJCP, 1879, Testamento...

16. CDOJCP, 1879, Traslado... fls. 204-209

17. Não é possível determinar o número de pés de café existentes na Fazenda da Conceição, pois apenas parte das terras listada no Auto de Avaliação, constante dos autos, indica a destinação da mesma. Para aquelas áreas em que o tipo de destinação foi descrito, surgem: 71 mil pés de café, número diminuto frente à extensão das terras da fazenda (por volta de 285 alqueires) e ao número de escravos (mais de 200), e cinco alqueires de terras em pasto. A explicação para a omissão das características exatas das plantações existentes na fazenda já foram anteriormente indicadas: a propriedade teria sido subavaliada, como estratégia para diminuição dos impostos devidos.

18. CDOJCP, 1879, Traslado..., fls. 212v-213.

19. CDOJCP, 1879, Traslado..., fls. 210-214.

20. CDOJCP, 1881, Delegacia do Termo de Silveiras. Offício remetido da Delegacia da Cidade de Arcaç, digo de Resende, à Delegacia desta Cidade de Silveiras. Sobre o assunto ver Machado, 1991, Cap. 5.

21. DAESP. Polcia, Ord. 2607, Cx 172 de 1881. Offício de 17.4.1881.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, L. F. (1988). "Escravos e proletários". *Novos Estudos Cebrap*, nº 21.

BEIGUELMAN, Paula (1978). *A formação do povo no complexo cafeeiro. Aspectos políticos*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed..

DIAS, Maria Odila Leite da Silva (1985). "Nas fmbrias da escravidão urbana: negras de tabuleiro e de ganho". *Estudos Econômicos*, (15):89-109.

- EISENBERG, Peter L., (1980). "A mentalidade dos fazendeiros no Congresso Agrícola de 1878". In: LAPA, José Roberto do Amaral, org. (1980).
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (1969). "Agregados e camaradas: necessidade e contingência da dominação pessoal". *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros.
- FUKUI, Lia Freitas Garcia (1979). *Sertão e bairro rural*. São Paulo, Ática.
- HOLANDA, Sérgio Buarque (s/d) "São Paulo". In: *História geral da civilização brasileira*. Tomo II, Vol. 2.
- LAPA, José Roberto do Amaral, org. (1980). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis, Vozes.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo (1987). *Crime e escravidão. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo, Brasiliense, sobretudo Parte II.
- (1988). "Em torno da autonomia escrava; uma nova direção para a história social da escravidão". *Revista Brasileira de História*, 8(16), mar-ago.
- (1991). "Escravos e cometas. Movimentos sociais na década da abolição". Tese de doutorado. São Paulo, FFCHL/USP.
- MELLO, Zélia Cardoso de (1985). *Metamorfoses da riqueza. São Paulo, 1845-1895*. São Paulo. Hucitec.
- MILLIET, Sérgio (1982). *Roteiro do café e outros ensaios*. São Paulo, Hucitec, Cap. "A zona central".
- MINTZ, Sidney (1984). "The historical sociology of Jamaican villages". *Caribbean transformations* (2ª ed.). Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 157-79.
- MORGAN, Philip (1983). "The ownership of property by slaves in the mid-nineteenth-century Low Country". *Journal of Southern History*, (49):399-420.
- NABUCO, J. (1988). *O abolicionismo*. Edição fac-similar. Recife.
- NOGUEIRA, Oracy (1962). *Família e comunidade. Um estudo sociológico de Itapetininga, São Paulo*. Rio de Janeiro, CBPE, Cap. III ("A luta pela terra").
- PETRONE, Maria Theroza S. (1968). *A lavoura canavieira em São Paulo*. São Paulo, Difel.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (1973). *Bairros rurais paulista. Dinâmica das relações bairro ruralidade*. São Paulo, Duas Cidades.
- (s/d). *O campesinato brasileiro*.
- REBOUÇAS, André (1988). *Agricultura nacional: estudos econômicos; propaganda abolicionista e democrática*. (2ª ed. fac-similar.) Recife, Ed. Massangana.
- SAINT-HILAIRE, Auguste (1972). *Viagem à província de São Paulo*. São Paulo, Liv. Martins Fontes Ed., Cap. XI ("A vida de Itapetininga")
- SILVA, Eduardo (1984). *Barões e escravidão. Rio de Janeiro, Nova Fronteira*
- STOLCKE, V. (1986) *Cafeicultura. Homens, mulheres e capital, 1850-1980*. São Paulo, Brasiliense.

SUMMARY

Life in the most perfect disorder

Beginning with an analysis of slave labor relations in the coffee-growing regions of São Paulo during the final years of slavery, this article seeks to recover the concepts of freedom and autonomy among slave groups. In showing the connection between slave conflicts and demands on plantations and the desire to establish a peasant way of life, through the occupation of small properties oriented towards subsistence production, the article focuses on examples where groups of freedmen were able to establish themselves, albeit precariously, as independent farmers. Within this context, specific cases of land occupation by fre-

edmen – such as Santana do Parnaíba, Itapetininga, Jambeiro and Silveiras – are addressed. As a background to this analysis we find the debate over the constitution of a rural proletariat through immigration, in contrast to reform projects and Abolitionist ideas, which defended the integration of freedmen along with the rest of the domestic labor force into the agro-export economy. Hence, in considering the conflicts and struggles resulting from the confrontation of these disparate views, the article examines the paths followed in the so-called transition from slavery to free labor in the region.

RÉSUMÉ

Vivant dans le plus parfait desordre

C'est afin de retrouver les conceptions que les esclaves avaient développées au sujet de la liberté et de l'autonomie que cet article analyse les relations de travail auxquelles il était soumis dans les régions caféières vers la fin de l'époque esclavagiste. L'auteur souligne l'action de certains groupes d'affranchis qui réussirent à s'établir – quoique de façon précaire – en tant que producteurs indépendants et veut montrer ses rapports avec les conflits qui surgissaient alors dans certaines fazendas où les esclaves revendiquaient l'accès au mode de vie paysan et à la propriété de lopins

destinés à l'agriculture de subsistance. C'est dans ce contexte qu'il aborde certains cas spécifiques d'occupation de terres par des affranchis, notamment à Santana do Parnaíba, à Itapetininga, à Jambeiro et à Silveiras. L'analyse présente comme toile de fond les débats qui avaient lieu à l'époque au sujet de la constitution d'un prolétariat rural par le biais de l'immigration et leurs recoupements avec l'apparition de projets réformistes ou abolitionnistes qui défendaient l'intégration des affranchis et des nationaux à l'économie agro-exportatrice.

O 'campo negro' de Iguçu: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883)*

Flávio dos Santos Gomes**

* Recebido para publicação em agosto de 1993.

** Doutorando em história social pela Unicamp e professor do Departamento de História da Universidade Federal do Pará.

No Rio de Janeiro do século XIX, existia na região de Iguçu uma quase indestrutível hidra, tal qual a de Lerna, ressaltada pela mitologia grega em virtude dos 12 trabalhos de Hércules. As cabeças desse bicho terrível eram as diversas comunidades de escravos fugitivos que surgiram pouco depois de 1800 e que quase no final desse século ainda atormentavam moradores e autoridades policiais.

Em 1878, pouco mais de um ano após as realizações de várias diligências visando destruir de uma vez por todas aqueles mocambos, o ministro da Justiça, Gama Cerqueira, em despacho ao governo imperial, declarava que havia necessidade de tomar imediatas medidas, além das costumeiras e, na maioria das vezes, ineficazes diligências policiais, para pôr fim em definitivo aos reductos de escravos fugitivos, impedindo assim que se reproduzissem, "à semelhança da fábula da hidra de Lerna".¹

O ministro da Justiça não poderia ter sido mais feliz na escolha dessa metáfora

para simbolizar a existência dos mocambos naquela região iguaçuana. Conta a mitologia grega que, nos pântanos de Lerna, habitava uma monstruosa hidra. Tal criatura, uma espécie de serpente com várias cabeças, parecia indestrutível a todos aqueles que ousavam enfrentá-la (Pinset, 1939).

As imagens desse conto mitológico por certo estavam na cabeça do ministro da Justiça e – por que não dizer? – das outras autoridades, fazendeiros e lavradores da planície iguaçuana, que conviveram com os quilombolas da região ao longo do século XIX. Entre mangues e pântanos, junto às margens do Rio Iguçu e seus afluentes, não muito distante da corte, igualmente habitava uma temerosa hidra.

Por mais de meio século, os mocambos sobreviveram e se fortaleceram na região, a despeito dos esforços das autoridades policiais e fazendeiros locais para destruí-los. Inúmeras diligências atacaram os mocambos, destruíram seus ranchos e roças e prenderam alguns de seus habitantes. Essa

hidra, no entanto, teimava em reaparecer em outros locais da região.

Através de diversas batalhas, nas quais autoridades planejaram estratégias diversas para destruir os mocambos, poderemos ver, muito mais do que apenas quilombolas, míticos heróis resistindo com fúria à reescravidão. Perceberemos, sim, como os fugitivos de Iguaçu constituíram suas comunidades, criando inúmeros espaços de lutas durante a escravidão. Os quilombos que aqui analisaremos de maneira alguma ficaram simplesmente à *margem* do sistema escravista. Pelo contrário, constituindo alianças e com variadas estratégias socioeconômicas, forjaram um mundo novo e original – um verdadeiro campo negro – dentro dos vários mundos da escravidão. Dessa forma, os mundos dos quilombolas acabaram por modificar e reestruturar profunda e paulatinamente os mundos dos que permaneciam escravos.

MONTANDO O CENÁRIO

Os mocambos da baixada iguaçuana se localizavam nas margens dos Rios Iguaçu e Sarapuí, próximo às freguesias de Nossa Senhora do Pilar e Santo Antônio de Jacutinga. Essa região, da qual uma parte passaria a constituir o município de Iguaçu em 1833 e uma outra parte o de Estrela em 1846,² era composta basicamente – sem contar os desmembramentos e anexações posteriores – das seguintes freguesias na década de 1780: Nossa Senhora do Marapicu, Santo Antônio de Jacutinga, São João de Meriti, Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu e Nossa Senhora do Pilar de Iguaçu. Segundo os registros populacionais, feitos entre 1779 e 1789, a população de toda a região era de 13.054 habitantes, sendo 7.122 escravos.³

Em termos de estrutura econômica, conforme o relatório do marquês do Lavradio apresentando dados de 1769 a 1779, a região era constituída da seguinte forma:

- A freguesia de São João de Meriti, que contava com nove engenhos de açúcar – com 307 escravos, numa média de 34 escravos por engenho – e duas engenhocas, com 23 escravos. Esses engenhos produziam cerca de 104 caixas de açúcar e 46 pipas de aguardente, enquanto as engenhocas fabricavam 17 pipas de aguardente.

- A freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Iguaçu, que possuía, além de três engenhocas, um único engenho, pertencente ao capitão Luciano Gomes Ribeiro, fabricando 40 caixas de açúcar e 17 pipas de aguardente, com 74 escravos.

- A freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, que tinha sete engenhos, dos quais um abandonado e posteriormente arrematado, nos quais estavam empregados aproximadamente 236 escravos, produzindo 163 caixas de açúcar e 77 pipas de aguardente, com uma média de 39 escravos em cada propriedade.

- A freguesia de Nossa Senhora do Marapicu, composta de quatro engenhos, que produziam em torno de 152 caixas de açúcar e 61 pipas de aguardente, com quase 300 escravos.

- E, finalmente, a freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguaçu, que tinha somente duas engenhocas, com 70 escravos e produção de 30 pipas de aguardente.⁴

A produção agrícola de mantimentos dessa região também se destacava. Baseando-se ainda nas estatísticas do marquês do Lavradio para o mesmo período, as cinco freguesias tinham considerável produção de gêneros alimentícios, sendo voltada para o abastecimento do mercado interno.

Levando-se em consideração o número de escravos ocupados nos engenhos de açúcar e a população escrava total por fregue-

sia no final do século XVIII, podemos concluir que aproximadamente apenas 20% da população escrava da região estavam empregados na produção açucareira, seja para a exportação seja para o mercado interno. Vale dizer que grande parte dos escravos provavelmente estava envolvida na produção de gêneros alimentícios, extração de lenha e fabrico de tijolos e telhas, que abasteciam não só a própria região como também a corte e freguesias limítrofes.⁵ O Engenho da Conceição, na freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, com 14 escravos, por exemplo, fabricava apenas três caixas de açúcar e meia pipa de aguardente, visto que sua "cultura principal era de mandioca, sendo subsidiária a de cana" (Mattoso Maia Forte, 1933, p. 36, 56-7 e 59; Pereira, 1977; Mendes, 1950).⁶

Facilitada pela sua localização geográfica, cortada por inúmeros rios, a região iguaçuana encontrava escoamento fácil para seus produtos. Na freguesia de São João de Meriti, "para o seu comércio e serviço das fazendas e dos engenhos", havia 14 portos situados desde o Rio Meriti, também denominado São João, até o Rio Sarapuá. A freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguazu escoava sua produção através de dois portos, enquanto a de Nossa Senhora do Pilar de Iguazu fazia o seu comércio com 18 barcos e uma lancha, distribuídos em nove portos. Já a produção da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga era escoada por oito portos, sendo quatro localizados no Rio Iguazu e o restante no Rio Sarapuá.

Esses portos eram, na sua maioria, controlados por fazendeiros e comerciantes locais, que, através de barcas e lanchas e da utilização de escravos barqueiros, remadores e carregadores, administravam grande parte do escoamento da produção econômica da região. Diante de tudo isso, a área,

que se estendia também por outras freguesias mais interioranas, encontrava-se numa situação privilegiada em termos de comércio, abastecimento e produção agrícola. As embarcações subiam e desciam os vários rios, principalmente o Iguazu e o Sarapuá, abastecendo e escoando a produção de toda a região.

A via de escoamento fluvial da região também favoreceu a economia de outras localidades circunvizinhas. A planície iguaçuana divisava com várias outras regiões de considerável desenvolvimento econômico, como Santo Antônio de Sá, Inhomirim, Magé, Suruí, Campo Grande e Irajá.

O escoamento da produção regional não se dava somente através da via fluvial. Desde meados do século XVIII, a região possuía estradas que se ligavam até a corte, como a estrada da "Polícia" e do "Comércio". Outras estradas próximo à freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Iguazu que se interligavam aos portos chegaram a escoar parte da produção cafeeira de Piraf, Valença e Vassouras no primeiro quartel do século XIX. Na época, o já então município de Iguazu possuía vários estabelecimentos comerciais com grandes trapiches para armazenamento de produtos.

Não obstante todas as condições favoráveis para o seu desenvolvimento, a região iguaçuana provavelmente teve uma parte de seu dinamismo econômico abalada em meados do século XIX. Como já mencionamos, essa região tinha considerável produção açucareira e de alimentos no final do século XVIII. Entretanto, no início do século XIX, com a expansão da agricultura canavieira para outras regiões da província fluminense (especialmente a região de Campos) e o desenvolvimento das lavouras cafeeiras no Vale do Paraíba, juntamente com as constantes epidemias e enchentes que grassavam a região, é possível supor

que seu crescimento econômico tenha estagnado. Aliás, tal processo paulatino de decadência econômica nesse período por certo ocorreu em outras áreas do Recôncavo da Guanabara.⁷

De qualquer maneira, as economias dessas áreas – como as de Itaboraí e São Gonçalo – ganharam novas características de cultivo, sendo que a maioria delas se dedicou à produção de alimentos. De fato, as transformações econômicas ocorridas em virtude da transferência da corte portuguesa em 1808, aumentando a demanda de gêneros alimentícios para o abastecimento interno, podem ter revitalizado a produção de alimentos da região de Iguaçu. Ao que se sabe, a região continuou produzindo açúcar até o último quartel do século XIX, sendo que nas partes iguaçuanas mais altas foi também cultivado café (Pereira, 1977).

Outro fator que pode ter favorecido a perda de parte do dinamismo econômico da região foi a epidemia de cólera que se abateu sobre várias localidades de Iguaçu em meados do século XIX. A cólera, entre os anos de 1855 e 1856, provocou alta mortalidade na população escrava tanto na corte quanto no interior da província fluminense. A região de Iguaçu, já considerada “célebre pela devastadora epidemia de febres perniciosas”, ficou ainda mais exposta à cólera em conseqüência dos seus contatos mercantis com outras áreas da província através do abastecimento fluvial. Sabe-se que a cólera chegou a Iguaçu através de um escravo empregado na cabotagem e serviço de navegação entre os rios locais e a freguesia da Ilha do Governador, próximo à corte. Também escravos africanos recentemente comprados, que seguiam para as áreas cafeeiras de Vassouras e Valença pelas estradas que cortavam Iguaçu, foram vitimados pela cólera.⁸

GENAS DO CAMPO NEGRO DE IGUAÇU

A geografia de Iguaçu e adjacências, com uma extensa planície cortada por riachos e pântanos, contribuiu para a formação e o desenvolvimento de comunidades de escravos fugidos ao longo do século XIX, que ali encontravam refúgios seguros. Já em 1808, o intendente de polícia da corte Paulo Fernandes Viana expedia um ofício ao capitão-mor da vila de Magé – área vizinha à região de Iguaçu –, assim como aos capitães das vilas de Macacu, Cabo Frio e Resende, ordenando o envio de tropas contra quilombolas.

Em fins de 1823, foi despachada uma portaria autorizando a execução de “um ataque geral em todos os Quilombos, que consta existirem nas freguesias da Guia, Inhomirim, Magé e Suruí”. A portaria não se baseava num medo infundado; na verdade, a incidência de fugas de escravos em toda essa região era grande. Segundo o registro de presos do Calabouço para o ano de 1826, do total de 469 escravos presos como fugidos e quilombolas no interior da província do Rio de Janeiro, 121 tinham sido capturados nas cinco freguesias que compunham a região iguaçuana. Se considerarmos também algumas freguesias circunvizinhas como Magé, Suruí, Inhomirim, Guapimirim e Guia – juntamente com os subúrbios da corte próximo, como Irajá e Campo Grande –, esse número cresce para 207, ou seja, cerca de 23% do total de escravos apreendidos naquele ano, incluindo a corte e o interior de toda a província fluminense.

Em 1825, o chefe de polícia da corte informava ao ministro da Justiça da existência de “grandes quilombos entre Sarapuá, e Rio de Iguaçu, e outros lugares”. Em abril do mesmo ano, um fazendeiro próximo ao Rio Sarapuá, Jacintho José da Silva

Quintão, oficiou as autoridades da corte a respeito da existência de comunidades de fugitivos naquele lugar, reclamando contra os quilombolas que assaltavam constantemente seus barcos carregados de telhas e outras embarcações que transportavam produtos e mantimentos de diversos fazendeiros, que tinham igualmente seus gados roubados. Dizendo-se representante de outros proprietários locais, o autor do ofício pediu providências imediatas por parte das autoridades, salientando: "este quilombo, senhor, é antigo neste lugar; e sempre tem sido atacado por ainda não extinguido, ficando aquele Rio intransitável, portanto (...).

Ao que parece, esses mocambos situados junto aos rios iguaçuanos já eram velhos conhecidos não só dos moradores e fazendeiros das localidades, como também das autoridades, possivelmente desde o final do século XVIII. A primeira referência que encontramos a mocambos localizados na região iguaçuana data de 1812. Em junho desse ano, o intendente de polícia da corte envia ofício ao "Comandante do Distrito" da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga ordenando-lhe que prestasse "todos os auxílios" ao capitão-do-mato Claudio Antônio, que pretendia realizar uma expedição punitiva naquela localidade para "dar nos quilombos a prender os negros fugidos que se encontrarem". Já no final do ano de 1811, o intendente tinha igualmente ordenado ao "Coronel de Inhomirim" que tomasse providências com "toda a sua atividade para repreenderem negros fugidos, destruir quilombos, e conter essa tropa de facinorosos". De fato, não só a região iguaçuana, mas outras áreas vizinhas da baixada da Guanabara estavam infestadas de quilombolas. Em fins de 1812, as autoridades da corte prepararam "uma entrada nos Quilombos" localizados no distrito de São Gonçalo.

A região de Iguazu propriamente dita parecia o local de maior concentração de quilombolas. Em 1816, Joaquim Congo, João Mofumbe e José Benguela haviam sido remetidos do Quilombo do Pilar para o Calabouço. No ano de 1825, as autoridades policiais da corte prepararam mais uma diligência para destruir esses mocambos, com o envio de um destacamento militar para bloquear os riachos de onde – segundo se sabia – os quilombolas de Iguazu saíam para atacar as embarcações que ali trafegavam. No entanto, tais investidas contra esses mocambos não tiveram o efeito desejado, avaliaria posteriormente o próprio intendente de polícia.

Diversos quilombolas, entretanto, foram presos em outras ocasiões. No mês de janeiro de 1826, nove foram presos no Quilombo de Iguazu; entre meados do mesmo ano e início de 1827, mais oito quilombolas foram capturados nas freguesias de Iguazu, Pilar e Meriti; e, em 1828, "dois boçais Cabindas" eram presos por "quilombolas no Pilar". Finalmente, em 1829, foi enviado ao Calabouço um escravo "boçal Mina, entregue pelo cabra forro João Xavier Bazil, por encontrá-lo no mato do Rio em Iguazu".⁹

Em 1859, ou seja, já na segunda metade do século, as autoridades da província ainda discutiam medidas a serem tomadas com relação à destruição daqueles mocambos. Da mesma maneira que as diligências policiais de 1825 haviam sido infrutíferas, também várias outras que a elas se sucederam fracassaram. Evidência disso é que, em 1830, o juiz de paz da freguesia de São João de Meriti pedia providências para prender "os escravos fugidos, que cotidianamente podem engrossar os quilombos, e mesmo criar novos". Em 1836, cinco escravos de Ana Rosa da Silva Quintas tinham abandonado sua fazenda e se refugiado no "quilombo da Barra do rio de Sarapuí". Um ano depois, o vice-presidente

da província fluminense havia informado em seu relatório oficial ao governo imperial ter tomado com "o mais vantajoso sucesso" medidas para a extinção de "um respeitável Quilombo no Município de Iguaçú" com o envio de tropas.

O "vantajoso sucesso" foi por demais efêmero. Já em 1838, Manuel Joaquim de Souza, morador no Porto do Calundu, próximo da freguesia do Pilar, reclamava ao juiz de paz local dos repetidos ataques que sofria por parte dos quilombolas da região.¹⁰ No final da década de 1850, os mocambos dos Rios Iguaçú e Sarapuí já eram considerados problemas crônicos da segurança pública da região, segundo registravam as autoridades provinciais. Destaque-se, ainda, que os mocambos da região de Iguaçú aparecem na documentação da polícia sob várias denominações diferentes. Ora era o "Quilombo de Iguaçú", "Quilombo do Pilar", ou então "Quilombo da Barra do Rio Sarapuí". Na segunda metade do século XIX, esses mocambos passaram a aparecer com os nomes de "Quilombo do Bomba", "Quilombo do Gabriel" e "Quilombo da Estrela".

As constantes reclamações, fossem aquelas publicadas em periódicos da corte, fossem os diversos ofícios enviados para a Secretaria de Polícia provincial, davam conta de que esses quilombolas praticavam freqüentes roubos na região, principalmente assaltos a barcos carregados de produtos que navegavam nos rios. Conforme essas denúncias, os quilombolas, através de canoas, que ficavam escondidas nos manguezais das entradas dos inúmeros riachos afluentes do Iguaçú e Sarapuí, assaltavam as embarcações e, "para evitarem os insultos dos salteadores [quilombolas], alguns mestres daquelas lanchas têm pactuado com eles, pagando-lhes tributo de carne, farinha etc".¹¹

Entre as dificuldades alegadas pelas autoridades para a destruição dos mocambos, estavam sua localização, situada em áreas desconhecidas e pantanosas de difícil acesso, e a generalizada convivência de comerciantes, taberneiros, cativos das plantações vizinhas, escravos remadores e lavradores locais com os quilombolas. De fato, na maioria das regiões onde as comunidades de escravos fugidos se estabeleceram no Brasil, e mesmo em outras partes da América, como Jamaica e Suriname, a localização geográfica dessas comunidades foi fator fundamental para sua sobrevivência e autonomia. Isso não só em relação à constituição de sua economia, mas também nos permanentes embates contra as expedições repressoras.

A maior parte das comunidades de fugitivos, sempre que possível, se estabeleceu em locais não totalmente isolados das áreas de cultivo, fossem elas exportadoras ou não, e dos pequenos centros de comércio e entrepostos mercantis circunvizinhos. Tal proximidade, entre outros motivos, garantia a possibilidade de trocas mercantis freqüentes entre quilombolas, escravos e vendedores locais tão comuns em toda a América durante o período escravista.¹²

Contudo, se o local era escolhido levando em conta essa possibilidade mercantil, ele também tinha que oferecer um refúgio seguro contra as constantes investidas policiais para capturá-los. Em 1859, o delegado do termo de Iguaçú informava ao chefe de polícia da província sobre as dificuldades relativas à localização dos quilombos:

Estando reconhecida a dificuldade, se não impossibilidade, de extinguir-se o quilombo existente no mangue do rio Iguaçú, pelos meios comuns e combinados de cerco com força armada para prender e apreender os quilombolas, visto não poder penetrar-se no lugar dos

*ranchos ainda desconhecidos, não obstante os esforços para isso de longa data constantemente empregados pela polícia, por estarem as avenidas e entradas tortuosas dos manguês impedidas e obstruídas de estrepes venenosos, ou envenenados, segundo informam os práticos incumbidos do exame da topografia do lugar.*¹³

A localização foi realmente um forte aliado nas freqüentes lutas que os quilombolas de Iguacu travaram contra as expedições punitivas. O estabelecimento desses mocambos em pontos de difícil acesso permitia aos quilombolas tempo suficiente para abandonarem seus ranchos, no caso de serem cercados pelas tropas, evitando assim o elemento surpresa, muito perseguido nas ações de repressão empreendidas pelas autoridades. A colocação de estrepes (espécies de espinhos que podiam ser naturais ou feitos com madeiras ou pedaços de bambu e cana verde) envenenados, a abertura de falsas picadas no meio da mata e outras armadilhas eram feitas visando atrasar as marchas das tropas nas florestas, muitas vezes fatigando-as à exaustão. Alguns mocambos procuravam se fixar em locais montanhosos e íngremes, onde colocavam quilombolas de vigias e preparavam emboscadas contra as diligências policiais. Além da proteção e defesa dos mocambos, o fator localização se relacionava diretamente com as práticas econômicas que poderiam ser ali desenvolvidas.

Para o Brasil, as fontes disponíveis sobre a economia dos quilombos ainda são muito excassas e dispersas. Mesmo para os grandes mocambos dos séculos XVII e XVIII, as informações sobre suas atividades econômicas apontam para uma agricultura de subsistência acompanhada pelo extrativismo, caça e pesca abundantes. Muitos mocambos produziam também ex-

cedentes em pequena escala — a maior parte agrícolas — que os favorecessem em trocas mercantis, ao lado da prática da “rapinagem”, pois saques e roubos funcionavam como complemento para as suas economias.¹⁴ Nos grandes mocambos de Palmares, na capitania de Pernambuco, no século XVII, sabe-se que os quilombolas plantavam milho, que “colhiam duas vezes por ano”, feijão, batata-doce, mandioca, banana e cana-de-açúcar. Já na capitania de Minas Gerais, no século XVIII, existem evidências de que os quilombolas tinham uma economia diversificada.

Ao estudar as comunidades de fugitivos em Minas nesse período, Guimarães apontou a existência de três atividades econômicas básicas dos quilombolas mineiros: a produção agrícola, o roubo e a mineração. Com efeito, ao realizarem uma expedição contra os mocambos da “região do Paranaíba”, as autoridades prenderam somente oito “negros”, sendo porém encontrados 76 ranchos e “copiosas lavouras e mantimentos recolhidos aos paióis”. No ano de 1766, quando foi atacado um quilombo na freguesia de Pitangui, encontraram-se “14 ranchos de capim, roças de milho, feijão, algodão, melancias e mais frutas”. Do antigo mocambo de Mariana, atacado somente em 1733, dizia-se que os quilombolas “se refugiavam e refaziam por terem nele [mocambo] roças, o que era muito preciso atalhar-se”. Quando de um ataque a dois mocambos mineiros no Campo Grande, em 1759, as autoridades coloniais afirmaram haver neles “muitos mantimentos e grandes roçarias para o ano futuro” (Carneiro, 1964, p. 28; Guimarães, 1987, p. 15; Barbosa, 1972, p. 67-8).

A maior parte da agricultura desenvolvida pela maioria dos mocambos brasileiros deve ter sido constituída basicamente do plantio de milho, feijão, mandioca e outras leguminosas. Juntamente com a caça, pesca

e alguns produtos excedentes dessa agricultura, os quilombolas conseguiam, por meio de trocas com comerciantes, lavradores locais e até escravos de fazendas próximas, produtos de que necessitavam nos mocambos, os quais podiam ir do sal para conservar os alimentos até armas e pólvora para caçadas, aguardente e roupas.

Os mocambos de Iguacu, na província fluminense, no século XIX, conforme as poucas informações disponíveis, baseavam sua economia em uma agricultura de subsistência com "grandes plantações de abóbora e mangalô" e "insignificante plantação de cana", sendo o local dos mocambos "piscoso, e abundante em caça". Havia indícios também de que esses quilombolas assaltavam os moradores da "vizinhança, com o fim de arrebatar-lhes bois e outros animais domésticos próprios para alimentação".¹⁵ Era fato, igualmente, que os quilombolas de Iguacu mantinham intenso comércio com os taberneiros locais. Ainda no ano de 1859, o chefe de polícia alertava o presidente da província para:

*(...) recomendar a V. Sa. por ser de intuição, a necessidade de pôr previamente de perfeita inteligência nesta importante diligência todas as autoridades policiais de Iguacu, Pilar e Jacuünga, por serem de localidades próximas ao quilombo, e onde mais atua o interesse dos taberneiros na manutenção dos negros, com que negociam em grande escala em lenha de mangue, que é muito bem paga na Corte, dando em troca de canoas de lenha gêneros alimentares de pequeno valor.*¹⁶

Nota-se, no alerta dessa autoridade, que o comércio de lenha entre quilombolas e taberneiros alcançava a corte. Aliás, a extração de madeiras para o comércio de lenha era uma prática econômica conhecida

em toda a região iguaçuana e perdurou até pelo menos a década de 1880, quando a região já havia perdido parte de seu dinamismo econômico. Em 1878, ainda às voltas com as tentativas de destruição desses quilombos, o presidente da província relatava ao ministro da Justiça:

*A troca de alimentos e aguardente, fornecidos pelos próprios [taberneiros] que ali iam abastecer-se de lenha, prestavam-se os escravos aquilombados a cortá-la a fim de carregar os barcos, cujos donos, aproveitando-se de comércio tão lucrativo, os preveniam de qualquer movimento de força, de modo que as diligências policiais eram sempre sem resultado.*¹⁷

Na maioria dos lugares onde se fixaram comunidades de escravos fugidos no Brasil, parecem ter sido comuns essas relações entre quilombolas e comerciantes locais, como vendeiros, taberneiros etc. Em vários processos criminais que envolveram quilombolas e escravos fugidos, as autoridades se esforçaram em descobrir como eles entretinham relações e se comunicavam com tais negociantes. Era como se fosse uma pergunta padrão nesses inquéritos: se alguém os ajudava a se manterem fugidos, acoitando-os ou sustentando algum comércio com eles.

Segundo as autoridades provinciais fluminenses, o fornecimento de lenha pelos quilombolas de Iguacu constituía "um lucrativo comércio" para os taberneiros, pelo menos, que conseguiam bons negócios vendendo lenha na corte, onde era muito procurada e "bem paga", enquanto forneciam aos quilombolas apenas "gêneros alimentares de pouco valor". Não sabemos se o nível desse comércio se dava somente nesses termos, mas, ao que tudo indica, os quilombolas podem ter monopolizado parte

do comércio de lenha, controlando igualmente as várias saídas dos rios. Parece mesmo que eles mantinham à força esse domínio, pois os barqueiros que não negociassem suas lenhas, transportando-as para a corte, ou não os proovessem com os mantimentos que requisitavam, corriam o risco de terem seus barcos assaltados. Noticiava-se até que os mestres dos barcos, por medo, mantinham um "pacto" com os quilombolas da região para poderem navegar livremente. Esse "pacto" poderia ser pago em "tributo" de mantimentos, pois "os patrões de lanchas de Iguazu e do Pilar que não" estivessem "em harmonia e relações com os habitantes desse pequeno PALMARES" correriam "verdadeiro risco, quando passassem pelas vizinhanças do quilombo".¹⁸

Talvez o quadro de terror pintado nas gazetilhas e matérias "a pedido" dos periódicos e as freqüentes denúncias de moradores, fazendeiros e comerciantes daquelas cercanias não se relacionassem somente com as ações dos quilombolas, mas também fizessem parte da estratégia de alguns taberneiros locais para não perderem tão "lucrativo" negócio. De fato, a gazetilha do *Jornal do Commercio* informava em determinada ocasião que os taberneiros e comerciantes locais, proprietários dos barcos que abasteciam de lenha a corte, se aproveitavam

*desse comércio lucrativo, espalhando sempre aos quilombolas notícias aterradoras para arredar a concorrência. Esses indivíduos procuram todos os meios de interessar os escravos no serviço que lhes prestam, e previnem[-n]os sempre que há motivos para supor que a autoridade emprega meios para os prender.*¹⁸

De qualquer maneira, essas relações de comércio propiciaram aos quilombolas de Iguazu verdadeira rede social de proteção,

além da subsistência econômica. Essa mesma rede tornava inútil a repressão contra eles, que eram avisados por esses mesmos taberneiros a respeito de qualquer movimento de tropas.

Em várias regiões brasileiras, destacando-se a província do Rio de Janeiro, tais relações entre quilombolas, cativos das plantações e taberneiros preocupavam sobremaneira as autoridades provinciais. Várias posturas municipais regulavam o funcionamento das tabernas, proibindo seus proprietários de fazerem qualquer tipo de negócio com escravos, fugidos ou não. Moradores da corte e de outras áreas rurais interioranas reclamavam que taberneiros, vendeiros e mascates de beira de estradas entretinham relações de comércio ilícitas com escravos, muitos dos quais fugidos, e quilombolas, comprando deles, em troca de fumo e aguardente, diversos produtos, alguns dos quais fruto de roubos praticados.²⁰

Em 15 de maio de 1823, um grupo de moradores da freguesia de São João de Icarai enviou uma petição ao juiz de fora da Vila Real de Praia Grande denunciando que no local chamado Sapé existia uma "venda de molhados" sem licença da Câmara e que seus proprietários comerciavam abertamente com escravos das vizinhanças, induzindo-os "a roubarem, a seus senhores, cafés, bananas, mandiocas frutas, galinhas", além de açoitarem forros "peralvilhas" e escravos fugidos. Em 1825, uma portaria expedida pelo chefe de polícia ratificava as determinações sobre o horário de funcionamento das vendas e tabernas na corte e seus subúrbios, uma vez que muitos comerciantes estavam "abrindo as suas vendas e tabernas muito antes do amanhecer, pretextando a falta de declaração da hora a que devem abrir-se". Também preocupadas com os constantes "desatinos" dos capoeiras, principalmente à noite, as auto-

ridades da corte, em 1836, recomendaram ao Corpo Municipal de Permanentes que patrulhasse as ruas, dissolvendo os possíveis ajuntamentos de "pretos" em tabernas e "dando parte dos taberneiros, que admitem com mais freqüência essas reuniões".²¹

Na década de 30, a corte e o interior da província fluminense foram marcados pelo medo de insurreições de escravos, acentuado principalmente pelo episódio da Revolta dos Malês na Bahia em janeiro de 1835. As constantes relações entre taberneiros e escravos, incluindo quilombolas, e talvez até mesmo capoeiras aumentavam ainda mais esses temores. Muitos libertos, a maior parte dos quais africanos, que mascateavam na corte e nos subúrbios limítrofes eram acusados de incitarem revoltas junto à escravaria. Igualmente, taberneiros eram acusados de fornecerem armas para escravos que planejavam revoltas.²² As posturas municipais da corte, em 1838, muitas das quais reproduzidas posteriormente em outros municípios da província, determinavam que os taberneiros que mantivessem comércio com cativos fossem presos e pagassem multas.²³ Não resta dúvida de que a possibilidade da entrada de quilombolas no circuito dessas relações assustava fazendeiros e autoridades, que temiam fugas em massa dos escravos e/ou planejamento de insurreições com apoio dos quilombolas.

O medo também rondou a baixada iguaçuana naquela ocasião. Em 1836, existiam informações de que havia "dois focos de insurreição" próximo às freguesias de Santo Antônio de Jacutinga e São João de Meriti entre os escravos das fazendas de "Nazareth" e "do Barbosa". Na freguesia de Inhomirim, em 1838, havia "alguns indícios de uma insurreição de africanos, libertos e escravos". Numá noite em fins de abril daquele ano, o fazendeiro Miguel José Gomes descobriu próximo a sua casa "um tumulto de 30 a 40 africanos". Presos e in-

terrogados, alguns desses africanos "disseram que a intervenção da reunião era combinarem entre si, e convidarem os mais africanos, para se insurgirem contra os brancos, cuja sublevação deveria ser na noite de 2 para o dia 3 de maio corrente". Já em 1841, as autoridades voltavam os olhos para o "preto forro Domingos, de origem Cabinda, que já tem sido preso em diversos lugares do Município de Magé como perigoso, sem modo de vida, aliciador de pretos para insurreição".²⁴ Os quilombolas poderiam se tornar aliados providenciais das revoltas organizadas por cativos — principalmente de africanos —, o que aterrorizava os fazendeiros.

Com relação aos quilombos de Iguaçu, as autoridades tentavam se justificar diante dos clamores dos moradores das freguesias próximas salientando que, em decorrência das relações mercantis entre fugitivos e taberneiros, as várias diligências repressivas pareciam ter todas um destino certo: o total fracasso. Dizia o presidente da província em determinada ocasião:

Tendo examinado as instruções que V. Sa. tem de expedir para a dispersão e extinção do quilombo existente na margem do rio Iguaçu, cabe-me ponderar que os meios indicados por V. Sa. ao Delegado do termo de promover a captura dos calhambolas, que forem encontrados fora dos quilombos, são os mesmos que até o presente se tem empregado sem resultado, por isso que mantendo eles relações com os donos das vendas próximas, que lhes compram lenha e fornecem mantimentos, e assim concorrem para a conservação dos quilombos, bem como acontece com um Fuão Penedo da Taberna sita à margem do Rio Sarapuí, no lugar denominado a Vasoura — e com um certo Garcia com venda no Pilar, enquanto existirem estes

*reconhecidos asiladores e protetores de calhambolas, serão iludidos e bustadas todas as diligências policiais, que forem baseadas no auxílio dos taberneiros (...).*²⁵

Por certo, o envolvimento de taberneiros e pequenos comerciantes com quilombolas datava de pelo menos mais de 50 anos e não se limitava somente aos tais "Penedo" e "Garcia". É provável que outros taberneiros, vendeiros e comerciantes, assim como escravos da região, muitos dos quais remadores dos barcos que navegavam naqueles rios, e até mesmo escravos carregadores "de ganho" na corte, responsáveis pela descarga nos portos de produtos trazidos do interior, estivessem envolvidos com o negócio de lenhas dos quilombolas de Iguazu. E, sem dúvida, até que chegasse à cidade, a lenha devia passar por uma extensa rede de intermediários. Destaque-se, a esse respeito, que em 1868 dois escravos de propriedade de "negociantes de tráfico de botes na Corte" foram acusados de entreterem relações diretas com os quilombolas de Iguazu. Talvez fosse em alguns barcos fretados desses "negociantes" que as lenhas do quilombo chegassem à corte.²⁶

Diga-se, a propósito, que os escravos "ao ganho" eram responsáveis pelo desembarque das mercadorias que chegavam à corte vindas das áreas interioranas do Recôncavo da Guanabara. Produtos como leite, capim, carvão, madeiras, entre outros, eram não só transportados por esses cativos mas também muitas vezes diretamente vendidos por eles aos consumidores nas ruas da cidade. Da mesma forma que o desembarque e o transporte de cargas e produtos chegados à corte, também a navegação para o interior da Baía da Guanabara contava com a participação de inúmeros cativos, muitos dos quais igualmente escravos "ao ganho". Esses cativos se ocupavam como

remadores nos botes, canoas e faluas que ligavam a corte a outras áreas do interior do Recôncavo, abastecendo-a com gêneros produzidos por essas regiões. Enquanto diversos cativos trabalhavam em embarcações de propriedade de seus senhores e/ou de terceiros, alguns escravos "ao ganho" tinham mais autonomia e possuíam até mesmo suas próprias canoas e botes (Soares, 1988, p. 118 e 124).

Enfim, em vista de tais evidências, que indicam as relações que os quilombolas de Iguazu mantinham com os taberneiros e escravos remadores e que a lenha era "muito bem paga na Corte", é possível supor que diversos cativos que ali trabalhavam, principalmente aqueles "ao ganho" nos portos e no serviço de navegação, fossem também coniventes com os quilombolas. Eles poderiam transportar, desembarcar e até negociar diretamente as lenhas dos quilombolas na própria corte. Estudando as "negras de tabuleiro e ganho" na cidade de São Paulo, no século XIX, Maria Odila da Silva Dias, por exemplo, também aponta a existência de redes sociais e as freqüentes relações de "comércio clandestino" envolvendo quitandeiras, fugitivos, escravos "ao ganho" e quilombolas (Dias, 1985).

Por outro lado, podemos ver em todas as conexões entre quilombolas, cativos e taberneiros – que também podiam envolver caixeiros-viajantes, mascates, lavradores, agregados, arrendatários, fazendeiros e até mesmo autoridades locais (muitas das quais proprietárias de fazendas) – bem mais que uma simples relação econômica. Tais contatos constituíram a base de uma teia maior de interesses e relações sociais diversas de que os quilombolas souberam tirar proveito fundamental para a manutenção de sua autonomia. Era um verdadeiro *campo negro* no qual as ações dos variados agentes históricos envolvidos tinham lógicas próprias,

entrecruzando interesses, solidariedades, tensões e conflitos.

Defino aqui *campo negro* como uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados que envolveu em determinadas regiões do Brasil inúmeros movimentos sociais e práticas econômicas com interesses diversos. Tal arena social foi palco de lutas e solidariedades entre as comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e até nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores, fazendeiros, autoridades policiais e outros tantos sujeitos históricos que viveram os mundos da escravidão. No Recôncavo da Guanabara, mais propriamente em Iguaçu, existiu de fato ao longo do século XIX um complexo campo negro no qual variados personagens – destacando-se os quilombolas locais – procuraram, a partir de estratégias originais, encenar os enredos de suas vidas.

AS CABEÇAS DA HIDRA

As experiências do campo negro, envolvendo contatos e relações diversas mantidas com e pelos quilombos, de maneira alguma estavam restritas à região dos Rios Iguaçu e Sarapuí. Entre as freguesias de Guaratiba e Campo Guaratiba, não muito distantes de Iguaçu, em 1832, sabia-se que os quilombolas tinham certas “amizadas, e conluios, não só de pardos como mesmo de brancos, que não só lhes compram a pólvora de que hão mister como lhes fazem avisos, e lhes dão todo o auxílio”. Um grupo de fugitivos capturados no município fluminense de Vassouras, no último quartel do século XIX, declarou que se abastecia através de roubos em fazendas locais e da conseqüente troca dos produtos com os vendeiros da região.²⁷

Também em outras regiões brasileiras temos evidências da gestão de diversos

campos negros. Sobre a capitania de Minas Gerais no século XVIII, Guimaráes (1987, p. 24-6) destaca que os quilombolas criaram uma intensa “rede comercial clandestina” para comerciar o ouro que extraíam e obterem, em troca, gêneros não produzidos por eles nos mocambos. A população de várias partes dessa capitania reclamava, inclusive, de alguns vendeiros que tinham comércio freqüente com os quilombolas, indo “buscar à Vila carregações de aguardentes, farinhas, rapaduras e o mais a esse respeito para venderem a negros fugidos”. Nas áreas auríferas mineiras, os contatos entre quilombolas, vendeiros, escravos e garimpeiros eram muito comuns. Das regiões mineiras há ainda informações que dão conta de que “a maior parte dos quilombos” estava ao pé de fazendas, para destas serem providos de mantimentos e terem aviso de qualquer movimento” que houvesse. Segundo Barbosa (1972, p. 73-4), enquanto em outras comunidades mineiras de fugitivos os quilombolas tinham “suas próprias roças”, na região mineradora de Diamantina, no século XVIII, os fugitivos se dedicavam inteiramente ao garimpo, abastecendo-se de suprimentos com “os brancos”.

Também na província do Maranhão, no século XIX, têm-se notícias de que nas margens do Rio Maracassumá havia se formado um mocambo que se dedicava à exploração de ouro. Esses quilombolas mantinham relações mercantis com os povoados próximos e em troca de ouro conseguiam alimentos e munições (Santos, 1983, p. 67).

Já na província do Rio Grande do Sul, mais propriamente na Ilha dos Marinheiros, próximo à cidade do Rio Grande de São Pedro, em 1833, foi enviada uma expedição de guardas nacionais para destruir um mocambo. Na ocasião, foram encontrados junto aos mocambos dos quilombolas “vá-

rios repartimentos, alguns couros de vaca, quatro deles com a marca do Sr. Antônio José Afonso, muita carne, graxa, sebo, panelas de ferro, chocolateiras, garrafas, frascos, garrafões, uma lança, grande porção de lenha cortada, e amarrada, e muitas provisões". Tal mocambo, conhecido como o "Quilombo de Lucas", já era antigo na região sulina. Esses quilombolas também mantinham freqüentes relações econômicas locais. A propósito, como sugere Maestri Filho (1979, p. 91), "sendo a Ilha dos Marinheiros tradicional fornecedora de lenha para a Cidade de Rio Grande, a grande quantidade de 'lenha cortada, e amarrada', assim como 'os couros, graxas' etc. nos falam de uma possível ligação econômica mantida pelos quilombolas com a cidade ou com os moradores dos arredores". Enfim, de várias formas, com o objetivo de manter sua autonomia, as comunidades quilombolas em todo o Brasil devem ter procurado ampliar suas relações sociais e econômicas, negociando, trocando, comprando e vendendo diversos produtos.

Para outras áreas da América escravista há igualmente registros de casos semelhantes. Na Venezuela, por exemplo, no século XVIII, os quilombolas da localidade de Panaquire mantinham estreitas ligações comerciais com um inglês, administrador de uma fazenda vizinha, que servia a eles como agente junto aos negociantes de cacau da região. Já em Cuba, alguns *maroons* comerciavam diretamente com os vendedores brancos estabelecidos próximo às suas vilas. Os *maroons* de São Domingos, no século XVIII, em troca de armas, munições e ferramentas, permitiam que mercadores espanhóis comercializassem os produtos de sua caça e pesca nas cidades circunvizinhas. Outras comunidades de fugitivos possuíam consideráveis lavouras, de onde tiravam excedentes para serem negociados nas regiões vizinhas. Os quilombos do Suriname

se dedicavam principalmente à agricultura de arroz e mandioca. Plantavam ainda banana, milho, amendoim, cana-de-açúcar, fumo, pimenta, abóbora e árvores frutíferas. Além disso, a caça e a pesca na região onde tinham se estabelecido eram abundantes (Saignes, 1967, p. 204-5; Price, 1979, p. 12-3; Groot, in Richardson, 1985, p. 54-79).²⁸

No caso da região da província fluminense que estudamos, há outros exemplos do intenso comércio de lenha entre quilombolas e taberneiros locais. Em uma deligência repressora em 1876, as tropas encontraram em um acampamento na margem do Rio Iguazu "uma canoa, uma espingarda de caça embalada, machados, foices, enxadas, rede de pescar, alguma ferramenta de carpinteiro e 64 talhas de boa lenha".²⁹ Esse comércio chamava a atenção de alguns moradores e fazendeiros da região, que, insatisfeitos, pediam providências às autoridades visando à extinção dos quilombos. Em 1860, os habitantes desses quilombos tinham sido acusados de, anos antes, matarem o português Luiz Gonçalves Pacheco, empregado de Francisco José de Mello e Souza, fazendeiro e comerciante local, e também ao quilombola Cesário, "por se apossarem de lenhas pertencentes aos quilombolas".³⁰

Igualmente, os quilombolas de Iguazu mantinham estreitas relações com os escravos que habitavam aquelas paragens. Parte desses cativos, como indicamos, podia ser de barqueiros e remadores. E era provavelmente entre os escravos que trabalhavam nas fazendas das cercanias que os ditos quilombolas de Iguazu muitas vezes procuravam abrigo. Ainda em 1860, vendo-se acuados pelas tropas que cercavam as salidas dos riachos afluentes dos Rios Iguazu e Sarapuí, alguns quilombolas tentaram se refugiar na fazenda de Constante Ferreira Panasco, onde tinham, inclusive, "dormido

duas noites na casa de farinha". No entanto, um fazendeiro vizinho reuniu gente disponível e conseguiu prender oito quilombolas.

Também um local na região onde certamente os quilombolas encontravam esconderijo e entretinham relações com outros escravos eram as fazendas da Ordem Beneditina em Iguaçú. Conforme as investigações dos subdelegados locais e denúncias dos moradores próximos, os principais acampamentos dos quilombolas ficavam junto aos pântanos, na margem direita do Rio Iguaçú, localizado justamente dentro dos limites da extensa propriedade beneditina na área.³¹

Dos escravos pertencentes aos beneditinos e que trabalhavam nessas fazendas, dizia-se que realizavam trocas e mantinham freqüentes comunicações com os quilombolas locais. Em 1860, o cativo Querubim, que, ao que se sabe, trabalhava em uma das fazendas do Mosteiro de São Bento em Iguaçú, foi denunciado às autoridades policiais como um dos escravos que se relacionava com os habitantes dos mocambos da região.³² Ainda que a extensão das terras beneditinas na localidade fosse grande – tanto é que eram todas banhadas pelos Rios Iguaçú e Sarapuí –, sabia-se que alguns dos acampamentos dos quilombolas ali se localizavam. Certamente, além de encontrarem refúgio seguro, os quilombolas de Iguaçú descobriram nos escravos dos beneditinos parceiros providenciais para realizar trocas mercantis e outras trocas, visando complementar sua economia.

Os cativos pertencentes à Ordem de São Bento – não só os de Iguaçú, mas também os espalhados em diversas fazendas por todo o Brasil – tinham o costume de possuir pequenas roças e até mesmo gado para sua economia própria.³³ Nas *verbas* (ordenamentos) das visitas canônicas feitas às propriedades do Mosteiro de São Bento exis-

tiam, desde a segunda metade do século XVIII, determinações a respeito de se conceder "dias livres" e "parcelas de terras" para os cativos cultivarem lavouras para o próprio sustento. Diziam elas que se dessem aos escravos "o dia de sábado para trabalharem nas suas roças, ainda que as semanas" tivessem "dias santos, e que se lhes desse toda a terra que lhes" fosse "necessária para as suas lavouras". Esses cativos também recebiam pagamentos pelo tempo trabalhado para os monges "nos seus dias", isto é, nos dias destinados às suas lavouras (Rocha, 1991, p. 56-60).

Essas teias de solidariedade, conflitos e entrecruzamentos outros de relações sociais que se constituíram em torno das comunidades de escravos fugidos no Brasil e na maior parte da América acabaram por forjar uma configuração política complexa nas relações entre escravos, senhores, quilombolas e autoridades. Na região de Iguaçú, certamente a presença e atuação dos quilombolas, pelo menos, por bem mais de meio século, devem ter influenciado na gestação de uma rede econômica local original na qual os quilombos acabaram se tornando comunidades reconhecidas dentro da escravidão e alternativas a ela. É difícil acreditar – depois de pesquisar dezenas de documentos relatando, na maioria das vezes, os constantes temores – que a convivência desses quilombos na região fosse sempre uma guerra sem tréguas.

O que sugiro é que os quilombolas de Iguaçú podem ter criado uma comunidade camponesa na região, negociando não só os excedentes de suas economias, mas também extraindo, armazenando e controlando parte do comércio de lenha local. Em várias regiões, tanto do Brasil como do restante das Américas, os escravos – com suas roças e economia própria – e os quilombolas – com suas variadas práticas econômicas – acabaram por desenvolver a formação de

um campesinato negro ainda durante a escravidão. Quanto a esse tema, é importante seguir as análises pioneiras de Mintz (1973 e 1979).

Inicialmente, ele argumenta a respeito de que maneira a definição de camponês deve ser entendida no sentido complexo das experiências concretas vividas pelos diversos sujeitos históricos em dada circunstância e não somente em nível abstrato de uma categorização analítica. Deve-se com isso perceber as variadas relações de determinados setores rurais com a sociedade como um todo, incluindo aí suas estratégias de sobrevivência, modo de vida e práticas culturais e econômicas. Implica também, nesse contexto, reconstituir o desenvolvimento e os aspectos multifacetados das relações envolvendo os vários setores camponeses e não-camponeses numa determinada sociedade. Em outras palavras, Mintz sugere que a formação de um campesinato deve ser pensado como um processo histórico, e não como sistemas tipológicos estáticos.

Sobre a gestação de um campesinato negro no Caribe no pós-emancipação, Mintz aborda a forma como esse campesinato teve sua origem no desenvolvimento da economia própria dos escravos ao longo do período escravista. Para ele, os cativos com o sistema de roças e os quilombolas organizados em comunidades, ao desenvolverem variadas práticas e relações econômicas (inclusive com acesso aos mercados locais), conquistaram margens de autonomia e acabaram por se transformar em protocamponeses.

Para o Brasil, em diversas áreas – guardadas as suas especificidades econômicas e demográficas – os escravos e as comunidades quilombolas existentes desenvolveram, ao que se sabe, práticas econômicas com as quais produziam excedentes que procuravam negociar. Em muitas regiões, os escravo-

vos certamente freqüentavam feiras e mercados locais aos sábados e domingos – ou seja, nos seus “dias livres” costumeiros –, onde montavam “quitandas” e vendiam os excedentes de sua economia, que podiam ser tanto gêneros agrícolas (fumo, milho, feijão etc.) como produtos de caça e pesca.

A despeito da proibição de alguns fazendeiros e da reclamação de parte da população, os escravos no Brasil, no Caribe, nos Estados Unidos, enfim, em várias regiões da América escravista, procuraram desenvolver, na medida do possível, sua economia própria, conquistando e alargando assim seus espaços de autonomia (Berlin e Morgan, 1991). No Caribe, mais propriamente na Jamaica, o próprio Mintz (1974) destaca como os escravos levavam seus produtos para abastecerem os mercados locais. Em Antígua, as feiras dominicais, freqüentadas entre outros por cativos e libertos, eram locais de intensa socialização entre escravos de diversas plantações, muitos cruzando várias milhas com os seus produtos para chegar até o principal mercado. Tais mercados e o ambiente em torno deles tinham importantes funções para as vidas dos escravos, possuindo assim tanto dimensões comerciais como sociais. Na Geórgia (Lowcountry), nos Estados Unidos, a existência da economia informal dos cativos, que conseguiam levar seus produtos para serem negociados em povoados e cidades próximas, significou, entre outras coisas, importante canal de circulação de produtos e informações entre os escravos rurais e urbanos. A partir do tráfico clandestino de mercadorias através de barcos e botes, os escravos barqueiros, capitães de embarcações etc. mantinham laços regulares de comunicações e trocas mercantis com os cativos das áreas urbanas (Gaspar, 1988; Wood, 1990).

Para além da formação de um campesinato negro durante a escravidão, a partir

das comunidades quilombolas e das comunidades das senzalas, podemos pensar a gestação de um campo negro através de outras questões. Dentro dessa complexa rede social envolvendo os quilombos, devemos levar em conta suas relações com outros setores da sociedade. As estratégias de autonomia desenvolvidas por algumas comunidades de fugitivos por certo ganharam novos contornos a partir de sua inter-relação com outros diversos setores rurais da sociedade escravista, que podiam ir desde os grandes proprietários de terras e escravos que produziam para a exportação, passando por médios fazendeiros voltados

para o mercado interno, produtores de alimentos, arrendatários-escravistas, posseiros, sitiantes, minifundistas, "sem-terras" e até camponeses constituídos, inclusive, por libertos e negros. Aliás, com relação à população livre de cor em Iguaçú, são reveladores os dados do quadro a seguir.

Em 1850 cerca de 34,5% da população livre da região de Iguaçú eram de pardos e pretos. Em 1872, esse índice aumentou para 45%. Se considerarmos toda a população não-branca – incluindo livres e escravos –, temos em Iguaçú, em 1850, cerca de 79% de não-brancos e em 1872 cerca de 59%.³⁴ Se considerarmos a complexidade

População escrava e não-escrava da região de Iguaçú, 1850-1872

FREGUESIAS	1850				
	TOTAL NÃO-BRANCA	LIVRE NÃO-BRANCA	%	% ESCRAVA	%
Marapicu	5.556	1.803	32,5	3.753	67,5
Jacutinga	4.663	1.373	29,4	3.290	70,6
Meriti	1.950	715	36,6	1.235	63,4
Iguaçú	4.563	1.957	42,9	2.606	57,1
Pilar	3.532	1.157	32,7	2.375	67,3
TOTAL	20.264	7.005	34,5	13.259	65,5
	1872				
Marapicu	3.497	1.495	42,7	2.002	57,3
Jacutinga	4.046	1.958	48,3	2.088	51,7
Meriti	1.477	701	47,4	776	52,6
Iguaçú	2.231	845	37,9	1.386	62,1
Pilar	2.145	1.016	47,4	1.129	52,6
TOTAL	13.396	6.015	45,0	7.381	55,0

Fonte: Relatório do presidente da província do Rio de Janeiro de 1852 e Recenseamento de 1872.

do campo negro de Iguaçú, os altos índices proporcionais de não-brancos podem indicar como em alguns momentos os quilombolas ficaram “invisíveis”. Em outras palavras, em virtude da existência de tantos pardos e pretos livres e libertos na região e dos possíveis contatos dos quilombolas com taberneiros, com cativos dos beneditinos e de outras fazendas, com escravos “ao ganho” na corte, com escravos remadores etc., como identificar quem eram de fato os quilombolas?

Infelizmente para o Brasil não temos ainda – salvo alguma exceção – estudos específicos que analisem o crescimento e o desenvolvimento da população livre de cor, suas formas de organização social e econômica e as suas estratégias próprias em busca de autonomia enquanto durou a escravidão. Destacando o Caribe, Mintz e Price (1976, p. 3, citado também em Sio, 1987, p. 166) já tinham definido que o desenvolvimento de uma população livre de cor durante o período escravista era um dos problemas cruciais no estudo histórico das sociedades afro-caribenhas. De fato, as questões que aparecem na bibliografia estrangeira a respeito desse tema são bastante sugestivas.³⁵

Para o Brasil, existem estudos que apontam algumas formas de organização da população de cor no plano sociorreligioso, como as irmandades e os candomblés nos centros urbanos. Outras pesquisas revelam como diversos libertos e até mesmo cativos também possuíam escravos.³⁶ Entretanto, permanece a indagação se haveria uma solidariedade racial envolvendo a população livre de cor e os escravos no Brasil e se tal solidariedade teria alcançado os quilombos.

Sobre isso, aliás, estudos recentes têm criticado vários trabalhos que, através de análises generalizantes, apontaram que a população de cor na América escravista se identificou com os objetivos e estratégias

de domínio dos senhores e, portanto, dos brancos. Analisando as organizações culturais e sociais, os estilos e objetivos das atividades políticas e a unidade e coesão da população de cor na sociedade escravista do Caribe, Arnold Sio destaca, por exemplo, que possivelmente a interação entre a população livre de cor (incluindo os libertos) e os escravos tenha se dado mais facilmente e em variados níveis nas cidades – onde os cativos tinham maior mobilidade – do que nas plantações (Sio, 1987).

No caso de Iguaçú, são poucos os indícios de que dispomos e, com certeza, a proximidade dessa região com a corte e a existência de grupos quilombolas tornam a questão mais complexa. É claro que os mocambos que existiam nos próprios subúrbios da corte, como Corcovado, Laranjeiras, Lagoa etc., tinham maior possibilidade de obter apoio da população de cor livre, principalmente de libertos, do que aqueles localizados em áreas rurais (Algranti, 1988, p. 180-3). Destaque-se também que normalmente as populações livres de cor tendiam a estar mais concentradas nas cidades do que no campo. Em Iguaçú – como já indicamos – a porcentagem de pardos e pretos na população livre era elevada. Além disso, apontamos igualmente como o comércio de lenha que os quilombolas realizavam chegava até a corte e contava com o auxílio de cativos “ao ganho” e até mesmo de libertos, que podiam ser, inclusive, proprietários de quitandas e canoas.

Nas áreas rurais, pouco sabemos a respeito de como vivia a população livre de cor. Em Iguaçú, com certeza, a maior parte dela era constituída de libertos e deve ter permanecido como agregada nas propriedades de seus ex-senhores. Não obstante, havia libertos que possuíam pequenas vendas em beiras de estradas; alguns podiam ser taberneiros; outros ainda podiam trabalhar como meeiros para alguns fazen-

deiros em troca de pequenos lotes de terras para cultivarem suas próprias lavouras. Também em virtude da importância fluvial dos rios que banhavam a área de Iguaçu, é possível supor que muitos pardos e pretos livres da região possuíam canoas e trabalhassem transportando e abastecendo com produtos alguns lavradores da região.

Como quer que seja, para além de suposições, sabemos que em meados de 1880 alguns moradores da freguesia de São João de Meriti reclamavam que os quilombolas locais mantinham freqüentes relações e um "comércio imoral e criminoso" com diversos "libertos" que habitavam a região.³⁷ Nesse contexto de Iguaçu, a solidariedade entre a população de cor, incluindo livres, escravos, libertos e quilombolas, podia ser profunda e complexa.

De qualquer maneira, como ainda nos aponta Arnold Sio, movidos por relações de família e parentesco baseadas em origens comuns, os escravos e a população livre de cor podem ter mantido uma estrutura, ou melhor, um espaço de solidariedade permanente, a despeito de suas diferenças de *status* legais (Sio, 1987). Além do mais, o rígido controle social exercido sobre a comunidade negra, fosse ela livre ou escrava, fez com que possivelmente a população livre de cor tivesse poucas chances de mobilidade social.³⁸ Entretanto, ainda que houvesse vários níveis de relações e solidariedades sociais, culturais e econômicas com os cativos, a população livre de cor (incluindo os libertos) deve ter mantido um nível de identidade própria baseado na sua diferenciação social. Não raro, libertos e até mesmo escravos eram também possuidores de cativos.³⁹

Nos campos negros forjados, as solidariedades raciais – não de forma generalizada – podiam existir, porém com estratégias próprias e diferenciadas entre livres e escravos, ainda que pudessem ser comparti-

lhadas. É possível, inclusive, pensar os objetivos e as lutas da população livre de cor como um ataque indireto à escravidão. Provavelmente os senhores, as autoridades e a população branca em geral tenham tido a visão de que a comunidade negra livre – e conseqüentemente sua busca de maior autonomia – constituía ameaça, ainda mais se as estratégias adotadas por essa comunidade contassem com a participação da massa escrava. Por outro lado, da mesma forma como as ações dos quilombolas criavam condições para a manutenção de suas comunidades, assim também as estratégias de enfrentamentos da população livre de cor – como a luta pela posse e usufruto da terra e pelo direito de viver como camponeses autônomos junto às fazendas e de abrir pequenas vendas e tabernas no interior das áreas rurais etc. – ajudavam a transformar o mundo dos que permaneciam escravos.

Analisando o grau de autonomia econômica da população livre de cor nas sociedades escravistas de St. Kitts e Granada nos séculos XVIII e XIX, Cox (1984), por exemplo, aborda a forma como a população livre de cor, proprietária de pequenos lotes de terra (principalmente em Granada), engajou-se no cultivo de gêneros alimentícios para o abastecimento, já que para ela a produção de açúcar para exportação ficava dificultada pela limitação de acesso à quantidade de terra e escravos necessária e ao capital inicial a ser investido.⁴⁰ Além disso, a capacidade de autonomia econômica das populações livres de cor dessas ilhas esteve também relacionada com a organização do sistema de mercado interno e o seu conseqüente abastecimento. Aliás, desse mercado interno participavam também os cativos das plantações que procuravam comerciar nas feiras locais os produtos excedentes de sua economia própria. Partindo das análises de Mintz sobre a formação de um protocampesinato no Caribe, Cox (1984, p. 66) ar-

gumenta ainda que em Granada e St. Kitts pode ter se desenvolvido paulatinamente uma economia camponesa (inclusive com pequenos vendedores e negociantes) gestada pela população livre de cor durante a escravidão. O desenvolvimento de tal economia camponesa pode também ter aproximado – econômica e socialmente – cada vez mais toda a população de cor, fosse livre ou escrava.⁴¹

No Brasil é possível supor que muitas comunidades de fugitivos acabaram se transformando, ao terminar a escravidão, em vilas de camponeses.⁴² Além disso – embora não haja ainda pesquisas conclusivas nessa direção –, provavelmente as estratégias em busca de autonomia e a integração das práticas econômicas e sociais dos quilombos, dos escravos nas plantações e da população livre de cor tenham ajudado a forjar uma das faces dos campos negros. Tais fatos podem ter ocorrido também no campo negro de Iguçu.

Isso não quer dizer, por exemplo, que as comunidades de escravos fugidos fossem simplesmente aceitas no mundo da escravidão. Para a maioria dos senhores proprietários de escravos, a existência dos quilombos representava ameaça permanente. As constantes fugas, o possível incitamento e comunicação com as revoltas de escravos e as razias que podiam ser realizadas pelos quilombolas causavam temor entre os fazendeiros. De fato, para os senhores, entre outras coisas, a simples existência de grupos de quilombolas representava realmente ameaça à sua autoridade e ao controle de suas fazendas, já que a possibilidade de haver fuga em massa de seus escravos para os quilombos da região era constante. E as ações de guerrilhas com ataques, assaltos e roubos às fazendas locais e os assassinatos praticados pelos quilombolas deixavam os senhores sobressaltados.⁴³

Do ponto de vista econômico, havia também fatores de ameaça, o principal dos quais a perda do escravo. Tais fatores, porém, tinham motivações variadas e complexas. Como destacamos anteriormente, a maior parte dos quilombos, tanto no Brasil como nas demais regiões do continente americano, não se estabeleceu completamente isolada das plantações ou de áreas de economia de mercado diversas. Price (1979, p. 10-1) nos chama a atenção para essa peculiaridade em quase todas as comunidades de escravos fugidos: o desenvolvimento de uma economia dependente.

Essa peculiaridade, porém, deve ter sido mais fruto de uma opção político-social dessas comunidades do que de quaisquer limitações econômicas estruturais. Em artigo interessante, Silvia W. Groot procura relativizar o caráter de dependência e independência econômica das comunidades de fugitivos a partir da história dos quilombolas do Suriname. Segundo ela, no início de sua formação essas comunidades, ainda que afastadas, não ficaram completamente isoladas das plantações, porque nem sempre a economia de subsistência na floresta podia provê-las de todas as suas necessidades. Tornava-se assim fundamental complementar sua economia através de troca, compra e venda de produtos. Em contrapartida, depois dos tratados de paz, os quilombolas também não adotaram o isolamento econômico. Mesmo estabelecidos em terras demarcadas, já no século XX, eles frequentemente migravam para outras regiões em busca de melhores condições de vida, como mercado para os seus produtos e trabalho nas áreas litorâneas do Suriname. Na tentativa de se manterem autônomas, as comunidades de fugitivos em toda a América desenvolveram complexas organizações econômicas com sentidos políticos específicos (Groot, 1977 e 1985).

No Brasil, os quilombos desenvolveram atividades econômicas próprias para suas sobrevivências e a manutenção de sua autonomia. Nesse sentido, a lógica econômica de alguns quilombos possuía um dinamismo interno voltado para sua reprodução enquanto comunidade que não pode ser considerada apenas como uma prática econômica "parasitária". Thomas Flory (1979, p. 120-1), por exemplo, critica essa caracterização para a economia dos mocambos proposta por Schwartz (1979, p. 211) e chama a atenção para a complexidade das práticas econômicas dos quilombos brasileiros e suas estratégias de sobrevivência. Analisando o dinamismo que podia existir na lógica das práticas econômicas dos quilombos, Flory destaca como os quilombolas, em vez de se isolarem, procuravam manter relações mercantis variadas com o restante da sociedade. Sugere ainda que o interesse em destruir alguns quilombos no Brasil poderia estar relacionado não só ao fato de ali existirem escravos fugidos, mas também porque existia uma cooperação econômica profunda em torno deles, envolvendo escravos, taberneiros, pequenos lavradores etc. E acrescento: não obstante o caráter de economia comunitária, alguns quilombos contrariavam os interesses latifundiários e monocultores ou por estarem situados em terras férteis ou por impedirem o avanço das fronteiras agrícolas.⁴⁴

Além disso, as opções econômicas se coadunavam com as diversas estratégias de enfrentamento imprimidas pelos quilombolas. Abandonar acampamentos e plantações quando atacados parecia ser tática de guerrilha eficiente e amplamente difundida por quilombolas, que procuravam não se isolar completamente das fazendas circunvizinhas a seus estabelecimentos. Essas escolhas, lógicas e práticas, também se integravam a fatores como clima, vegetação, localização geográfica, base econômica lo-

cal e a própria caracterização demográfica de cada comunidade quilombola. Os quilombolas do Suriname, por exemplo, ao contrário dos *maroons* jamaicanos, estabeleceram-se em regiões mais afastadas das plantações (Groot, 1984). Já o grande quilombo brasileiro de Palmares, no século XVII, possuía uma economia mais estável numa vasta extensão territorial, com milhares de habitantes, sendo assim menos dependente economicamente que os quilombos menores (Carneiro, 1964; Freitas, 1981).

Em Iguazu a escolha da extração e do comércio de lenha como base econômica para efetuar trocas pode ter sido feita pelos quilombolas levando-se em consideração, além dos seus conhecimentos geográficos e extrativistas da região, também o interesse comercial dos taberneiros locais que forneciam lenha para a corte, importante combustível que era para as residências, engenhos e engenhocas no início do século.

As solidariedades entre os taberneiros locais, pequenos comerciantes e donos de embarcações com os quilombolas de Iguazu podem ter sido motivadas, de fato, por interesse econômico. Os diversos portos localizados nos vários rios que banhavam aquela baixada eram controlados pelos grandes fazendeiros regionais, que assim se tornavam os principais intermediários na comercialização de gêneros entre as áreas produtoras e o mercado do Rio de Janeiro. A entrada dos quilombolas nesse circuito comercial, utilizando canoas próprias e improvisando postos de trocas e abastecimento de produtos – destacando-se a "lenha do manguê" – nas margens dos principais rios, pode ter interessado de alguma forma aos diversos agentes econômicos locais. Essas relações comerciais com os quilombolas – que podiam inclusive transportar vários outros produtos em suas canoas – talvez tenham funcionado para os taber-

neiros como uma forma de burlar o poder direto dos grandes fazendeiros locais que controlavam os portos. Por outro lado, é possível pensar que a intolerância dos grandes senhores de Iguaçú com relação à existência desses quilombos se devesse fundamentalmente ao fato de os quilombolas manterem tais contatos comerciais com taberneiros e vendeiros.⁴⁵

Cabe ressaltar que os quilombolas não estavam alheios a todos esses interesses e igualmente às suas possibilidades de sobrevivência na região que escolhiam para se estabelecer. A propósito, as comunidades de *maroons* de Le Maniel, na Ilha de São Domingos, no século XVII, que travaram, por quase cem anos, lutas com os colonizadores espanhóis e franceses, foram beneficiadas, entre outros motivos, pela sua localização geográfica. Em diversas ocasiões, as autoridades espanholas eram negligentes com os movimentos dos fugitivos, constituídos, na sua maior parte, dos escravos do lado francês da ilha. Em consequência disto, a perseguição a essas comunidades *maroons* envolveu inúmeros interesses entre colonos e autoridades espanholas e francesas na região fronteiriça. Os lavradores e fazendeiros do lado espanhol comerciavam com os *maroons* e os mantinham informados sobre qualquer movimentação de tropas enviadas para persegui-los (Debbasch, 1979, p. 144-5).

Em suma, os aspectos multifacetados das variadas relações econômicas mantidas por diversas comunidades quilombolas, mesmo que a maioria delas tivesse um caráter semiclandestino, acabavam por fortalecer-las enquanto comunidades independentes, identificadas economicamente em dada região e circunstância. Não resta dúvida de que, sob o prisma sociopolítico, numa sociedade escravista os quilombolas se constituíram em focos de resistências ameaçadores para os fazendeiros e pro-

prietários de escravos em geral. A existência de inúmeros quilombos podia representar, entre outras coisas, forte pólo de atração para as fugas em massa de escravos. A despeito dos ódios e tensões, muitas vezes gerados de ambas as partes, o estabelecimento de comunidades quilombolas podia significar, em certa medida, um brado mais forte do que qualquer trombeta para os escravos em busca de autonomia e liberdade. Isso não quer dizer, porém, que todo escravo fugido procurava os quilombos.

Cabe dizer, inclusive, que houve exceções, e algumas delas peculiares. Na Jamaica, por exemplo, os *maroons* acordaram um tratado de paz que garantia a sua independência depois de longos anos de guerrilha e pelo qual ficariam encarregados não só de ajudar a debelar insurreições de escravos e invasões de tropas estrangeiras na ilha, como também perseguir negros fugitivos que se refugiassem nas regiões próximo aos seus mocambos, sendo remunerados por captura (Groot, 1985).

CONCLUSÃO

Procuramos mostrar aqui – a partir do que denominamos campo negro – como em Iguaçú os quilombolas vivenciaram uma “história de liberdade” original. De início, argumentamos de que modo as relações econômicas mantidas pelos habitantes dos mocambos eram freqüentemente complexas e sofisticadas. Nesse sentido, a simples caracterização dessas práticas econômicas como “dependentes” e/ou “parasitárias” não ajuda muito a entender a formação dos quilombos brasileiros. Os quilombolas procuravam, na medida do possível, obter maior autonomia e controle sobre suas vidas. Nessa busca, eles, inclusive, se engajaram em lutas políticas com dimensões amplas, nas quais eram feitas, desfeitas e

refeitas alianças com outros grupos sociais. Num diversificado campo negro, existiam também vários outros atores junto aos cenários montados em Iguaçú, para além de senhores, quilombolas e escravos. Foram nesses cenários onde os mocambos conseguiram se manter ao longo do tempo possivelmente como comunidades camponesas com economias muito integradas às de suas regiões. Enfim, foi, com certeza, mais devido a essa complexa integração econômica e social dos quilombos do que a qualquer suposta "marginalização" ou hipotética autonomia na profundidade das florestas que as comunidades de fugitivos, onde quer que tenham existido, se tornaram ameaça fundamental para fazendeiros e autoridades. Em outras palavras, a partir dessas

questões é possível explicar, entre outras coisas, o aparente paradoxo em que viveram algumas comunidades quilombolas: ao mesmo tempo, tornaram-se "estáveis" e aceitas como legítimas por muitos grupos na sociedade e eram vistas como ameaças e perseguidas pelos grupos dominantes nos variados mundos da escravidão.

Finalmente, é possível supor que inúmeros campos negros tenham sido forjados. Foram nesses campos negros onde os diversos quilombolas, não só os de Iguaçú e adjacências, encenaram suas ações em busca do controle sobre suas comunidades. Eram nesses variados campos negros os locais onde as hidras se nutriam e exalavam seu terrível hálito.

NOTAS

● Nas notas, por economia, adotamos as seguintes siglas: AGCRJ – Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro; ANRJ – Arquivo Nacional; JAP – Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro; BNRJ – Biblioteca Nacional; GIFJ – Documentação não-catalogada do Arquivo Nacional; IHGNI – Instituto Histórico Geográfico de Nova Iguaçu; RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

1. AN, LJ¹, Maço 493, *Offícios de Presidentes de Província (RJ)*. Despacho do Ministério da Justiça, 8.1.1878.

2. Essa região compreende atualmente os municípios de Belford Roxo, Duque de Caxias, Nova Iguaçu e São João de Meriti.

3. Cf. "Memórias Públicas e Econômicas da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do Vice-Rey Luiz de Vasconcellos por Observação Curiosa dos Anos de 1779 até o de 1789". *RIHGB*, XLVII(47), p.27.

4. Cf. "Relação do Marquez de Lavradio", *RIHGB*, LXXVI(79), p. 289-320, 320-24 e 326-29.

5. Waldik Pereira ressalta que a diferença entre o número de escravos empregados nos engenhos e engenhocas que aparecem nos dados do marquês de Lavradio e a população escrava total da região se deve ao "fato de que naquela informação não se incluíram as fazendas plantadoras de cana, o que absorveria grande parte daquela população" (cf. Pereira, 1977, p. 25). Analisando a distribuição dos escravos em engenhos e engenhocas fluminenses em fins do século XVIII a partir dos mesmos dados da "Relação do Marquez do Lavradio", Iraci Costa destaca que predomina a propriedade de engenho com o tamanho do plantel de 21 a 40 cativos, enquanto a média de escravos que trabalhavam nas engenhocas é de dez cativos (Costa, 1988, p. 111-3).

6. Ver ainda "Relação do Marquez de Lavradio...", p. 320, 323 e 330-31.

7. Para estudos econômicos e agrários que analisam as áreas de Itaboraí e São Gonçalo, ver respectivamente Santos, 1974, e Motta, 1989.

8. Sobre a cólera na província do Rio de Janeiro, ver BNRJ, "Relatório do Ministério do Império", 1855-56, p. 81 (rolo microfilmado), p. 30-1.
9. Cf. AN, Códice 318, 13.7.1808, Vol. 1, fls. 39v., Códice 329, 15.12.1823, Vol. 5, fls. 127v.; Karasch, 1987, Cap. 10, tabela 10.4, p. 309-14; AN, IJ⁶, Maço 164, *Ofícios de Polícia da Corte*; Ofício do Chefe de Polícia da Corte enviado ao Ministro da Justiça, 12.4.1825, AN, GIF1, Pacote 5 B 377, *Documentação Identificada*, Petição do Doutor Jacintho José da Silva Quintão, 29.4.1825; Códice 326, Registro do Ofício expedido ao Comandante do Distrito da Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, 12.6.1812, Vol. 1, fls. 74; Ofício do Intendente de Polícia da Corte enviado ao Coronel de Inhomirim, 30.12.1811, Vol. 1, fls. 58v. a 59; Ofício do Intendente de Polícia da Corte enviado ao Governador das Armas, 16.11.1812, Vol. 1, fls. 92v. a 93; Códice 403, 16.3.1816, Vol. 1, fls. 291, 2.2.1826 e 6.4.1826, p. 25 e 43; Códice 327, Ofício do Intendente de Polícia da Corte enviado ao Coronel Miguel Antônio Flangini, 8.7.1825, Vol. 1, fls. 167; Códice 359, 3.1.1826, fls. 3-4 e 14, 22.11.1826, fls. 63; Códice 360, 5.1.1827 e 11.2.1827, fls. 70 e 89; Códice 404, 4.7.1827, fls. 56, 15.7.1828, fls. 141, 9.11.1829, fls. 188.
10. AN, GIF1, Pacote 5 B 510, *Documentação Identificada*, 3.3.1830; Códice 331, 31.5.1836, fls. 46v; Ofícios do Chefe de Polícia da Corte enviados ao Juiz de Paz da Freguesia de N.S. do Pilar, 23.10.1838 e 11.12.1838, fls. 240v. e 257v., e BNRJ, Relatório do Vice-Presidente da Província do Rio de Janeiro, em 1837 (*Relatórios de Presidentes de Província-RJ, 1835/1845 - rolos microfilmados*). Ver também Goulart, 1971, p. 231.
11. *Jornal do Commercio*, 13.11.1859, Gazetilha, p. 1.
12. Para uma visão comparativa sobre as comunidades de fugitivos escravos em toda a América, ver Price, 1979.
13. AN, IJ¹, Maço 868, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Ofício do Delegado de Polícia de Iguaçu enviado ao Chefe de Polícia da Província (RJ), 9.12.1859.
14. Ainda que por demais esquemática, Décio Freitas elaborou uma classificação dos quilombos brasileiros a partir de suas principais práticas econômicas. Cf. Freitas, 1982, p. 38-44.
15. IHGNI, *Manuscritos Avulsos*, Tombo número MS 0253, Ofício do Delegado de Iguaçu enviado ao Chefe de Polícia da Província (RJ), 17.12.1859, e AN, IJ¹, Maço 488, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Ofício do Presidente da Província enviado ao Ministro da Justiça, 27.4.1876.
16. AN, IJ¹, Maço 868, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Ofício do Presidente da Província (RJ) enviado ao Chefe de Polícia da Província, 10.12.1859.
17. AN, IJ¹, Maço 493, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Despacho da Presidência da Província do Rio de Janeiro, 8.1.1878.
18. *Jornal do Commercio*, 30.11.1859, Gazetilha, p. 1.
19. *Diário do Rio de Janeiro*, 5.7.1876, p. 2. Em Amsterdam (Holanda) no século XVIII, em consequência de interesses comerciais e fins especulativos eram espalhados boatos acerca das constantes ameaças dos ataques dos quilombolas do Suriname, provocando com isso uma queda nos preços de produtos diversos nos mercados locais. Cf. Price, 1979, p. 14.
20. Stein, analisando o município de Vassouras no século XIX, aborda o estado de apreensão permanente dos fazendeiros (cf. Stein, 1990, p. 116-17, 120-1, 178 e 209-10).
21. Ver AN, IJ¹, Maço 858, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Petição enviada ao Juiz de Fora da Vila Real da Praia Grande, 15.5.1823; Maço 164, *Ofícios de Polícia da Corte*, Portaria expedida pelo Chefe de Polícia da Corte, 12.4.1825, e AN, GIF1, Pacote 6 D 5, *Documentação Identificada*, 18.6.1836.

22. Em 1835, as autoridades do império estavam preocupadas com a formação de sociedades secretas na corte constituídas por livres de cor, libertos e cativos. Segundo se dizia, tais sociedades até arrecadavam contribuições para financiar os agitadores (escravos e libertos disfarçados de ambulantes), que iriam propagar doutrinas subversivas junto à massa escrava (cf. Cunha, 1985, p. 74). Em Cuba, por exemplo, na primeira metade do século XIX, as autoridades coloniais viam a população livre de cor como fundamentalmente "perigosa" (cf. Paquette, 1989, especialmente o Cap. 4: "The free people of color", p. 104-28).
23. Ver AGCRJ, *Código de Posturas da Ilustríssima Câmara Municipal*, Rio de Janeiro, Typographia Dois de Dezembro, 1854, Título sexto, Parágrafos 9º, 12º, 14º e 15º, p. 55 e 57-8.
24. JAP, Fundo JP, Coleção 191, 5.1.1836; AN, IJ¹, Maço 860, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, 2.5.1838, e Maço 446, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Ofício do Chefe de Polícia da Corte enviado ao Presidente da Província (RJ), 17.12.1841.
25. AN, IJ¹, Maço 868, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Ofício do Presidente de Província (RJ) enviado ao Chefe de Polícia da Província, 9.12.1859.
26. JAP, Fundo SPP, Coleção 165, Documento 42, *Livro de Declarações de Propriedade de Escravos Detidos na Casa de Detenção (Niterói) por Fugidos*, 28.12.1868, fls. 42 e 42v.
27. AN, GIF1, Pacote 5 B 380, *Documentação Identificada*, 21.5.1832. Para Vassouras, ver Stein, 1990, p. 178.
28. Em artigo recente, Price analisa os variados aspectos práticos e simbólicos da economia dos *ma-roons* do Suriname no século XVIII (Price, 1991).
29. *Diário de Campos*, 14.7.1876, p. 3
30. *Jornal do Commercio*, 6.1.1860, Gazetilha, p. 1.
31. IHGNI, *Manuscritos Avulsos*, Tombo número MS 0253, 2.1.1860, e *Jornal do Commercio*, 28.12.1868, seção "A Pedido", p. 2, e AN, IJ¹, Maço 493, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Ofício do Presidente de Província (RJ) enviado ao Ministro da Justiça, 29.12.1877.
32. IHGNI, *Manuscritos Avulsos*, Tombo número MS 0253, Ofícios do Chefe de Polícia da Província enviados ao Presidente da Província (RJ), 14.2.1860 e 23.2.1860, e AN, IJ¹, Maço 462, *Ofícios de Presidentes de Província (RJ)*, Ofício do Chefe de Polícia da Província enviado ao Presidente da Província (RJ), 29.12.1877.
33. A esse respeito, o viajante inglês Henry Koster, que esteve no Brasil no início de século XIX e foi proprietário de terras e escravos em Pernambuco, destacava com relação aos cativos beneditinos: "Quase todos esses trabalhos [dos escravos] são terminados às três horas da tarde, facilitando aos trabalhadores uma oportunidade de melhorar suas próprias propriedades. Aos escravos pertencem os sábados de cada semana para providenciar sua própria subsistência, além dos domingos e dias santificados. Os que são diligentes raramente deixam de comprar sua liberdade. Os monges não guardam interferência alguma quanto às roçarias dadas aos escravos, e quando um desses morre ou obtém sua alforria permitem que leve seu pedaço de terra a qualquer companheiro de sua escolha" (Koster, 1942, p. 512).
34. Segundo Klein, a população livre de cor de todo o império brasileiro, em meados do século XIX, alcançaria o índice de 40% a 60% (estimativa), sendo que em 1872 esse índice atingiria 74%. Para o autor, tais índices consideráveis de população livre de cor no Brasil durante a escravidão se devem tanto ao crescimento vegetativo dessa parcela populacional como ao processo constante de emancipação de escravos (alforrias) (Klein, 1978). Em termos comparativos, podemos citar os índices da população livre de cor de algumas outras sociedades escravistas americanas: em Cuba, em 1840, a população livre de cor representava 26% do total da população livre. Em 1861, a população de cor era constituída por livres. Já

nas áreas escravistas do Sul dos Estados Unidos, em meados desse século, o índice de livres de cor em relação à população livre era de apenas 4,4%. Na Jamaica, esse índice, em 1800, era de 25% e no Haiti, em 1789, era de 45% (Paquette, 1989, p. 106).

35. Estudos recentes a respeito das sociedades escravistas dos Estados Unidos e do Caribe têm procurado apontar várias questões relativas às estratégias de autonomia da população livre de cor durante a escravidão. Nesse sentido, a história da população negra na América vem sendo estudada tendo em vista o exame das variadas relações e interações entre os cativos e os setores livres das sociedades escravistas. Uma análise interessante a respeito das atitudes da população negra livre na região litorânea da Geórgia, nos Estados Unidos, nos séculos XVIII e XIX, encontra-se em Smith, 1985, especialmente o Cap. 10: "Slave, resistance, free negroes, and racial attitudes in coastal Georgia", p. 183-206. Segundo a autora, nessa região havia toda uma legislação draconiana visando ao controle social e racial da população negra livre.

36. Com relação às irmandades de escravos e libertos em Minas Gerais no século XVIII, ver Scarano, 1978. Para a Bahia, no século XIX, Renato da Silveira faz uma análise instigante abordando as inter-relações entre as irmandades de negros e a formação dos primeiros candomblés em Salvador (Silveira, *in* Reis, 1988). Uma análise sobre o comportamento dos libertos também na Bahia encontra-se em Mattoso Maia Forte, 1982, especialmente Cap. IX: "O liberto, ponte nas relações sociais", p. 219-37.

37. *Gazeta de Notícias*, 4.3.1880, p. 3. No dia 17 do referido mês, esse mesmo periódico publicou a seguinte matéria: "S. JOÃO DE MERITI - Com a epígrafe supra, fizeram os libertos da ilha publicar, no *Jornal do Commercio* de 12 do corrente, um aranzel em linguagem de cassange, donde são oriundos, procurando contestar o que contra eles disse esta Gazeta, de 4 também vigente, na sua parte noticiária em relação ao comércio imoral e criminoso que mantêm os libertos com os quilombolas homiziados no Bomba, no rio Iguaçú (...)."

38. Para uma análise sobre o caso brasileiro, ver Flory, 1977. Em Nova Iorque, no século XVIII e início do XIX, a comunidade negra, por exemplo, organizou-se em defesa de sua autonomia, buscando, inclusive, auxílio, através de petições, nas instituições públicas de caridade e amparo social. Ainda que sem poder político e econômico local, tal comunidade conseguiu demonstrar forte grau de coesão social, com estratégias próprias de sobrevivência (Cray Jr., 1986). Ver também o estudo de Sharp que analisa alguns aspectos da resistência da população negra livre (chamada de população de "libres de color") na América espanhola, em especial na região mineradora de Chocó, na Colômbia, entre o final do século XVII e o início do XIX. Nessa região mineradora havia alta frequência de alforrias (possivelmente porque a maioria da população escrava trabalhava nas minas e podia conseguir mais rapidamente ouro e/ou dinheiro para comprar sua liberdade), sendo que em 1782 1/3 da população negra existente ali era livre. Entretanto, argumenta o referido autor que as condições sociais e as restrições impostas aos negros livres não eram muito diferentes daquelas em que viviam os escravos (Sharp, 1974).

39. Estudando a composição social dos proprietários de cativos na capitania de Minas Gerais (dados relativos à comarca de Serro Frio) no ano de 1838, Luna e Costa concluem que os negros forros (principalmente mulheres forras) constituíam considerável parcela de senhores de escravos, chegando a alcançar 22,2% do total de proprietários e detendo quase 10% da escravaria (Luna e Costa, 1980). Na Jamaica, por exemplo, segundo Higman, não mais de 20% dos cativos eram de propriedade da população de cor em 1832. A maior parte desses cativos pertencia a mulheres de cor (Higman, 1984, p. 101, 107, 112 e 153, citado em Sio, 1987, p. 175).

40. Ver Cox, 1984, especialmente o Cap. 4: "Free coloreds in the economy", p. 59-75. Em trabalho imperdível, Rebecca Scott analisa para Cuba o processo de transição para o trabalho livre (1860-1899), destacando o desenvolvimento da população de cor (incluindo os ex-escravos "patrocinados") e as suas estratégias de acesso à terra e busca de autonomia (Scott, 1991).

41. Para um estudo sobre o desenvolvimento econômico de parte da população livre de cor (pequenos proprietários de terra e de escravos, pequenos comerciantes) no Sul dos Estados Unidos durante a escla-

vidão e no período imediatamente depois da emancipação, ver Schweningen, 1990. Nas Ilhas Maurício (Caribe), por exemplo, parte da população livre de cor (*gens de couleur*) esteve envolvida, no início do século XIX, na compra de terras públicas. Entre 1807 e 1810, 17% do total de vendas de terras públicas foram feitas a pessoas livres de cor. Em 1806, 7% das terras inventariadas nessa ilha pertenciam à população livre de cor. Além disso, por volta de 1825, a população de cor já tinha importância fundamental na produção de alimentos para o abastecimento regional (Allen, 1989).

42. A propósito, ver as comunidades de fugitivos que se formaram na província do Pará, no século XIX (mocambos dos Rios Trombetas e Curuá). Tais comunidades, depois da abolição, acabaram se transformando em vilas e povoados de camponeses, mantendo-se até hoje quase isoladas (Salles, 1971, p. 238-9).

43. Um estudo pioneiro e importante sobre os quilombos brasileiros continua sendo Moura, 1972. Algumas análises indicativas a respeito das ameaças que representavam as comunidades de fugitivos para os senhores nos Estados Unidos encontram-se em Blassingame, 1979, p. 209-10.

44. Com relação à valorização das terras onde se localizavam as comunidades de fugitivos no Brasil, podemos citar o caso dos quilombos de Palmares, na capitania de Pernambuco, no século XVII (Carneiro, 1964, especialmente p. 169-95).

45. Para uma análise a respeito das diversas relações na região de São Gonçalo, também no Recôncavo da Guanabara, no século XIX, envolvendo grandes fazendeiros que controlavam os portos e os arrendatários-escravistas que produziam alimentos para o abastecimento interno, ver Motta, 1989, especialmente a parte II: "A segunda metade do século XIX (1850-1888). A crise de escravismo e as alternativas locais", p. 99-172.

BIBLIOGRAFIA

- ALGRANTI, Leila Mezan (1988). *O feitor ausente. Estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1822*. Petrópolis, Vozes.
- ALLEN, Richard B. (1989). "Economic marginality and the rise of the free population of colour in Mauritius, 1767-1830". *Slavery & Abolition*, 10(2):126-50.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida (1972). *Negros e quilombos em Minas Gerais*. Belo Horizonte.
- BERLIN, Ira and MORGAN, Philip D. (eds.) (1991). "The slaves' economy, independent production by slaves in the Americas". *Slavery & Abolition*, 12(1):1-27 (Introduction), May.
- BLOSSINGAME, John W. (1979). *The slave community plantation life in the Antebellum South*. New York, Oxford University Press.
- CARNEIRO, Edison (1964). *O quilombo dos Palmares*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- COSTA, Iraci del Nero da (1988). "Nota sobre a posse de escravos nos engenhos e engenhocas fluminenses (1778)". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 28. São Paulo, USP.
- COX, Edward L. (1984). *Free coloreds in the slaves societies of St. Kitts and Granada, 1763-1833*. Knoxville, The University of Tennessee Press.
- CRAY Jr., Robert E. (1986). "White welfare and poor relief in early New York, 1770-1825". *Slavery & Abolition*, 7(3):273-89, December.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense.

- DEBBASCH, Yvan (1979). "Le Mariel: further notes". In: PRICE, Richard, org. (1979).
- DIAS, Maria Odila da Silva (1985). "Nas fmbrias da escravidão urbana: negros de tabuleiro e de ga-
nho". *Estudos Econômicos*, 15(n.e.):167-80. São Paulo, IPE/USP.
- FLORY, Thomas. (1977). "Race and social control in independent Brazil". *Journal of Latin American
Studies*, 9(2):199-224, November,
- (1979). "Fugitive slaves and free society: the case of Brazil". *The Journal of Negro History*,
LXIV(2).
- FREITAS, Décio (1981). *Palmares: a guerra dos escravos*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Graal.
- (1982). *O escravismo brasileiro*. (2ª ed.) Porto Alegre, Mercado Aberto.
- GASPAR, David Barry (1988). "Slavery, amelioration and Sunday markets in Antigua, 1823-1831".
Slavery & Abolition, 9(1):1-28.
- GOULART, José Alípio (1971). *Da fuga ao suicídio (aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil)*. Rio de
Janeiro, Conquista.
- GROOT, Silvia W. de (1977). "Maroon of Surinam: dependence and independence". In: RUBIN, Vera
and TADEU, Arthur (org.). *Comparative perspectives on slavery New World plantation societies*,
292:455-63. New York.
- (1985). "The maroon of Surinam: agents of their own emancipation". In: RICHARDSON, Da-
vid. *Abolition and its aftermath. The historical context, 1790-1916*. University of Hull, p. 54-79.
- (1985). "A comparison between the history of maroon communities in Surinam and Jamaica".
Slavery & Abolition, 6(3):173-84.
- GUIMARÃES, Carlos Magno (1987). "Os quilombos do século do ouro (Minas Gerais - século
XVIII)". *Estudos Econômicos*, 18(n.e.). São Paulo.
- HIGMAN, Barry W. (1984). *Slavery populations of the British Caribbean*. Baltimore.
- KARASCH, Mary C. (1987). *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton University Press.
- KLEIN, Herbert S. (1978). "Os homens livres de cor na sociedade escravista brasileira". *Dados*
(17):3-27. Rio de Janeiro, Iuperj.
- KOSTER, Henry (1942). *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Edit. Nacional.
- LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci del Nero (1980). "A presença do elemento forro no conjunto de
proprietários de escravo". *Ciência e Cultura*, 32(7):836-41, julho.
- MAESTRI FILHO, Mário José (1979). *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*. Porto Alegre, Uni-
versidade de Caxias.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1982). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- MATTOSO MAIA FORTE, José (1933). *Memória da fundação de Iguaçu*. Rio de Janeiro, Typ. do Jor-
nal do Commercio.
- MENDES, Renato da Silveira (1950). *Paisagens culturais da Baixada Fluminense*. São Paulo, USP.
- MINTZ, Sidney W. (1973). "A note on the definition of peasantries". *Journal of Peasant Studies*,
1(1):91-106, October.

- (1974). "The origins of the Jamaican market system". *Caribbean transformations*. Chicago, Aldine Publishing Company, p. 180-213.
- (1979). "Slavery and the rise of peasantries". *Historical Reflections*, 6(1):213-53, Summer.
- MINTZ, Sidney W. and PRICE, Richard (1976). *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective*. Philadelphia, ISHI.
- MOTTA, Márcia Maria Menendes (1989). "Pelos 'Bandas d'Além' (Fronteira fechada e arrendatários-escravistas em uma região policultora - 1808-1888)". Dissertação de mestrado. Niterói, ICHF/UFF.
- MOURA, Clóvis (1972). *Rebeliões da senzala. Quilombos, insurreições e guerrilhas*. Rio de Janeiro, Conquista.
- PAQUETTE, Robert (1989). *Sugar is made with blood. The conspiracy of La Escalera and the conflict between empires over slavery in Cuba*. Middletown, Connecticut, University Press.
- PEREIRA, Waldick (1977). *Cana, café e laranja. História econômica de Nova Iguaçu*. Rio de Janeiro, FGV/SEEC.
- PINSET, John (1939). *Mitos e lendas da Grécia antiga*.
- PRICE, Richard, org. (1979). *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. (2ª ed.) The John Hopkins University Press.
- (1991). "Subsistence on the plantation periphery: crops, cooking and labour among eighteenth-century Surinam maroons". *Slavery & Abolition*, 12(1):107-27, May.
- ROCHA, D. Mateus (1991). *O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)*. Rio de Janeiro, Editora Studio HMF.
- SAIGNES, Miguel Acosta (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Havana, Casa de Las Américas.
- SALLES, Vicente (1971). *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, FGV/UFPA.
- SANTOS, Ana Maria dos (1974). "Vida econômica de Itaboraí no século XIX". Dissertação de mestrado. Niterói, ICHF/UFF.
- SANTOS, Maria Januária Vilela (1983). *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão*. São Paulo, Ática.
- SCARANO, Julita (1978). *Devoção e escravidão. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito Diamantino no século XVIII*. (2ª ed.) São Paulo Edit. Nacional.
- SCHWARTZ, Stuart B. (1979). "The mocambo: slave resistance in colonial Bahia". In: PRICE, Richard, org. (1979).
- SCHWENINGER, Loren (1990). "Prosperous Blacks in the South". *The American Historical Review*, 95(1):31-59, February.
- SCOTT, Rebecca J. (1991). *Emancipação escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre, 1860-1899*. Rio de Janeiro, Paz e Terra; Campinas, Edit. da Unicamp.
- SHARP, William F. (1974). Manumission, 'libres', and Black resistance: the Colombian Chocó, 1680-1810". In: TOPLIN, Robert B. (org.). *Slavery and race relations in Latin America. Contributions in Afro American and Studies* (17):89-107. London.

- SILVEIRA, Renato da (1988). "Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Oriente". In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, p. 166-97.
- SIO, Arnold A. (1987). "Marginality and free coloured identity in Caribbean slave society". *Slavery & Abolition*, 8(2), September.
- SMITH, Julia Floyd (1985). *Slavery and rice culture in Lowcountry Georgia, 1750-1860*. Knoxville, The University of Tennessee Press.
- SOARES, Luiz Carlos (1988). "Os escravos de ganho no Rio de Janeiro do século XIX". *Revista Brasileira de História*, 8(16). São Paulo, mar-ago.
- STEIN, Stanley J. (1990). *Vassouras. Um município brasileiro do café, 1850-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- WOOD, Betty (1990). "'White society' and the 'informal' slave economies of Lowcountry, Georgia, c. 1763-1830". *Slavery & Abolition*, 11(3):313-31, December.

SUMMARY

**The Negro camp at Iguaçú: slaves, peasants and hide-outs
in Rio de Janeiro (1812-1883)**

This article analyzes the formation and transformation of a community of runaway slaves. Throughout the 19th century, the Iguaçú region of the state of Guanabara was host to several runaway slave communities. These communities, with their own forms of social and economic organization, were integrated into the local life. The inhabitants maintained a local business of furnishing firewood to tavernkeepers and came to be acknowledged as independent "peasants". While the authorities and slave-owners sought to locate and wipe out such

communities, the free communities in this region remained intact. Despite persecution on many fronts, they managed – no doubt aided by the geographical layout of the region – to organize an alternative and autonomous community. Relying on both the support and aid of the local tavernkeepers and merchants, as well as that of the slaves in nearby farms, rowing slaves, freemen, ship owners, small farmers and even a few large landowners, these communities became like the "Hydra" of Greek mythology, apparently indestructible.

RÉSUMÉ

**Le "champ noir" de Iguaçú: esclaves, paysans et mocambos¹
à Rio de Janeiro entre 1812 et 1883**

Cet article a pour but d'analyser la formation et la transformation d'une communauté *quilombola*.² Tout au long du XIX^{ème} siècle, dans la région d'Iguaçú (basse plaine de Guanabara), quelques *quilombos* se sont développés. Dotés d'une organisation sociale et économique originale, il s'intégrèrent à la région. Leurs habitants faisaient le commerce du bois de chauffage avec les taver-

niers de la localité et en vinrent presque à être reconnus comme des "paysans" indépendants. Bien que les autorités et les maîtres d'esclaves s'efforçassent à tous prix de les supprimer, les *mocambos* se maintinrent intacts dans cette région. S'opposant à diverses stratégies de persécution et grâce notamment à la protection géographique que leur assurait le lieu où il s'étaient fixés, les *quilombolas*

en recherche d'autonomie parvinrent à constituer une communauté alternative dont le but était l'autonomie. Outre celle des taverniers et des petits commerçants locaux, il comptaient sur la solidarité et la complicité des esclaves des fazendas voisines, des esclaves rameurs, des affranchis, des

propriétaires d'embarcations, des petits agriculteurs et même de certains propriétaires de fazendas. Les quilombolas d'Iguaçu se transformèrent en une véritable "hydre" de la région et, comme celle de la mythologie grecque, ils semblaient indestructibles.

-
1. Ensembles de logements misérables.
 2. Qui a trait aux quilombos, communautés d'esclaves en fuite.

Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração*

Livio Sansone**

* Recebido para publicação em dezembro de 1993.

** Pesquisador visitante do CNPq no mestrado em sociologia e antropologia da UFBA e coordenador científico do Programa Ford/UFBA "A Cor da Bahia".

A redefinição da identidade negra entre os jovens baianos das classes baixas acontece em meio a uma crise ocupacional. Essa crise condiciona fortemente tanto a reformulação do sistema de *status* ligado à posição profissional quanto a maneira com a qual os jovens avaliam as prioridades e as estratégias de sobrevivência dos próprios pais.

Este artigo se baseia numa pesquisa quantitativa e qualitativa entre moradores de diferentes idades em duas áreas da Região Metropolitana de Salvador – um bairro da capital e a pequena cidade de Camaçari.¹ Nele pretendo explicar a complexa relação entre a nova descoberta da negritude entre os jovens das classes baixas e o relativo fechamento dos canais de ascensão social através do trabalho, que haviam sido utilizados pelos pais. Em primeiro lugar, analisa-se a diferença de geração entre os informantes, independentemente da cor, e se descreve a situação socioeconômica de pais e filhos e suas dife-

rentes posturas frente ao trabalho e à cor. Depois, vê-se mais especificamente como essa diferença entre gerações atinge os negros. Por fim, descreve-se o desenvolvimento de uma nova identidade negra em sua relação com a crise ocupacional.

Por meio dos dados quantitativos apresentados, não se pretende nenhuma representatividade estatística,² mas somente indicar algumas tendências e sugerir uma maior integração entre pesquisa qualitativa e quantitativa – uma relativizando a outra – no estudo de temas com amplas margens de subjetividade e situacionalidade como são as relações raciais e a atitude em relação ao trabalho e ao desemprego. Este artigo não quer, ademais, se aventurar numa análise das classes em relação à cor, mas ressaltar a condição de classe e de negro, por exemplo, a vivência da pobreza e a postura frente ao desemprego. Por classe entende-se aqui simplesmente um grupo de renda.

Para começar, é preciso descrever a nova situação vivenciada pelos jovens negros

em questão no contexto de alguns importantes desenvolvimentos socioeconômicos das últimas décadas. Nas relações raciais em Salvador e no Recôncavo, do fim do século passado aos nossos dias, podem ser esquematicamente identificadas três fases, que correspondem a níveis diferentes de desenvolvimento econômico. A cada uma dessas fases pertencem algumas particularidades no uso da terminologia da cor e formas específicas de organização, cultura e identidade negra.

A primeira fase, descrita por Pierson (1971), corresponde àquele longo e relativamente estático período da economia baiana entre o fim da escravidão e os primeiros anos da década de cinquenta. O porto é um dos poucos espaços no mercado de trabalho que permite alguma ascensão social – no seio de uma relativamente pequena classe operária – a grupos de negros de classe baixa (Maraux, 1993). O tipo de relações raciais é aquele de uma sociedade ainda fortemente hierárquica tanto na cor como nas classes (Bacelar, 1993). Os negros conhecem o próprio lugar e as elites não se sentem ameaçadas (Azevedo, 1966).

A segunda fase é caracterizada pelo acentuado crescimento do número de empregos na indústria. Ela começa com a instalação da Petrobrás e se consolida com a criação dos pólos industriais de Camaçari e Aratu. Nesse *boom* econômico baiano, aumentam também as oportunidades de emprego nos setores públicos e no setor terciário (Oliveira, 1987). Mais trabalhadores negros têm acesso a um emprego formal, com possibilidades de ascensão social. Esse é um período de grande efervescência nas organizações negras e na cultura negra. Os novos trabalhadores negros são mais sensíveis a mensagens de orgulho e identidade negra das organizações político-culturais negras (Agier, 1990 e 1992). E isso talvez ocorra porque, a partir da própria mobili-

dade social, eles se defrontassem com barreiras no mercado de trabalho que até aquele momento não tinham sido percebidas pela maioria dos negros – e que não eram bem definidas enquanto os negros estavam nas camadas baixas ou ficassem no “lugar deles”. Formam-se blocos *afro* e movimentos negros. A cultura negra adquire mais *status* e reconhecimento oficial.

Nos últimos dez anos – período de recessão combinada com a abertura democrática e posterior *modernização* da vida urbana –, vem-se definindo a terceira fase, caracterizada por nova fluidez e novas rigidezes nas relações raciais. Há, em primeiro lugar, os frutos da longa recessão. O colapso da estrutura salarial, em particular para os pouco especializados, leva a uma queda de prestígio de certas profissões, geralmente associadas ao trabalho manual, que há uma geração tinham *status*. Hoje fazer biscate, ter um barzinho e “se virar” são alternativas mais relacionadas ao trabalho assalariado malpago. Para alguns, perfilam-se também outras novas alternativas, de tipo criminal, sobretudo aquelas oferecidas pelo crescente mercado das drogas leves e pesadas.

Quase contemporaneamente, o aumento da escolarização de massa, associado ao efeito da mídia, tem contribuído no Brasil, como em muitos outros países do Terceiro Mundo, ao aumento generalizado das expectativas e dos desejos. Uma nova fluidez é oferecida pela nova postura de aceitação, e até apoio, da cultura institucional e das demais instituições a alguns aspectos da cultura negra.

Também a indústria do lazer e do espetáculo parece estar mais interessada do que nunca na cultura negra, contribuindo para um aumento da presença da cultura negra na imagem que as instituições públicas e outras agências promovem do país (“a brasilianidade”) e da Bahia (“a baianidade”).

A isso se segue a internacionalização e re-localização da cultura negra (por exemplo, o samba-*reggae* está se tornando uma das bandeiras da cultura negra em todo o Brasil). O resultado dessas transformações, aparentemente contraditórias, é que em relação aos negros submergem velhos preconceitos e emergem novos. Desagrega-se racialmente parte da sociedade (por exemplo, por efeito da indústria cultural e daquela da baianidade), enquanto se criam novas segregações – geralmente mais sutis e nunca explicitamente com base na cor – nos setores de ponta da economia (Silva, 1993; Guimarães, 1992).

Não se pode deixar de relacionar as novidades no sistema de classificação da cor, nas relações raciais e na identidade negra às novas contingências da pobreza no meio urbano – a cara feia da *modernização* – e a algumas novas exigências, em particular a decorrente da influência conjunta da recessão econômica – que apaga esperanças –, da mídia e da escolarização – que acrescentam sonhos. Trata-se, em suma, de introduzir a discussão sobre a nova condição moderna (ou pós-moderna, se assim quiserem) no estudo da identidade negra no contexto das relações raciais na Bahia.

Hoje a grande maioria das identidades étnicas num contexto urbano é eclética, relacional e misturada com outras identidades ligadas a classe, idade, gênero, localidade etc. A identidade negra talvez ressalte mais ainda por ser relacional. As “diferenças” entre brancos e negros e o que os distingue mudam muito em função do contexto e se recriam no dia-a-dia. Isso se deve ao fato de que negro e branco existem como categorias tão-somente uma em função da outra e ao fato de que, pelo menos no Brasil, geralmente os negros não são vistos – nem se vêem – como minoria étnica. A identidade negra é, assim, muitas vezes mais plástica e eclética do que as identidades étnicas

de grupos reconhecidos, até oficialmente, como minorias étnicas (índios, grupos imigrantes, grupos regionais de outra fala). O caráter mutável e até fugaz do que é branco e negro não impede que essas categorias construam parte importante da divisão cultural do mercado de trabalho.

A área escolhida em Salvador é uma rua larga, de 400 metros de extensão, com algumas travessas e avenidas, no bairro Caminho de Areia (CdA), na Cidade Baixa. Na rua há pouco tráfego, parece uma aldeia fechada, todo mundo se conhece. Para simplificar a aclimação à área de pesquisa, escolhi essa rua para morar. Ela compreende quatro tipos de habitação: os prédios de um conjunto habitacional, uma pequena invasão já consolidada, uma ex-invasão e uma quadra composta por um velho conjunto de casas populares. O tipo de habitação varia de apartamentos de dois quartos e sala nos prédios a casas de um conjunto que, no curso do tempo, os moradores têm adaptado às próprias exigências, estendendo-se até casas menores e mais simples na invasão mais velha e barracos rústicos ainda numerosos na invasão mais recente. A maioria das pessoas tem moradia própria, freqüentemente cedida pelos pais.

Em Camaçari escolheu-se algumas ruas em dois bairros, o Chop³, um loteamento popular com aproximadamente 20 anos de vida, e o Estrela, uma das poucas partes antigas da cidade e que cresce em torno do mais importante terreiro de candomblé de Camaçari. Hoje já não parece haver muita diferença entre o tipo de casa dos dois bairros, embora no Estrela haja mais verde, as casas e as ruas sejam menos padronizadas – sendo essas, na grande maioria, pequenas casas com área na frente e um quintal no fundo. As casas de taipa estão quase ausentes no Estrela e estão desaparecendo rapidamente do Chop.

A renda média mensal dos entrevistados é de dois salários mínimos em Salvador e de um e meio em Camaçari. Em Salvador são mais numerosos os entrevistados que ganham mais (até 15 salários mínimos), sendo em geral donos de pequenas empresas, comerciantes e técnicos nos pólos petroquímicos de Camaçari e Aratu.

Em relação ao trabalho, o quadro fornecido nas áreas pesquisadas é semelhante à situação de muitos bairros de classe baixa e média-baixa. Uma minoria de adultos na faixa etária de 30 a 60 anos de idade que têm trabalho fixo com ou sem carteira assinada sustenta, pelo menos em parte, grande maioria de desempregados, subempregados, empregados precariamente, inativos, aposentados, encostados e menores. Essa parcela de adultos é ainda menor nas partes das ruas onde se concentram as pessoas com renda mais baixa. Chega a haver, na mesma rua, hiperempregados (pessoas que desenvolvem um ou mais tipos de biscoite, ao lado de um trabalho "certo", ou pessoas que têm dois trabalhos "certos"), empregados, subempregados e desempregados. Subempregados e desempregados são sobretudo pessoas pouco qualificadas e jovens (alguns com diploma). É preciso ressaltar que entre as pessoas de renda "certa" e os outros não há só uma relação de dependência, mas também de troca, na qual as pessoas de renda "certa" recebem serviços (por exemplo, lavagem de roupa ou conserto de carro) e adquirem *status* em troca do dinheiro. Essa troca acontece inicialmente no âmbito da família e posteriormente entre os moradores.

I — PAIS E FILHOS

Escolaridade — Os dados sobre o nível educacional mostram grande diferença entre pais e filhos. As pessoas sem instrução

são poucas (5,4% no CdA e 8% em Camaçari), concentradas entre os velhos, em particular as mulheres. No CdA, 13,4% têm o primário completo; em Camaçari, 11,5%. Aqueles com segundo grau completo são 21,8% no CdA e 5,2% em Camaçari. No CdA há também uma minoria (5,2%) com superior completo. O nível educacional em Camaçari é menor, mas a percentagem de estudantes no total dos entrevistados é maior, devido à relativa juventude dos moradores de Camaçari.

O aumento da escolaridade é maior entre as mulheres. Se no CdA 20 das 27 pessoas sem instrução são mulheres, em contrapartida são também mulheres 30 das 43 pessoas com primário completo e 38 das 67 com primeiro grau completo. Acima do primeiro grau essa diferença entre homens e mulheres quase não existe. A partir do secundário completo há uma preponderância de homens, o que parece indicar que o aumento da escolaridade feminina, proporcionalmente à dos homens, e em relação à própria mãe, é provavelmente maior nas camadas mais baixas. Nas famílias de menor renda acontece muitas vezes de as filhas terem um nível escolar mais alto do que os filhos, o que pode fazer com que algumas moças tenham dificuldade em encontrar rapazes interessantes como parceiros sexuais dentro do próprio ambiente social mais próximo, como veremos mais adiante. O fato de o diploma escolar ter mais valor para as moças já foi constatado nas camadas baixas urbanas de outros países, talvez devido à queda de prestígio do casamento (antigamente a certeza de poder depender do trabalho do marido levava muitas vezes a mulher a investir pouco na própria carreira escolar) e à menor possibilidade para elas de alternativas ao trabalho assalariado.

Atividades criminais e alguns dos biscates mais lucrativos (geralmente aqueles

que afastam do lar) são, de fato, um domínio masculino. O aumento da disponibilidade das mulheres para trabalhar também fora de casa contrasta com o forte desemprego, que as atinge um pouco mais que aos homens (no CdA elas são 120 dos 222 desempregados).

O peso do nível educacional no percurso profissional dos jovens deve ser relativizado. Em primeiro lugar, por causa da geralmente péssima qualidade do ensino público – muitos adolescentes são, na verdade, semi-analfabetos ou apenas alfabetizados. De qualquer maneira, a relação entre desemprego e escolaridade é complexa.

Ao perguntarmos se as pessoas trabalhavam e, depois, se se achavam desempregadas, a situação no CdA⁴ mostra que, entre as pessoas sem instrução, com primário incompleto e com primário completo, somente uma minoria respondeu que não trabalha. Na faixa com primeiro grau incompleto, primeiro grau completo e segundo grau incompleto, a grande maioria respondeu que não trabalha. Entre aqueles com primeiro grau incompleto, a diferença é maior: 24 trabalham, 48 não trabalham e oito não responderam. A escolaridade ganha importância entre os mais escolarizados: quem declarou que trabalha constitui maioria entre as pessoas com segundo grau completo. Só três dos 26 com secundário completo disseram que não tinham trabalho. É preciso lembrar que são estudantes uma parte daqueles que declararam que não trabalhava. Na realidade, durante a entrevista muitos deles afirmaram ser ora estudante ora desempregado, dependendo do momento.

Quando perguntávamos se a pessoa se achava desempregada, obtínhamos dados levemente diferentes: declararam trabalhar 44% daqueles sem instrução, 47% com primário incompleto, 28% com primário completo, 30% com primeiro grau incom-

pleto, 36% com primeiro grau completo, 27% com segundo grau incompleto e 33% com segundo grau completo. Mesmo com essa diferença, os dados indicam uma mesma tendência. O desemprego nem sempre atinge os menos escolarizados e, de qualquer forma, em primeira instância, atinge mais os jovens.

Em seu próprio ambiente, esses jovens se sentem, e são efetivamente, cultos. Muitos deles, com primário completo ou secundário incompleto, têm pais (semi)analfabetos. Os pais vêem-nos com satisfação como “formados” – os filhos alcançaram o nível que os pais teriam desejado alcançar. Infelizmente, esse significativo aumento do nível escolar, por maior que seja em relação aos próprios pais, não compensa o aumento da seletividade do mercado de trabalho (Guimarães, 1993) e a especialização crescente das (novas) profissões. Essa especialização, junto com a grande oferta de trabalho, leva ao fenômeno da “inflação do diploma” – a saturação do mercado de trabalho para quase todas as categorias de diplomas escolares.

Uma das queixas dos informantes é que muitos amigos ou irmãos com diploma acabam fazendo qualquer trabalho sem qualificação e com baixa remuneração. Os informantes acrescentaram que hoje é necessário ter segundo grau para ser varredor de rua, segurança ou operário de fábrica. Para entrar num banco, ou na prefeitura, há que ter cursado o secundário, argumentaram eles, enquanto seus pais entraram lá com o primeiro grau. Dessa maneira, o tipo de emprego ideal, aquele sonhado pela família toda, parece ser para muitos jovens uma *araba fenix*. Quando acham que podem se aproximar, ele se afasta.

Essa situação – pela qual os pais acreditam que a formação escolar dos filhos é suficiente simplesmente porque essa formação é superior à deles, enquanto os fi-

lhos se sentem frustrados nos próprios sonhos profissionais – além de criar conflitos nas famílias desorienta e desmotiva os jovens a estudarem mais. Contribui para desmotivar, ademais, o péssimo funcionamento da escola pública. Em particular no CdA, uma geração inteira de meninos não frequenta as aulas de fato, ou as frequenta somente com intermitência e por poucas horas. As dezenas de meninos, moças e rapazes perambulando nas ruas pesquisadas a qualquer hora do dia indicam que frequentar a escola diariamente – algo que os pais consideram uma medida do “progresso do Brasil” e que muitos deles não tiveram condições de fazê-lo porque tinham que trabalhar – está deixando de ser, ou mesmo nunca foi, algo de “natural” na socialização de muitos meninos e adolescentes – aquele mecanismo-chave na organização do tempo e na preparação para a idade adulta ou para a condição de trabalhador (Willis, 1977).

A turma, a “galera” e, de forma impeciosa, a televisão se tornam agentes mais importantes de socialização, com prioridades diferentes da escola, é claro. Os temas das conversas nas turmas, durante as longas horas de ócio esperando uma vaga na escola ou nos muitos dias de “recesso escolar”, são o consumo, a paquera e a “curtição”. A escola (as provas, o dever, os professores) já não causa medo e pouco preocupa: está perdendo o sentido. Finalmente, muitos jovens acabam não concluindo o curso.

O motivo pelo qual os pais, muitas vezes, não terminaram o curso era bastante claro. Em Camaçari, a resposta mais comum era que o pessoal morava na “roça” e tinha que ajudar na renda da família trabalhando a terra. Em Salvador, onde a ligação com um passado de “roça” é menos comum ou já se perdeu há duas gerações, os velhos tinham que deixar de estudar para ajudar os pais se ocupando geralmente em atividades

informais (como empregada doméstica, ajudante, vendedor na rua etc.). Para os jovens os motivos são mais complexos. Em Salvador como em Camaçari, só a metade dos jovens que abandonam a escola o faz para trabalhar e ajudar no orçamento da família. A outra metade desses jovens não sabe explicar como e por que abandonou a escola. Simplesmente eles se encontraram um dia fora da escola. Uma parte deles é vítima do mau estado da escola pública. Na maioria dos casos, sobretudo em Salvador, parece que não acreditar no investimento educacional – muito mais do que a necessidade de trabalhar – é o que tira os jovens da escola.

Emprego, trabalho, biscate e desemprego – A percentagem de informantes que se declararam desempregados é assustadora: no CdA 44,2% e em Camaçari 62%. A imagem pública dos desempregados é determinada em Camaçari pelos demitidos e no CdA pelos jovens em busca do primeiro emprego. Se o desemprego é acentuado sobretudo entre os jovens em busca do primeiro emprego, ele é mais forte ainda entre os mais pobres. Entre os informantes do CdA, os desempregados são 35% nos prédios do conjunto habitacional, 40% nas casas e 50% na ex-invasão. A maior percentagem pode ser devido ao maior número de pobres (e de pretos) que se declararam economicamente ativos. O número dos desempregados na ex-invasão é na realidade mais alto ainda se considerarmos que aí o número de biscateiros é maior do que nas casas, sobretudo nos prédios, e que entre os moradores com menor renda os limites entre desemprego, biscate e trabalho (principalmente na economia informal) são menos nítidos.

Essas percentagens altíssimas devem ser observadas mais a fundo. Analisar e medir o desemprego levam em primeiro lugar ao

problema, de forte conotação política, da definição do que se entende por trabalho ou emprego. Consideramos como empregado quem faz um (pequeno) bico ou biscate, ou somente quem tem “trabalho mesmo”? E qual é a divisão entre biscate e “trabalho mesmo”, quando a grande maioria trabalha sem carteira assinada – por exemplo, como segurança ou na construção civil? Um dos nossos achados é que esses não são dilemas somente para os estatísticos e os políticos, mas são questões que, apresentando interpretações altamente subjetivas, interessam e dividem as classes baixas ao longo de linhas ligadas sobretudo a faixas etárias e nível escolar.

Os jovens em geral, e aqueles que têm um nível escolar acima do segundo grau, tendem a diferenciar mais nitidamente emprego de desemprego e biscate de trabalho/emprego. Esses dois grupos se declararam mais facilmente desempregados do que os outros. Os termos desempregado e biscate, ou bico, parecem para eles carregar menos um estigma. Se fazem um biscate, para eles isso é um jeito de sobreviver enquanto esperam por um “trabalho certo”.

Os pais tendem a definir o que para os filhos seria um biscate como o “trabalho mesmo” e chegam muitas vezes a utilizar o termo profissão para esse tipo de atividade econômica. A impressão é que os pais – que aprenderam essas “profissões” em condições de fato pré-industriais, na prática, e só em alguns casos fizeram um curso – identificam-se muito com o próprio trabalho e conseguem obter *status* (“respeito”) na vizinhança com base no próprio conhecimento profissional. Na rua eles gostam de ser chamados pela própria profissão (Tônio, o carpinteiro; Alvino, o pedreiro) e nos *buteocos* adoram falar nos mínimos detalhes do “serviço” realizado naquele dia. Podem não ter (mais) carteira assinada, mas entre

os amigos e os vizinhos são conhecidos como honrados “batalhadores”.

Para muitos filhos essas atividades seriam biscates, considerados, ademais, mal retribuídos e fatigantes, o que não quer dizer que desrespeitem os pais. É só que aquele jeito de buscar a vida é para eles algo do passado, bom talvez para o pai ou para a mãe, mas que mal se encaixa com a própria e *moderna* perspectiva do trabalho ideal. Conseqüentemente, as poucas informantes jovens que trabalhavam como lavadeira, faxineira e empregada doméstica não definiam essas atividades como profissão (declaravam não ter profissão) e às vezes se declaravam desempregadas. Contrariamente, havia mulheres, em geral acima dos 40 anos, que eram efetivamente desempregadas, mas afirmavam ter profissão, como faxineira, lavadeira, doceira etc.

Essas diferentes perspectivas introduzem forte elemento de subjetividade no cálculo dos dados sobre desemprego que deve ser tomado com muito cuidado. Por um lado, no nosso caso, esses dados são *inchados* por aquelas pessoas que, mesmo não procurando ou tendo deixado de procurar trabalho, se declararam desempregadas. Trata-se, em sua grande maioria, de estudantes em tempo integral e donas-de-casa. Por outro lado, há muitas pessoas, em particular idosas, que garantiram ter emprego, enquanto na realidade fazem biscate ou estão subempregadas.

A noção de profissão também precisa ser relativizada. Os mais escolarizados, assim como muitos jovens pouco escolarizados, têm uma visão mais restrita do que é uma profissão. Muitos deles dizem que não têm profissão. A maioria dos outros informantes declarou uma ou mais profissões, mas tem na realidade pouca intimidade com elas e, quando trabalha, é muitas vezes em outros ramos. Assim, temos muitas professoras que trabalham como balconistas,

ou encanadores que trabalham como ajudantes de pedreiro.

Atitude em relação ao trabalho e desemprego – Os percursos profissionais dos jovens apresentam mais contradições do que aqueles dos pais – os jovens são mais escolarizados e de fato menos ativos no mercado de trabalho.

Tanto em Camaçari quanto no CdA, a taxa de atividade aumenta com a idade. A faixa etária mais ativa é aquela acima de 25 anos, tanto no “trabalho certo” quanto no biscate. A maioria das poucas pessoas com carteira assinada tem mais de 31 anos de idade. A prática do biscate é mais frequente entre as pessoas acima de 25 anos. Em Camaçari, na faixa de 15 a 25 anos fazem biscate (sobretudo como servente de pedreiro, vendedor, lavadeira, serviços gerais, ajudante de encanador e electricista) 25% dos informantes; na faixa de 26 a 35 anos, 29%; e na faixa de 36 a 60 anos, 34%. No CdA fazem biscate (sobretudo como cabeleireira, vendedor, lavadeira, ajudante de pedreiro e de encanador) 25% na faixa de 15 a 25 anos; 33% na faixa de 26 a 35 anos; e 27% na faixa de 36 a 60 anos.

O biscate pode ser evidentemente a única fonte de sustentação, sobretudo no caso das pessoas de renda mais baixa, ou uma segunda atividade, no qual o termo biscate se confunde com a categoria “segundo trabalho”. Para os jovens o biscate é geralmente a única fonte de renda, desenvolvida na maioria dos casos enquanto se aguarda um trabalho fixo. O “segundo trabalho”, como o hiperemprego no geral, dizem os informantes, é sobretudo um negócio “daqueles coroas que de noite, em lugar de curtir, descansam botando tijolo”. Efetivamente esses hipertrabalhadores são quase sempre adultos, com muitas pessoas sob seu sustento.

Nessa situação, pela qual a maioria dos pais são (hiper)empregados, enquanto a maioria dos filhos são sub ou desempregados, chega-se a uma oposição: os primeiros têm uma “graninha”, mas pouco tempo para “curtir”; os segundos têm bem mais tempo para “curtir”, mas pouca “grana”.

Entre os mais jovens, aproximadamente abaixo dos 25 anos de idade, detecta-se uma diferente postura frente ao trabalho. Muitos deles vivem numa situação de espera, de inatividade de fato. Eles vivem esperando um trabalho que não há disponível – aquele correspondente ao próprio nível escolar ou às próprias expectativas – e não procuram os trabalhos (mal remunerados) que estão disponíveis para pessoas pouco ou não qualificadas. É uma postura da qual muitos pais se queixam bastante (“nossos filhos não querem nada, só curtir... para nós era bem diferente, a gente pegava qualquer serviço”). Entre os jovens aumenta a procura de alternativas ao trabalho convencional. A dependência da renda baixa da família parece preocupar menos do que a possibilidade de exercer um trabalho que possa implicar a perda de *status* entre os amigos, ou um trabalho que não corresponda às expectativas criadas pela escola, a mídia e a turma.

Em geral, quanto mais baixa a escolaridade tanto mais se procura qualquer tipo de trabalho, sendo que em Camaçari as expectativas dos desempregados são menores. No CdA há muitos jovens desempregados que dizem não querer nem mesmo procurar trabalhos como gari, faxineira e empregada doméstica. Alguns deles dizem preferir trabalhar, por exemplo, como lojista ou biscateiro, ainda que o pagamento seja menor, do que fazer um tipo de trabalho que afetaria o *status* na própria turma. Mais do que em Camaçari, no CdA há também turmas de jovens nas quais o estilo de vida hegemônico é aquele do biscateiro de rua, do

malandro e da menina que só “quer curtição”. Nessas turmas um desempregado que vive da aposentadoria da mãe e que só procura trabalho “de nível” goza de mais respeito do que quem tem um tipo de trabalho considerado de “baixo nível”. No âmbito da minoria das turmas nas quais também há “vagabundos” (ladrões ou pequenos vendedores de maconha), a reprovação de trabalhos de “baixo nível” é ainda mais forte.

Um corte etário é detectado em relação às estratégias de sobrevivência. Para os filhos a procura de válvulas de escape – a tentativa de esquecer a pobreza – parece ser mais importante. A religião, a tradicional válvula de escape utilizada pelos pais, é para os jovens menos interessante – eles participam menos em todas as religiões. Esse corte etário é percebido também em relação aos processos de auto-exclusão das áreas do mercado de trabalho tidas como impenetráveis para os pouco escolarizados e/ou os negros. Tanto os jovens quanto os pais tendem a não procurar trabalho nos lugares “finos”, por exemplo, nos restaurantes “da parte alta” ou nos *shoppings* mais de elite. A prática é “se esconder por aí”, não se apresentar para um tipo de função para a qual “ser preto mesmo”, ou não ter instrução, pode ser um obstáculo. A diferença está na gestão do “respeito”. Os pais nutrem um “respeito” excessivo pelos ricos e/ou pelos brancos; os filhos não sabem, ou não querem, lidar com o “respeito” que efetivamente continua sendo pedido pelo “patrão”. A auto-exclusão dos jovens é então menos silenciosa e respeitosa na estrutura de *status* tradicional.

Entre os jovens nota-se maior insatisfação com o mundo do trabalho e com a própria existência. Eles se sentem, e muitas vezes se declaram, mais frustrados do que os pais. Muitos pais sentem que nos últimos anos a ascensão social tem estado bloqueada, mas acreditam ter de qualquer maneira

melhorado a própria existência – eles têm uma casa de tijolo e não mais de taipa, os filhos puderam estudar, têm mais comida na mesa do que quando eles eram meninos etc. Os pais foram criados durante as primeiras duas das três fases da economia baiana mencionadas na introdução e, em muitos casos, conseguiram realmente ascender socialmente, mesmo dentro do proletariado. Os filhos foram criados em boa parte durante a terceira fase.

A diferente percepção do trabalho leva a diferentes prioridades: para os pais a posição profissional é mais importante; para os filhos é mais importante o consumo – aquele conspícuo, mostrado em particular na área do lazer. Entre algumas turmas de jovens, um deles que se comporte frente ao trabalho como os pais faziam e fazem é chamado de “otário”. Os pais acreditam mais na melhoria horizontal da própria condição econômica, através da acumulação lenta de renda, recursos ou capital residencial. Se o sonho de muitos pais é ampliar a própria casa (“botar uma laje”), os filhos investem menos no futuro de uma própria família e acreditam mais na melhoria vertical e individual através da passagem de uma classe para outra, da classe baixa à classe média.

No pequeno universo pesquisado constatamos fenômenos gerais. Há o colapso do sistema de *status* baseado nas posições ocupacionais dos pais, em boa parte fruto da grande perda do poder aquisitivo, numa sociedade em que os estilos de vida ligados ao consumo visível, às vezes arrogante, são mais importantes do que uma geração atrás. E há o aumento do número de pessoas para as quais o trabalho é coisa estranha.

Na sociedade moderna, a superespecialização no mercado de trabalho anda junto com o aumento da proximidade simbólica entre classes diferentes. A distância entre as expectativas de classes diferentes em

termos de qualidade de vida, de poder aquisitivo e de qualidade do trabalho é menor do que nunca. Uma das conseqüências desse aumento de expectativas é que cresce também nas classes baixas o número de profissões e funções profissionais tidas como "indignas" ou "sujas".

No Brasil, a isso se junta a desvalorização dos salários para os trabalhadores manuais ou pouco especializados. Daí que um número crescente de jovens das classes baixas deixa de aceitar como "normais" tarefas humildes que os pais aceitaram. Aceitá-las significa para eles(as) a possibilidade de serem chamados(as) de "otário(as)" pelos colegas ou pela(o) própria(o) namorada(o). Em lugar de aceitar os trabalhos que poderiam achar, muitos deles fogem à procura de trabalhos fora do alcance. De fato, isso leva à inatividade e à dependência da família. Uma minoria, provavelmente crescente, procura "alternativas" ao trabalho assalariado na pequena criminalidade (os rapazes) e no mercado matrimonial ou da paquera (sobretudo as meninas). Para alguns, a indústria turística e a presença de um mercado da baianidade (que é principalmente um mercado da negritude) parecem oferecer novas possibilidades de escapar da pobreza e da falta de oportunidades. Hoje há mais jovens que procuram "buscar a vida" como capoeiristas, músicos e dançarinos. Alguns tentam sair da pobreza, eventualmente só por algumas horas, seduzindo um(a) turista. Outros jovens, bem menos do que entre os pais, se refugiam no microcomércio ou no biscate. É interessante que boa parte dos biscates desenvolvidos por meninas se relacione ao tratamento do aspecto físico (cabeleireira, manicure, costureira) ou à venda de produtos de beleza.

Evidentemente é preciso relativizar, pois aqui descrevemos tendências. Muitos jovens continuam "pegando qualquer serviço" e aceitando trabalhos humildes. A di-

ferença em relação aos pais é o menor grau de satisfação e o número maior de mudanças de profissão e de interrupções nos percursos profissionais. É também importante ressaltar que essa frustração entre os jovens pode ser expressa de maneira diferente e pode levar a várias estratégias. Quem tem um nível escolar melhor procura alternativas ao trabalho assalariado tradicional, vendendo muamba (mercadoria contrabandeada do Paraguai), no conjunto de profissões folclóricas que pode ser chamado de mercado da baianidade ou, para um pequeno grupo, tentando emigrar para o estrangeiro. Para os jovens que "não têm jeito" nem recursos, o pequeno crime ("bafar relógios", "puxar fumo", arrombar) pode ser a única alternativa. Para as meninas, a "alternativa" principal passa através do uso conspícuo do corpo, do charme e da beleza: trata-se de "pegar homem", um homem que demonstre que gosta dela dando presentes e pagando a ela quando sair de noite. Se possível, um homem que se respeite, que não seja *galinha* e que tenha carinho só por ela.

A precariedade do *status* baseado no emprego leva, entre outras coisas, ao deslize da fonte do *status*, da posição profissional para o poder aquisitivo e a um novo padrão de consumo – para o qual o salário mínimo é absolutamente insuficiente. O *status* construído por meio do poder aquisitivo se torna conspícuo, sobretudo no domínio do lazer público, adquirindo importância especial mesmo para quem é desempregado ou subempregado e é condenado a ter muito tempo livre e pouco dinheiro para o lazer. A correlação entre precariedade ocupacional e procura do *status* no (alto) padrão de consumo é confirmada pelo jeito mais discreto de se comportar na rua dos jovens com bons empregos. Eles têm carro e casa razoável, então não precisam vestir roupa de marca ("levar mar-

ca") para ser alguém. Essa maior centralidade do consumo como forma de adquirir *status* afeta a moral da turma, na qual se pergunta sempre menos "como você ganha" e sempre mais "quanto você ganha", com reflexos nos mecanismos da paquera e na escolha do(a) companheiro(a).

Para um bom número de meninas escolarizadas e faveladas entrevistadas nessa pesquisa, a reserva de homens para casar ou, dito melhor, se amasiar é muito limitada. No próprio bairro são bem poucos os homens que conseguem satisfazer as expectativas delas em termos de *status* e consumo. Pode-se assim chegar a "dar mais ponto" a um rapaz que se aventurou na carreira criminal do que a um outro que ganha o salário mínimo – simplesmente porque ele não pode se permitir usar a roupa de marca "obrigatória". A sensível diminuição do número de casamentos e o aumento relativo dos casais que só "se juntam" e das mães que ficam solteiras já desde o nascimento do primeiro filho podem em boa parte ser explicados a partir da insatisfação pela vida como esposa de pobre entre um número crescente de jovens mulheres.

Concluindo, entre os informantes detecta-se uma situação parecida com aquela de outras comunidades de classe baixa, como as imigradas nos Estados Unidos (Gans, 1992) e no norte da Europa (Sansone, 1993), a comunidade negra em algumas áreas industriais gravemente atingidas pela recessão nos Estados Unidos (Wilson, 1987) e na Inglaterra – onde depois de séculos parou, repentinamente, a mineração do carvão, deixando um enorme desemprego (Wigth, 1987). Nessas comunidades a situação é mais ou menos assim: a maioria dos pais sempre trabalhou, mas ficou simbolicamente afastada dos valores da classe média, enquanto a maioria dos filhos está muito mais próximo dos valores dessa

classe; devido, porém, a uma combinação de exclusão e auto-exclusão, fica hiperdesempregada. Também a transferência de energia para o consumo e o domínio do lazer não é um fenômeno exclusivamente brasileiro. Algo parecido já foi notado entre os jovens proletários ingleses nos anos setenta (Clarke, *et. al.*, 1976; Hebdige, 1979).

Para grupos crescentes de jovens o trabalho significa algo diferente, devido à mudança geral do significado do trabalho na vida das pessoas. Para as classes baixas e, em particular, para os muitos que não têm profissão valorizada no mercado, hoje o trabalho define menos o *status* e a posição da pessoa na sociedade. Como é que esse fenômeno geral nas classes baixas é vivenciado entre negros e quais são as consequências para a identidade negra?

II – PRETO E NEGRO

Muitas das diferenças geracionais mencionadas anteriormente se refletem entre negros, para os quais elas contribuem fortemente para criar "tipos", com terminologia própria da cor e com específicas estratégias de gerência das relações raciais, do ser negro e do preconceito. Os dois tipos principais podem ser identificados ao redor daqueles que se autodeclaram pretos e negros. Os outros termos bastante utilizados, como moreno, moreno-escuro, mulato, pardo e escuro, correspondem a grupos menos identificáveis que geralmente são mais parecidos aos pretos do que aos negros. Antes de descrever as diferenças entre pretos e negros, é preciso dar um quadro geral da composição da cor e da terminologia usada pelos entrevistados.

Cor – Para traçar esse quadro de composição da cor, utilizamos a autodeclaração e a opinião do pesquisador. Por meio de

perguntas sobre a cor da própria família, dos quatro melhores amigos e dos vizinhos, temos tentado mapear a relatividade do sistema de classificação de cor (cf. Sansone, 1992). Essas perguntas tiveram uma percentagem baixíssima de pessoas que não responderam. Segundo a autodeclaração da cor – os muitos termos utilizados foram aqui agrupados em quatro grandes subgrupos de cor –, nos dois bairros de Camaçari os brancos são 15,9%, os morenos 62%, os pardos/mulatos 8% e os pretos/negros 14,1%. Pelo mesmo critério, na rua pesquisada em Salvador os brancos são 15,2%, os morenos 32,4%, os pardos/mulatos 24,6% e os pretos/negros 25,8%. Os nossos dados revelam uma percentagem bem maior de negros do que no censo de 1980, que, como se sabe, utiliza para os mestiços somente um termo (pardo). Segundo o IBGE, em Camaçari os brancos eram 17,8%, os pardos 69,6% e os pretos 11%; no distrito soteropolitano da Penha, que compreende o CdA, os brancos eram 25,4%, os pardos 58,7% e os pretos 16,3%. Em seguida, veremos a situação do CdA e depois a de Camaçari.

No CdA a minoria de brancos (15,2% segundo a autodeclaração e apenas 12% na opinião dos pesquisadores) tende a morar nas melhores casas. Segundo a autodeclaração, os brancos são 31,3% nos prédios do conjunto habitacional, 14,5% nas casas e somente 6,5% na ex-invasão. A cor predominante no bairro é a negra/escuro/preta para mais de 45% dos entrevistados e morena/mestiça/parda/misturada para 54%. Se, de um lado, as pessoas tendem a se declarar mais claras do que na opinião do pesquisador – e o fazem mesmo quando se referem à própria família e muitas vezes aos vizinhos e amigos –, por outro pensam diferentemente quando falam em termos mais abstratos. Em relação à rua, ao bairro ou a Salvador, elas têm menos temor de

admitir que a maioria é de cor escura. A proximidade influi sobre a classificação da cor.

Os dois bairros pesquisados em Camaçari apresentam poucas diferenças em termos de cor. Segundo a autodeclaração, os brancos são 15,9% no Estrela e 15,5% no Chop; os morenos 61,1% no Estrela e 63,8% no Chop; os mulatos/pardos 5,8% no Estrela e 7,4% no Chop; e os pretos/negros 17,3% no Estrela e 13,3% no Chop. Na opinião dos pesquisadores os negros são 31,9% no Chop e 35% no Estrela. Esse último percentual não corresponde à imagem de bairro negro que tem o Estrela, segundo os moradores, crescido em torno do mais velho terreiro de candomblé da cidade. Os nossos dados confirmam, porém, uma outra opinião popular entre os moradores do Estrela – a de o bairro ter sido menos afetado que outros pela maciça imigração do interior. No Estrela 21,2% dos informantes são naturais de Camaçari, contra apenas 9,3% no Chop.

Os negros autodeclarados (doravante simplesmente “negros”) são 41 no CdA e 26 em Camaçari. Nos dois lugares eles representam 32% das pessoas por nós agrupadas no subgrupo pretos/negros (129 no CdA e 79 em Camaçari).

É interessante ressaltar quais são os termos mais usados na autodeclaração. No CdA a cor indicada foi, em ordem decrescente, moreno (135), pardo (86), branco (70), preto (58), negro (41), escuro (26), morena-clara (22) e mulata (20). Em geral a opinião do pesquisador foi notada quando divergia radicalmente daquela do entrevistado. Os pesquisadores indicaram “negro” 135 vezes, quase sempre porque o entrevistado tinha se declarado de uma cor mais clara (moreno, escuro, pardo, sarará). Os pesquisadores indicaram “moreno” 61 vezes, bem menos do que na autodeclaração.

Em Camaçari os termos mais freqüentes na autodeclaração foram, também em ordem decrescente, morena (163), morena-clara (129), branca (67), preta (37), negra (26), parda (22), morena-escuro (20) e escura (11). Como vemos, sete dos oito termos mais utilizados são os mesmos que no CdA. A única diferença é o termo moreno-escuro, em lugar do qual no CdA se utiliza o termo mulato.

No total, 25 termos foram efetivamente utilizados na autodeclaração da cor. Esse número é muito aquém dos 99 termos de cor inicialmente previstos na nossa lista de códigos. Parece haver uma hierarquia no uso dos termos. Uma parte usa-o como brincadeira ou junto a outro termo tido como mais importante. Assim tem moreno cor de disco, moreno ou escuro cor de jambo etc. A classificação de cor é complicada por dois fatores: a terminologia da cor muda com o contexto (em termos de tempo e espaço) e o tipo de conversa. A mesma pessoa negra pode se definir, ou ser definida, em contextos diferentes como pardo (na certidão de nascimento), preto (no censo do IBGE) e moreno/escuro/negro (na vida privada). Com respeito à terminologia, os brancos são aqueles com menos ambigüidades a respeito da cor: são brancos na certidão de nascimento, para o IBGE e na autodeclaração em quase todos os contextos. A terminologia da cor é também altamente subjetiva (cf. Harris, 1970): o que é preto para a mãe pode ser moreno para o pai ou, como verificamos por meio do questionário, uma família pode ser chamada "escura" pelo vizinho da casa do lado esquerdo e "mista" pelo vizinho da casa do lado direito. Relações de amizade, mas também o medo da fofoca, podem levar uma família a classificar a outra vizinha com um termo tido como positivo – sobretudo, moreno em lugar de preto. Famílias classificadas como "mistas" são na maioria

formadas por membros de tonalidades de cor próximas (negros e mulatos, mulatos e morenos, branco e moreno). Isso quer dizer que a intensidade da mestiçagem nas famílias é maior na opinião dos entrevistados do que na dos pesquisadores.

Não chega a ser uma novidade que entre os informantes a preferência somática para o branco seja forte, mesmo não sendo sempre explícita. As perguntas sobre a cor dos próprios pais produzem um número consideravelmente mais alto de pais brancos do que o número de informantes que se declararam brancos. Por exemplo, na ex-invasão do CdA, onde, como sabemos, há somente 6,5% de brancos autodeclarados, cerca de 11,5% declararam ter pais brancos. O mesmo acontece até entre aqueles que se declaram negros. Muitos deles dizem ter pais de cor mais clara do que eles e preferem não utilizar os termos preto ou negro com referência aos próprios pais – em particular às mães. Provavelmente eles vêem isso como uma forma de respeito. O termo "negro" tende também a não ser utilizado para se referir ao próprio parceiro(a). Já no contexto da cultura popular, da música e da religião, o termo negro, associado com as palavras cultura, música e religião, é utilizado pouco problemáticamente ou até com uma conotação positiva por diferentes tipos de pessoas de diferente cor.

A terminologia da cor não varia somente por domínio ou momento do dia ou da semana, como já indiquei em outro artigo (Sansone, 1992), mas também em relação à faixa etária, ao nível educacional e à renda.

Renda, trabalho e cor – A renda dos brancos é geralmente mais alta, mas entre os moradores do mesmo bairro as diferenças de renda em termos de cor não são enormes. No CdA só 28,6% dos brancos ganham até três salários mínimos. Essa per-

centagem é de 40,3 para os morenos, 35,9 para os pardos e 38,9 para os pretos. As diferenças são maiores entre as pessoas que ganham entre meio e um salário mínimo: entre os brancos 13%, os morenos 8,4%, os pardos 5,7% e os pretos 25%.

No geral, nos bairros pesquisados em Camaçari a renda é bem menor do que no CdA. Em primeiro lugar, as pessoas sem renda são muito mais numerosas do que no CdA (65% contra 47%). Em segundo lugar, as rendas individuais superiores aos três salários mínimos e meio são somente 0,6%, contra 12% no CdA. As diferenças de renda são menos acentuadas em termos de cor do que no CdA. Mesmo assim, os pretos/negros são desproporcionalmente representados entre as pessoas que ganham menos de meio salário mínimo (entre os pretos/negros esse grupo representa 14,9%, os mulatos/pardos 4,8%, os morenos 10,2% e os brancos 4,6%).

Em Camaçari a percentagem de pessoas economicamente ativas com carteira assinada é cerca de 55% entre brancos, morenos e pretos/negros, mas, por motivos pouco compreensíveis, é mais baixa entre os pardos/mulatos. No CdA, onde só 209 dos 500 entrevistados responderam a essa pergunta, a percentagem de pessoas economicamente ativas que declararam ter carteira assinada foi de 45% entre os brancos, 52% entre os morenos e pardos/mulatos e só 25% entre os pretos. A percentagem de pessoas que não responderam é muito maior entre os brancos do que, na ordem, entre morenos, mulatos e, sobretudo, pretos. Pode-se concluir que a percentagem de pretos com carteira é muito mais baixa no CdA do que em Camaçari.

No CdA e, em medida menor, em Camaçari nota-se uma situação relativamente boa em termos de renda e, como veremos mais adiante, desemprego e nível escolar daqueles que se autodefinem pardos/mula-

tos. Isso pode ser explicado pelo fato de muitos dos negros que estão ascendendo socialmente se declararem pardos, mulatos ou mesmo morenos – fenômeno que já foi constatado por muitos outros pesquisadores tanto no Caribe anglófono, onde é chamado de *passing*, quanto na América Latina, onde é chamado por um termo talvez mais estigmatizado ainda: embranquecimento. O declarar-se mais claro esvazia a categoria preto/negro de muitas das pessoas com renda e nível educacional melhores e faz com que as categorias pardo/mulato, e também moreno, se aproximem da categoria branco em termos de renda e nível educacional. Na categoria preto/negro – e como veremos, em particular, entre aqueles que se autodeclararam pretos –, encontram-se assim desproporcionalmente analfabetos e pessoas de renda baixíssima. A condição de pobreza extrema está quase sempre associada com a pele escura. Por trás dos poucos brancos nessa condição há quase sempre um drama pessoal (divórcio, doença mental, alcoolismo, ser mãe solteira etc.).

A pesquisa não permite detectar a existência de autênticos nichos negros no mercado de trabalho.⁵ As grandes concentrações de negros – ou, no sentido mais genérico, de não-brancos – em certos empregos ou áreas não são explicadas pelos interessados em termos de cor, mas como algo que tem a ver com origem social e nível educacional (“é trabalho de peão”). Essa imagem *por dentro* contrasta com aquela de diferentes pesquisas quantitativas (cf., entre outros, Castro e Guimarães, 1993) que assinalam que o mercado de trabalho baiano é, pelo menos em alguns âmbitos, racialmente segmentado.

Os negros não se distinguem dos mais claros por preferir certos tipos de trabalho e pela postura frente ao trabalho, mas entre negros há grandes diferenças.

Em primeiro lugar, pode-se afirmar que entre os moradores com uma posição social relativamente melhor parece haver menos vergonha da cor negra. Esse fato pôde ser comprovado no CdA em face de a diferença entre o número de pretos/negros segundo a autodeclaração da cor e a opinião do pesquisador ser maior nas subáreas mais pobres. Na ex-invasão os pesquisadores constataram 65% de pretos/negros, enquanto segundo a autodeclaração da cor essa categoria representa somente 32,8%. Nas casas essas percentagens são de 45% segundo os pesquisadores e 29,1% segundo os moradores; nos prédios do conjunto habitacional são 13% segundo os pesquisadores e igualmente 13% segundo os moradores. Esse dado pode parecer estar em contradição com a ideologia do embranquecimento e com as tentativas concretas de se tornar socialmente mais claro, que interessam sobretudo aos negros de condição social mais elevada. Na realidade, os negros com renda melhor se relacionam com a negritude de duas formas. Aqueles acima de 40-50 anos de idade tendem a perseguir o embranquecimento, enquanto os jovens e, principalmente, os mais escolarizados e com renda melhor tendem a desenvolver um certo orgulho da própria cor negra.

Tanto em Camaçari quanto no CdA os "negros" são mais jovens e mais escolarizados do que os outros negros. Em Camaçari somente um dos 26 "negros" não tinha instrução e 22 tinham pelo menos o primeiro grau completo. No CdA, 36 dos 41 "negros" tinham pelo menos o primeiro grau incompleto. Em Camaçari apenas um tem mais de 40 anos de idade (11 dos 37 "pretos" têm mais do que essa idade); no CdA só quatro têm acima dessa idade. No CdA, 34 deles são filhos ou mães solteiras que moram na casa dos pais e relativamente poucos "negros" moram sozinhos.

"Negros e "pretos" são muitas vezes empregados em profissões diferentes. Em Camaçari os "pretos" são principalmente operários de fábrica, artesãos e empregadas domésticas; no CdA os "pretos" são operários especializados, domésticas ou lavadeiras, costureiras, auxiliares de enfermagem ou de contabilidade e cozinheiras. Entre os "negros" de Camaçari, as únicas duas "profissões" indicadas por mais de uma pessoa são a de comerciário e dona-de-casa; no CdA os "negros" são sobretudo cozinheira, mecânico, auxiliar de almoxarife, auxiliar de enfermagem ou de contabilidade, cabeleireira, professora e capoeirista ou pessoa ligada ao folclore.

No CdA, 15 dos "negros" não têm profissão, enquanto só cinco têm carteira assinada e 25 declararam não ter renda. A grande maioria deles depende da própria família. Até a percentagem daqueles que fazem biscate, tanto como primeira quanto como segunda fonte de renda, é maior entre os "pretos". Em Camaçari essa percentagem é de 37,8% entre "pretos" e 23% entre "negros"; no CdA 40,7% entre "pretos" e 29,3% entre "negros".

Os "negros" estão mais frequentemente desempregados do que os outros negros, em particular os "pretos". Em Camaçari os desempregados são 65,4% entre "negros" contra 54,1% entre "pretos". No CdA somente 13 dos 41 "negros" declararam ter trabalho, enquanto entre os 58 "pretos" 27 declararam trabalhar e entre os 86 "pardos", 50.⁶ Nesse bairro, entre os 24 "negros" desempregados o nível escolar é mais alto do que entre os outros desempregados — 13 desses 24 têm segundo grau completo ou incompleto.

A diferença na taxa de atividade entre, de um lado, "preto" e "pardo" e, de outro, "negro" pode depender do fato de os "negros" geralmente serem jovens — entre os quais há muito mais desemprego — e do fato

de "pretos" e "pardos" indicarem muitas vezes como trabalho um tipo de atividade que os "negros" classificariam como biscoite de desempregado.

Detecta-se entre "pretos" maior importância dada à questão do trabalho do que entre os "negros". Para os "pretos" o trabalho é mais frequentemente o problema principal do próprio bairro. Em Camaçari o trabalho é indicado como problema principal por 70% dos "pretos" contra 53% dos "negros"; no CdA por 32,2% dos "pretos" e 24,4% dos "negros".

Generalizando, os negros autodeclarados são jovens, escolarizados e desempregados. Então, quem são aqueles que se autodeclararam pretos? Em sua grande maioria trata-se dos negros mais pobres. Os negros que não querem se definir como "negros" e têm uma condição um pouco melhor tendem a se autodefinir como "escuros" ou, mais ainda, como "pardos" ou "morenos". Algo parecido acontece com os mestiços: aqueles com uma condição melhor na rua tendem mais a se autodefinir como brancos. Nesse sentido, o termo preto forma uma categoria-resto que contém os mais escuros "sem jeito" – aqueles negros com renda, escolaridade e *status* baixos demais para se aventurarem no jogo dos códigos da cor e do *status*. Nem sempre os "pretos" são mais escuros ou negróides do que "pardos" ou "escuros". Mais do que diferentes grupos de cor, esses termos definem duas maneiras de ser negro não-assumido, dentro de diferentes maneiras de ser negro: uma é aquela de "pardos", "escuros" e "morenos", que esperam ascender socialmente; a outra é a dos "pretos", que parecem aceitar uma certa imobilidade social.

Concluindo, a autodeclaração de cor define grupos de indivíduos (os pretos, pardos, negros, morenos, brancos etc.) com características sociais e culturais similares. Dito de outra maneira, o termo com o qual

as pessoas indicam a própria cor demonstra também uma particular posição social e postura cultural. A diferença entre quem se autodefine como negro e preto, pardo e escuro é substancialmente em termos etários e depois de escolaridade. A postura frente ao preconceito de cor contribui para que se definam tipos diferentes entre os negros.

Preconceito – Há uma dificuldade generalizada em explicar o que é preconceito ou racismo e, mais ainda, em dar exemplos concretos. Quando há exemplos, trata-se na maioria de fatos ocorridos com outros (amigos, conhecidos ou parentes) ou até de coisa sabida através da mídia. Os entrevistados raramente explicam o que os atinge pessoalmente como decorrente de racismo, mas como problemas causados por *status*, classe ou "jeito" (estilo de vida, aparência). A atitude perante o preconceito varia bastante. Isso acontece em relação à renda, ao grau de escolaridade e, em menor escala, à idade.

No CdA declararam que no Brasil não tem preconceito de cor 17 dos 64 entrevistados (27%) sem instrução ou com primário incompleto e só sete dos 109 entrevistados com superior completo. Quanto maior o nível escolar tanto mais fácil é encontrar pessoas com um caso concreto de preconceito para contar: seis entre os 64 sem instrução ou com primário incompleto, contra 18 entre os 109 com superior completo. Em primeira instância, no CdA, não parece existir uma diferença em termos de idade. Declararam que não têm preconceito 15% na faixa de 15 a 24 anos de idade (26 de 176) e 14% na faixa etária de 40 a 70 anos (18 de 127). Maior é a diferença em termos de casos concretos de preconceito conhecidos: na primeira faixa, 42 podem contar um caso concreto, enquanto na segunda faixa só 21. Em Camaçari e no CdA, a grande maioria dos casos concretos está relaciona-

da à procura de trabalho (frequentemente através do requerimento de "boa aparência") e, em medida bem menor, ao mercado da paquera (oposição da família).

Em Camaçari, 24 das 132 pessoas (18%) sem instrução ou com primário incompleto declararam que não têm preconceito, contra nenhuma das 27 pessoas com secundário completo. Essa atitude corresponde muito mais do que no CdA a uma diferença etária: na faixa de 15 a 24 anos só 7% (15 de 219) declararam que no Brasil não há preconceito; na faixa de 40 a 70 anos a percentagem é de 17% (16 de 96) e muito menos pessoas sabem indicar um caso concreto de preconceito.

A diferença no tocante à cor dos entrevistados em termos de preconceito é grande. No CdA só 7% dos "brancos" dizem que não têm preconceito, frente a 16% dos "morenos", 11% dos "pretos" e 2,5% dos "negros". Então as categorias que mais admitem o preconceito são os brancos e os negros. A situação muda em relação aos casos concretos de preconceito conhecidos: só 11% dos "brancos" sabiam de um caso concreto, frente a 16% dos "morenos", 35% dos "pretos" e 40% dos "negros". Em Camaçari dizem que não têm preconceito 14% dos "morenos", 8% dos "morenos-claros", 8% dos "brancos", 8% dos "pretos" e só 4% dos "negros".

A renda é outro importante fator para que se admita a presença de preconceito e na capacidade de verbalizá-lo. Quanto mais alta a renda tanto menor o número de pessoas que declararam que não têm preconceito de cor. Assim, seja no CdA seja em Camaçari, nenhuma das pessoas que ganhavam mais de cinco salários mínimos declarou que não tem preconceito. Se no CdA 21,5% dos moradores da invasão dizem que não têm preconceito, essa percentagem é de 5% entre os moradores dos prédios do conjunto habitacional. Mas poucas dessas

pessoas com renda maior sabiam apontar um caso concreto.

Concluindo, frente ao preconceito de cor nas duas cidades o nível educacional é determinante. No CdA esse nível cresce sobretudo com a renda, enquanto em Camaçari diminui com o aumento da idade. À maior importância da idade em Camaçari contribui a homogeneidade das ruas pesquisadas em termos de renda, se relacionadas com a heterogeneidade da rua no CdA e com o fato de a jovem geração ter sido criada em Camaçari – "tornando-se negra". Os pais deles formaram a própria ideologia racial, na maioria dos casos, no interior do Nordeste, onde as relações sociais e raciais eram mais hierarquizadas e a cultura negra tinha menos prestígio do que em tempos recentes na Região Metropolitana de Salvador. No CdA muitas das pessoas acima de 40 anos foram criadas num contexto no qual a cultura negra já gozava de um certo respeito e o preconceito era mais questionado.

Identidade negra juvenil. Aliás, cultura negra como cultura juvenil – "Pretos" e "negros" correspondem em boa parte a duas gerações e a duas maneiras de encarar o preconceito e de assumir a negritude – escondida para os "pretos" ou explicitada e gritada para os "negros".

As novas formas que a identidade e a cultura negra tomam entre os jovens que se declararam "negros" são produto, por um lado, do contexto de crise econômica, que leva à frustração das expectativas no trabalho, e da maior importância do consumo e do lazer para a procura de *status*, dignidade e cidadania. Essas formas são, de outro lado, produto de um forte desejo de participar, de ser alguém. Elas contêm, então, tanto protesto quanto conformismo.

Tanto a forma mais tradicionalmente política do protesto ou da participação –

através dos partidos, dos movimentos sindicais e das associações de bairro – quanto as formas tradicionais da cultura negra não conseguem se pôr como o veículo desse novo conjunto de insatisfação e carga vital – e não são vistas como veículos possíveis por esses jovens negros. Evidentemente, isso não quer dizer que eles não estejam interessados em alguns aspectos da cultura negra tradicional. Apresentamos a seguir as características mais salientes dessa nova identidade negra.

Entre os “negros” e, em menor medida, entre os jovens negros que não se declararam “negros”, a identidade negra talvez seja mais baseada na cor – a consciência da cor, o orgulho da cor negra, o gerir e apresentar o próprio aspecto físico de maneira original – do que na identificação e participação nos aspectos da cultura negra tidos como tradicionais. Esses aspectos, em particular o candomblé e o amplo sistema simbólico associado a ele, definem em boa parte os contornos do que, conforme as convenções, em Salvador se chama de “cultura negra”.

Essa menor centralidade do candomblé na definição do que é hoje ser negro tem a ver também com um processo mais geral de secularização entre os jovens. Nas duas áreas da pesquisa, os informantes mais jovens são menos ativamente religiosos do que os pais.⁷ Isso diz respeito à Igreja Católica, às igrejas protestantes e ao candomblé. Quando a religiosidade se exprime com força entre os jovens, ela assume formas novas. Os jovens são fortemente representados nas Comunidades de Base da Igreja Católica (em Camaçari) e entre os espíritas (no CdA). Eles são a quase totalidade dos relativamente poucos adeptos de religiões orientais. Para alguns “negros” – os mais politizados –, a consciência da cor pode levar a uma (re)descoberta do candomblé como chave étnica na qual o candomblé é

utilizado em sentido diacrítico, como símbolo da negritude mais do que como religião.⁸

É importante ressaltar que a forte identificação com o candomblé não significa maior consciência da cor. Cruzando a avaliação do candomblé com a percepção do preconceito, vemos que no CdA 28% das pessoas que gostam muito do candomblé declararam não ter preconceito, contra só 12% daquelas que absolutamente não gostam e 13% daquelas que não condenam nem aprovam.

Em medida menor, essa defasagem entre identificação com e participação em aspectos tido como tradicionais da cultura negra e consciência da cor, ou identidade negra, encontra-se entre quem participa de blocos *afro*, frequenta bastante os sambões e gosta muito de música baiana. Essas pessoas não são sempre aquelas que falam mais explicitamente do preconceito ou de uma identidade negra. Para a maioria delas – com a parcial exceção dos jovens mais escolarizados –, “a cultura negra” é um espaço/momento no qual se sentem à vontade (como negros) e a partir do qual se pode interagir com não-negros numa posição de força, mas não é como tal um reduto de sentimentos étnicos. Para eles, como já foi o caso em épocas antigas para os escravos e os negros livres (Reis, 1993), a cultura negra é mais um espaço liminar onde se pode recuperar forças, regenerar-se, curtir e adquirir aquela dignidade que está sob pressão durante outros momentos do dia. É mais uma válvula de escape que um detonador. É mais um jeito de *driblar* o racismo do que combatê-lo organizadamente. Isso não quer dizer que a cultura negra tradicional não continue sendo verbalmente reverenciada pelos jovens “negros”, ou que não forneça símbolos étnicos que possam ser utilizados para a criação da nova identidade negra que está se desenvolvendo entre al-

gumas camadas dos negros soteropolitanos. Eles podem sambar na roda menos lindamente e assiduamente do que os pais e até preferir outros tipos de dança, mas provavelmente associam o samba de roda com a negritude bem mais explicitamente do que os pais.

Outra importante característica dessa nova identidade negra é a sua orientação internacional. Os símbolos étnicos provêm não somente do universo afro-brasileiro, mas são também uma reinterpretação de símbolos negros “de fora” – símbolos e produtos culturais associados com populações negras de outros países e com a moderna cultura negra internacional (Sansone, 1991) –, e da redescoberta que alguns estrangeiros fazem da cultura afro-brasileira. Isso está presente na música (é o caso do *reggae* e, mais recentemente, do *funk*, transformados em *samba-reggae* e *samba-funk* nos bailes do Clube Black Bahia na sala do Esporte Clube Periperi), no tratamento do cabelo (muitos dos produtos e dos tipos de tratamento hoje necessários para não ter que espichar, mas somente ter um aspecto mais *natural*, são importados) e na roupa (a moda e o estilo dos funkeiros, originalmente cariocas e hoje populares também em Salvador, são uma reinterpretação das capas dos discos importados e das imagens estilizadas dos guetos negro-norte-americanos conhecidas – por alguns – através dos filmes do diretor Spike Lee).

Esse processo de internacionalização e realocação da cultura negra entre os jovens é um fenômeno comum a outros países com população negra. Nos países do Caribe anglófono e nas comunidades negras criadas pela diáspora caribenha e africana nas ex-mães-pátrias coloniais (Inglaterra, França e Holanda), esse processo é muito mais avançado (Sansone, 1991). A internacionalização da cultura negra baiana encontra alguns obstáculos na relativa dis-

tância dos centros de produção desses novos símbolos negros internacionais (Estados Unidos, Inglaterra e Jamaica) – uma distância acrescentada pelos idiomas e códigos raciais diferentes – e talvez pelo fato de que na Bahia, em relação aos países anglófonos mencionados acima, as “raízes africanas” sejam mais próximas.

Uma terceira importante característica dessa nova identidade negra baiana é o seu estreito relacionamento com a cultura juvenil e a indústria do lazer. A nova identidade negra não é criada somente em oposição aos brancos, mas também em oposição aos próprios pais e ao que os jovens negros identificam, mais em geral, como o “mundo de antigamente” – eles querem ser tanto negros quanto *modernos*. Essa identidade, como muitas das novas etnicidades no contexto urbano, pode mais facilmente ser resumida como uma identidade “e...e” do que “ou...ou”. Ela se associa às identidades sociais inspiradas pela idade e a classe, em lugar de sobrepor-se ao ser jovem e à posição social.

Essa nova identidade negra tenta redefinir a negritude espetacularizando-a durante o lazer e cria novos estilos negros que, comunicando-se com a simbologia da moderna indústria cultural, permitem capitalizar simbolicamente sobre a cor e reverter o estigma associado com o ser negro – em particular “preto”. Nessa tentativa, a identidade negra se perfila como uma variedade de identidade juvenil e as novas – e espetaculares – formas que a cultura negra toma são interligadas com as subculturas juvenis.

A associação intrínseca com os símbolos e, às vezes, as práticas da indústria cultural e da indústria da moda torna essa versão juvenil da cultura negra mais acessível e mais visível também para os não-negros. Torna-se mais fácil a participação em tempo parcial (no final de semana, de noite, nos eventos especiais etc.). Baseada nessa nova

forma difusa de cultura negra, a identidade negra só emerge em momentos específicos – não está sempre presente. Não obstante parte crescente de seus símbolos provir da cultura negra internacional, que se origina nos países anglófonos – onde a identidade negra é, pelos menos em parte, expressão de uma comunidade negra cujos contornos são bem mais nitidamente definidos e de um sistema racial polarizado –, a nova identidade negra baiana opera de fato sem ser expressão de uma comunidade negra semelhante.

A nova identidade negra em questão é parecida com o que foi definido como nova etnicidade ou etnicidade simbólica. Esses dois termos são utilizados geralmente para as expressões étnicas da segunda e terceira gerações de descendentes de imigrantes nos Estados Unidos (Novak, 1979; Gans, 1979; Conzen, 1990). Menos do que vivenciar coletivamente uma cultura tida como etnicamente diferente, caracteriza as novas etnicidades o uso, às vezes espetacular e sempre conspicuo, de símbolos étnicos de forma diacrítica – para se diferenciar do resto da sociedade, na qual o grupo em questão nem sempre é identificado como etnicamente diferente. Nesse tipo de etnicidade, dependendo do contexto, qualquer coisa pode se tornar um símbolo étnico, atingindo a linguagem, aspecto físico, gestos, religião, mídia, propaganda, outras culturas étnicas, subculturas juvenis etc. A pureza cultural ou étnica é, muitas vezes, apresentada como o objetivo final da revivescência étnica, juntamente com a revitalização de algumas tradições. Definitivamente, porém, essa pureza não é o meio através do qual as novas etnicidades são construídas.

À luz dessas transformações entre os negros baianos, é preciso rever alguns dos postulados dos estudos sobre a identidade étnica, que, em particular nos casos da

identidade negra, são em boa parte inspirados na situação tanto polarizada quanto afluyente dos Estados Unidos. Ao contrário do que sugerem esses postulados, na Região Metropolitana de Salvador nem sempre o racismo está associado a conflitos étnicos explícitos ou ao uso massivo dos conceitos de maioria e minoria étnica. Outro desses postulados que o desenvolvimento da nova identidade negra baiana obriga a rever é que para ter etnicidade deva-se participar numa comunidade étnica. Hoje, símbolos étnicos podem ser utilizados não somente de forma diacrítica, mas também para favorecer a participação simbólica de um determinado grupo na sociedade do espetáculo. Diversificar-se etnicamente pode ser uma das maneiras de participar numa sociedade que, em alguns âmbitos, premia com capital simbólico certa singularidade e criatividade estilística (Featherstone, 1991, p. 65-82; Harvey, 1993, p. 77-82). É preciso, ademais, considerar com cuidado a relação entre sistema de oportunidades de uma cidade do Terceiro Mundo como Salvador e a tentativa de se destacar simbolicamente, por meio do uso espetacular de símbolos étnicos no domínio do lazer. Evidentemente essa relação não é a mesma entre os jovens negros de classe baixa de Nova Iorque e de uma cidade do Terceiro Mundo. A aplicação à realidade baiana de modelos interpretativos elaborados no contexto das populações negras nos Estados Unidos e na diáspora na Europa, se, por um lado, nos ajuda a identificar os processos globais, de outro lado pode levar a descuidar o específico brasileiro, no qual para uma grande parte da população até as necessidades primárias não foram ainda atendidas. Isso não quer dizer, mais uma vez, que tudo possa ser reduzido a um problema de classe, e sim que é necessário introduzir um elemento de relatividade. Uma coisa é redescobrir as próprias raízes, ou

ser rasta, de barriga cheia, outra é fazê-lo de barriga vazia, tendo bem menos opções.

A nova identidade negra soteropolitana põe com força alguns dos dilemas no estudo das relações raciais à brasileira: a coexistência de racismo, mais ou menos sutil, com momentos de cordialidade inter-racial – uma cordialidade que chega a ser concreta nas ruas dos bairros de classes baixas e se mantém simbólica em relação à cidade toda; a quase ausência de um sentido de comunidade negra, definida territorialmente, com interesses e políticas antagônicos aos não-negros, mesmo em bairros onde os negros são a grandíssima maioria; a presença de uma forte cultura negra, que às vezes goza de bastante reconhecimento oficial; a participação, que não pode ser automaticamente associada a uma forte identidade negra – uma identidade negra que se cristaliza só de forma episódica ou durante momentos de fato rituais (Carnaval, batuque, roda de capoeira, terreiro).

O caráter episódico da (nova) identidade negra baiana não deve levar a que se pense que o tema da cor e do racismo vá sumir do cardápio das tensões urbanas. O exemplo melhor é a percepção do preconceito de cor. Os “pretos” se sentem relativamente pouco afetados por esse preconceito, sobretudo porque na vida privada, no trabalho e durante o lazer encontram menos não-negros. Os mais sensíveis e irritados pelo preconceito são os jovens, os escolarizados e os mais bem-remunerados. Os jovens escolarizados são principalmente os mais sensíveis. E essa maior sensibilidade dos jovens para com o preconceito não surpreende. Além de serem simplesmente mais curiosos, por encontrar-se na fase de formação da personalidade, eles são geralmente mais bem equipados para a exploração da cidade e dos estilos além dos limites geográficos da própria comunidade.

A percepção do preconceito de cor e o uso manifesto em chave étnica de alguns símbolos associados com ser negros têm, portanto, muito a ver com o tipo de vida social e com as possibilidades socioeconômicas – e, talvez, com o fato de já terem sido satisfeitas as necessidades primárias. Isso é mais um elemento comum às “novas etnicidades” mencionadas antes. No contexto norte-americano, esse tipo de etnicidade se caracteriza, entre outras coisas, por ser expressão de quem no trabalho ou no lazer tem bastante contatos fora do próprio grupo étnico ou racial, já satisfaz as próprias necessidades primárias e conseguiu uma posição razoável no mercado de trabalho.

O fato de que a identidade negra e a consciência do preconceito sejam mais fortes entre os jovens, os escolarizados e os mais bem remunerados sugere que esses fenômenos emergem mais claramente nas camadas socialmente ascendentes, economicamente dinâmicas e que não ficam à margem do processo de *modernização* das relações econômicas e sociais. Isso indica uma possível intensificação da identidade negra e da consciência do preconceito nos anos vindouros.

Conclusões – Entre os informantes, uma diferença de geração atravessa outras importantes categorias (classe, cor, gênero, tipo de moradia). Essa diferença em termos etários é particularmente importante com respeito à postura frente ao trabalho, à religião e à identidade negra. A cor está sempre presente, mas quase sempre diagonalmente. Mais do que a cor ou a classe como tal, parece ser uma combinação de cor, classe, escolaridade, idade (e gênero) que cria as diferenças em termos de opiniões, gostos e terminologia da cor – os *tipos*. A dosagem dos elementos nessa combinação muda segundo a situação. No geral, a idade

e depois a cor são as lentes através das quais se interpreta a própria condição de classe e fornecem sempre mais a linguagem do protesto e da frustração.

Comparando a percepção da cor e a linguagem étnica de pais e filhos, são prevalentemente os filhos – mais escolarizados e crescidos num Brasil menos hierárquico e racialmente menos segregado e com mais contatos com brancos – que se autodefinem “negros” e que melhor sabem verbalizar o que é o preconceito. A cor é classificada pelos pais de uma maneira que nos lembra muito o sistema de relações raciais descrito por Thales de Azevedo (1966), referindo-se aos anos quarenta e cinquenta.

É também entre os filhos que se acha a percentagem maior de desempregados e onde é mais forte a insatisfação com o *status quo* – em boa parte o resultado da frustração por não poder alcançar aquele nível de vida e de consumo *prometido* pela escola e pela propaganda. Consciência da cor, ser jovem e desemprego se associam a expectativas de vida mais altas do que entre os pais. Uma mistura que pode conduzir a novos e pouco previsíveis desdobramentos.

O conjunto de mudanças socioeconômicas nas últimas décadas, no meio urbano, tem tido efeitos tanto homogeneizadores quanto heterogeneizadores sobre as culturas urbanas e tem favorecido, direta ou indiretamente, o desenvolvimento de um novo ponto de vista juvenil sobre o trabalho e as relações raciais.

Isso demonstra, mais uma vez, que é preciso desmontar alguns mitos sobre a relação entre *modernidade*, relações raciais e identidade negra. Evidentemente, a *modernização* das relações econômicas e sociais pode até estimular as tensões raciais e étnicas (Roosens, 1989; Sansone, 1992). Ademais, o processo de *modernização* da Bahia e do Brasil é complexo e descontínuo. Os efeitos são contraditórios. Um importante

exemplo são os frutos da revolução educacional para a efetiva (futura) posição ocupacional dos jovens. Há que se rever a idéia de que a integração cultural dos jovens – resultado da escolarização, da mídia e, mais em geral, da democratização – leve a melhor posição no mercado do trabalho. É verdade que a escolaridade determina em grande parte o nível de entrada no mercado de trabalho baiano (Guimarães, 1992 e 1993), mas a escolaridade incompleta e de qualidade péssima de muitos adolescentes baianos de classe baixa pode, através do aumento das expectativas a respeito do trabalho, consumo e cidadania, constituir até um obstáculo à adaptação aos poucos empregos disponíveis para eles. Esses empregos são hoje, em sua maioria, de tipo subalterno ou no setor informal. O fim das velhas profissões não tem em troca o surgimento maciço de novas profissões e de novos canais de ascensão social. Frente a esse relativo colapso da estrutura ocupacional está o aumento das expectativas promovido pela mídia (telenovelas, propagandas, programas de rádio etc.) e pelo aumento das liberdades democráticas.

Talvez seja útil, em futuros aprofundamentos, adicionar as transformações descritas neste artigo ao debate sobre o surgimento da assim dita “nova pobreza” e de uma nova “subclasse” (*underclass*) – uma nova categoria de pobres urbanos com forte presença de jovens. Por enquanto, esse debate tem tido lugar quase exclusivamente nos países do Primeiro Mundo, dotados de um sistema de bem-estar social (*welfare*) (cf., entre outros, Wilson, 1987; Gans, 1990). Tanto nesses países quanto em outros, a experiência da pobreza apresenta hoje tendências universais e globalizantes. Ela é determinada, mais do que nunca, pelo fato de se sentir relativamente pobre (Merton, 1957, p. 190; Valentine, 1969, p. 181): à frente de uma parcial dimi-

nuição da pobreza absoluta (a impossibilidade de satisfazer as necessidades primárias), que no Brasil acontece de maneira lenta, parcial e intermitente, aumenta bem mais rapidamente a consciência da própria posição subalterna. Nunca pobres e abastados estiveram tão perto simbolicamente, assistindo às mesmas telenovelas e curtindo expectativas de consumo parecidas.

Nessa nova situação, o desenvolvimento de uma nova identidade étnica entre os jovens negros das camadas baixas, abrangendo um ponto de vista particular sobre a posição dos negros no mercado de trabalho, numa sociedade em que antes essa identidade não existia, ou só se explicitava no espaço negro, pode ter grandes conseqüências e criar novas contradições. Como já foi o caso, em situações diferentes, para outras identidades emancipatórias (por exemplo, o feminismo). Portanto, uma nova e mais agressiva identidade negra pode levar a acrescentar, às expectativas de vida, digni-

dade, *status* e trabalho numa sociedade que não consegue satisfazê-las. Isso pode levar a um maior desconforto e frustração, porque ser consciente da própria opressão e do próprio potencial pode desestimular a procura de soluções nos interstícios do mercado de trabalho que têm oferecido algumas oportunidades de ascensão social para uma parte dos pais – aqueles mais capazes de lidar com o complexo sistema de relações hierárquicas, patriarcais e raciais.

Hoje, boa parte dos jovens negros não quer e/ou não sabe utilizar esses canais individuais de ascensão social baseados sobre o jogo de cintura, a deferência aos poderosos (ou brancos) e a aceitação da cor preta como um limite congênito à ascensão social. Aquelas *velhas* oportunidades são uma camisa estreita demais para as jovens gerações negras de hoje, enquanto outras oportunidades, mais democráticas e menos hierárquicas, não estão, ainda, à vista.

NOTAS

1. Esta pesquisa, cujo nome é "Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia", está sendo realizada dentro do Programa Ford/UFBA de pesquisa e formação sobre as relações raciais e a cultura negra na Bahia "A Cor da Bahia". A pesquisa conta com a assistência da jovem pesquisadora Ângela Figueiredo.
2. O número de questionários levantados foi de 523 em Camaçari (300 no Chop e 223 no Estrela) e de 501 no CdA (144 nos prédios, 117 nas casas do conjunto habitacional, 186 na ex-invasão e 54 no resto da rua).
3. Os nomes dos dois bairros em Camaçari e das pessoas mencionadas no texto são pseudônimos.
4. Neste trecho nos limitamos ao CdA, por causa do pequeno número de pessoas com nível superior e segundo grau entre os informantes de Camaçari.
5. Essa ausência foi amplamente descrita em outro artigo (Sansone, 1992).
6. "Mulatos", "morenos", "morenos-claros", "brancos", "escuros", "sarárás", "negros" e até "pretos" apresentam taxas de desemprego maior do que os "pardos". "Pretos" e "pardos" apresentam uma taxa de participação bem maior do que os 70 "brancos", entre os quais só 30 declararam ter trabalho. Uma taxa de maior participação entre os pretos e pardos, do que entre os brancos, na Região Metropolitana de Salvador, é confirmada pelos dados da "Pesquisa Emprego e Desemprego" (PED), analisados por Bairros, Sá Barreto e Castro (1992).

7. Os católicos não-praticantes são bem mais escolarizados e jovens do que os praticantes. Na opinião sobre o candomblé, é menos a idade como tal e mais o nível escolar e a cor que dividem os informantes. Só 11% das pessoas com superior completo dizem absolutamente que não gostam do candomblé, contra 55% das pessoas sem instrução. Entre os mais escolarizados há geralmente uma atitude mais liberal e ecumênica frente à religião. Eles estão menos diretamente envolvidos com religião e tendem a ser mais agnósticos ou católicos não-praticantes.

8. Utilizando a auto-declaração de cor, vemos uma relação surpreendente entre a avaliação do candomblé e a cor. Muitos "brancos" são tolerantes ou indiferentes ao candomblé, poucos condenam severamente. Entre os "pretos" as opiniões são mais polarizadas. No Cda a categoria mulatos/pardos dá notas mais altas ao candomblé do que a categoria negros. Utilizando os termos desagregados, há menos "negros" (12%) que dão nota dez ao candomblé do que "pretos" (18%), mas os "negros" dão menos nota zero (20%) do que os "pretos" (34%). Entre os "brancos", 19% dão nota zero, 33 nota cinco e 11 nota dez. Os "morenos" são os mais duros para com o candomblé: 28% dão nota zero, 29% nota cinco e só 8% nota dez. É, portanto, entre os "pretos" que o candomblé é mais debatido, participado ou reprovado — muitas vezes na base de experiências pessoais de *trabalhos* que não deram certo. Ressalta-se que, entre aqueles que absolutamente não gostam do candomblé, encontra-se uma minoria de pessoas que ainda efetivamente freqüenta o candomblé, sobretudo no sentido de *fazer trabalhos*, mas que tem vergonha de admiti-lo. Ressalta-se também que, na avaliação do candomblé, as opiniões de quem se autodefine branco e negro são muito parecidas. O mesmo vale para as opiniões abrangentes sobre religião. Essa postura mais secular de "brancos" e "negros" tem sobretudo a ver com escolaridade e idade. O nível escolar é relativamente alto entre "brancos" e "negros". Entre os "pretos" o nível escolar é muito baixo e tem relativamente poucos jovens.

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, M. (1990). "Espaço urbano, família e 'status' social. O novo operariado baiano nos seus bairros". *Caderno CRH* (13):39-62. Salvador.
- (1992). "Etnopolítica. A dinâmica do espaço afro-baiano". *Estudos Afro-Asiáticos* (22):99-116.
- AZEVEDO, Thales de (1966). *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio, Civilização Brasileira.
- BACELAR, J. (1993). "A luta na liberdade, os negros em Salvador na primeira metade deste século". Manuscrito. Salvador, Universidade Federal da Bahia, mestrado em sociologia.
- BAIROS, L.; SÁ BARRETO, V.; CASTRO, N. Araújo (1992). "Negros e brancos num mercado de trabalho em mudança". *Ciências Sociais Hoje*. Rio de Janeiro, Anpocs.
- CASTRO, N. Araújo e GUIMARÃES, A. S. (1993). "Desigualdades raciais no mercado e nos locais de trabalho". *Estudos Afro-Asiáticos* (24):24-60.
- CLARKE, J.; HALL, S.; JEFFERSON, T.; ROBERTS, B. (1976). "Subcultures, cultures and class, a theoretical overview". In: HALL, S. et. al. *Resistance through rituals. Youth subcultures in Postwar Britain*. London, Hutchinson.
- CONZEN, K. et. al. (1990). "The invention of ethnicity: a perspective from the USA". *Altreitalia* (3):37-63. Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.
- FEATHERSTONE, M. (1991) *Consumer culture and postmodernism*. London, Sage.
- GANS, H. (1979). "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America". *Ethnic and Racial Studies*, 2(1):1-20.

- (1990). "Deconstructing the underclass". *American Planning Association Journal*. Summer, p. 271-77.
- (1992). "Second generation decline: scenarios for the economic and ethnic futures of the post-1965 American immigrants". *Ethnic and Racial Studies*, 2(15):173-92.
- GUIMARÃES, A. S. (1992). "Relações de trabalho e de gênero na fábrica dos homens". Salvador, CRH/UFBA, série *Toques*, nº 2, 24 p.
- (1993). "Operários e mobilidade social na Bahia: análise de uma trajetória individual". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 8(22):81-97.
- HARRIS, M. (1970). "Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity". In: WHITTEN, M. and SZWED, J. (eds.). *African-American anthropology*. New York, The Free Press, p. 76-86.
- HARVEY, D. (1993). *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola.
- HEBDIGE, D. (1979). *Subculture. The meaning of style*. London, Methuen.
- MARAUX, A. (1993). "Estivadores na Bahia no período 1930-1950". Monografia final do bacharelado em ciência social. Salvador, UFBA.
- NOVAK, M. (1979). "The new ethnicity". In: COLBURN, D. R. and POZZETTA, G. E. (eds.). *America and the new ethnicity*. London, Kennikat Press, p. 15-28.
- OLIVEIRA, F. (1987). *O elo perdido. Classe e identidade de classe*. São Paulo, Brasiliense.
- PIERSON, D. (1971). (1942) *Branco e pretos na Bahia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- REIS, J. e SILVA, E. (1989). *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROOSENS, E. (1989). *Creating ethnicity. The process of ethonogenesis*. London, Sage.
- SANSONE, L. (1991). "A produção de uma cultura negra. Da cultura 'creole' à subcultura negra. A nova etnicidade negra dos jovens 'creoles' surinameses de classe baixa em Amsterdam". *Estudos Afro-Asiáticos* (20):121-34.
- (1992). "Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia. Algumas primeiras impressões". *Estudos Afro-Asiáticos* (22):143-74.
- (1993). "Marginalization and survival strategies among owner-class black youth of Surinamese origin in Amsterdam". *Dutch Abstracts in Social Sciences*.
- SILVA, P.C. da (1993). "Negros à luz dos fornos: representações de trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana". Dissertação de mestrado. Salvador, FFCH-UFBA.
- WIGHT, D. (1987). "Hard workers and big spenders facing the bru. Understanding men's employment and consumption in a de industrialized Scottish village". Dissertação de doutorado em ciências sociais. Universidade de Edimburgo.
- WILLIS, P. (1977). *Learning to labour. Why working-class kids get working-class jobs*. London, Saxon House.
- WILSON, J. (1987). *The truly disadvantaged: The inner city. The underclass and public policy*. Chicago, University of Chicago Press.
- ZALUAR, A. (1985). *A máquina e a revolta*. São Paulo, Brasiliense.

SUMMARY

Negro parents, Black children. Colour, work and generational difference

Brazil – and other Latin American countries with a large Afro-American population – has a racial system that combines a colour continuum, a rich terminology of colour – the use of which varies according to the context – and a high degree of miscegenation in particular in the lower classes, with a hegemonic somatic norm that penalizes the negroid phenotypes. Over the last twenty years this system is undergoing change. Democratization, globalization, the “educational revolution”, ascending social mobility for sections of the lower classes have released new forces and expectations among the Brazilian very large non-white population. The recession of the last ten years, however, frustrates many expectations in particular among the young. In this paper I discuss how two

generations of lower-class Blacks are experiencing this process. I deal with the development in racial terminology (the trend from *preto* to the more assertive term *negro*, the emergence of a new Black ethnicity among a minority section of the young generation and the relationship between (new) Black identity and expectations as to work. Coping mechanisms and self-exclusion from certain sections of the labour market, in which Blacks feel more discriminated against, are deployed differently for the two generations. Fieldwork and quantitative data were collected in a neighbourhood in Salvador, the capital of the State of Bahia, and in two neighbourhoods of the provincial town Camaçari (55 km from Salvador).

RÉSUMÉ

A parents negres, enfants noirs. Couleur, travail et différences entre les générations

Le Brésil, et avec lui d'autres grands pays d'Amérique Latine ayant une importante population afro-américaine, ont un système racial qui combine à la fois un *continuum* de couleurs, une riche terminologie associée à la couleur (dont les usages varient avec le contexte), un haut degré de miscigénation (en particulier dans les classes les plus basses de la société) avec la présence d'une norme somatique dont l'hégémonie pénalise le phénotype négroïde. Durant les vingt dernières années, ce système a subi des changements. La démocratisation, la globalisation, la “révolution éducationnelle”, la mobilité ascendante de certaines parties des classes inférieures ont libéré de nouvelles forces et des attentes parmi la très importante population brésilienne non-blanche. La récession des dix dernières années a toutefois frustré beaucoup d'attentes, en particulier parmi les jeunes. Cet article analyse comment

deux générations de noirs appartenant aux classes inférieures vivent ce processus. Il traite du développement de la terminologie raciale (marquée par une évolution allant du terme “nègre” vers celui, beaucoup plus péremptoire, de “noir”), du surgissement d'une nouvelle ethnicité noire chez une fraction minoritaire de la jeune génération ainsi que des rapports entre la (nouvelle) identité noire et les aspirations concernant l'emploi. Les mécanismes de combat et d'auto-exclusion de certains secteurs du marché de l'emploi où les noirs se sentent plus discriminés qu'ailleurs sont différents selon que l'on considère chacune des deux générations. L'auteur a effectué une enquête sur le terrain et a recueilli des données quantitatives dans un quartier de Salvador, la capitale ainsi que dans deux quartiers de la ville de Camaçari, dans le même état (à 55 km. de Salvador).

A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo*

Rita de Cássia Amaral**
Vagner Gonçalves da Silva**

* Pesquisa financiada pelo VI Concurso Nacional de Dotações para Pesquisa sobre o Negro no Brasil, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEAA. Recebido para publicação em outubro de 1993.

** Doutorandos do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

INTRODUÇÃO¹

O candomblé é conhecido, tradicionalmente, como "religião negra" (e não por acaso os primeiros estudos sobre essa religião foram feitos no Nordeste, onde predomina a população com essa cor). Ao se transferir para o Sudeste, em seus grandes centros, como São Paulo, ele passa por transformações significativas decorrentes dos constrangimentos impostos pela vida na cidade, que enfatizam seu caráter de religião de conversão universal, aberta a todas as raças, classes sociais, gêneros e estilos de vida.

Assim, o candomblé paulista é provavelmente o mais heterogêneo do Brasil em termos de configuração racial e classial. Isso se explica em parte pelo próprio processo de inserção dessa religião na região para a qual grandes contingentes populacionais migraram a partir da década de sessenta, vindos de todas as partes do país. Entre os muitos migrantes, chegaram tam-

bém pais e mães-de-santo que instalaram terreiros em vários pontos da capital, não só oferecendo seus serviços mágicos, mas também iniciando pessoas, muitas delas tendo já passado pela umbanda, então muito difundida entre a classe média paulista.²

Recrutando seus adeptos entre os habitantes de São Paulo, o candomblé paulista formará, então, uma inédita família-de-santo, com negros, brancos, japoneses, turcos, judeus, professores, militares, domésticas etc. E as questões raciais e classiais postas pela convivência das mais diferentes pessoas, grupos, estilos de vida e visões de mundo imporão uma dinâmica específica ao candomblé desse estado.³

Essa heterogeneidade no candomblé, apesar de efetiva e crescente, não é, contudo, livre de tensões, provocadas por preconceitos ou outros problemas. No candomblé paulista, o acesso crescente de brancos de classe média, muitas vezes intelectualizados, aos cargos mais altos da es-

trutura hierárquica (ogãs e equedes) e principalmente a chefes de terreiros (pais ou mães-de-santo) tem gerado certas *respostas* por parte dos negros que mostram a existência de conflitos relacionados às possibilidades de obtenção de prestígio e poder no interior da comunidade religiosa. Significativamente, nesses casos, um dos elementos acionados para *desqualificar* (ou mesmo restringir) a presença branca no candomblé é a associação da cor negra com o axé (poder mágico-religioso).

É possível ver esse discurso, entretanto, como um elemento estratégico e mutável, de acordo com o contexto das relações raciais e sociais que se dão no âmbito da religião. O que também não significa que a disputa por poder e prestígio inerente ao candomblé não aconteça, no terreiro, entre os próprios negros. Nesses casos, porém, o discurso expressa o conflito em outras bases. Assim, essa maior arregimentação de brancos no candomblé implica uma complexidade maior das relações que se estabelecem nos terreiros, refletidas na estrutura hierárquica, nos rituais, com a clientela etc. E é a partir da análise dessas relações que se pode compreender de que modo as representações raciais são estabelecidas no terreiro, uma vez que, na religião, os grupos raciais se encontram também sob o parâmetro da estrutura religiosa que regula, sob a forma de família-de-santo, o modo pelo qual esses grupos não só devem se inserir nela mas, inclusive, dialogar.⁴ Essa regulação, que toma como base os princípios e significados religiosos, deve observar, ao mesmo tempo, a necessidade de abertura da religião para pessoas e grupos cada vez mais heterogêneos (o candomblé se insere num amplo mercado religioso) e a administração dos conflitos decorrentes dessa abertura.

Nesse sentido, o que pretendemos discutir é se o candomblé integra, e de que

forma o faz, as diferentes categorias que o compõem, principalmente em termos de raça e de classe social, e quais as conseqüências desse processo em termos da própria concepção da religião. Ou seja, a complexidade de relações raciais e sociais dentro do candomblé (exemplificada aqui pelo acesso de brancos com poder intelectual e econômico à religião de negros com poder da tradição) sugere a existência de uma dinâmica de representações culturais em que a pré-concepção das raças uma pela outra e a apropriação de símbolos (arquétipos, concepção de orixá, de axé, entre outras) não devem ser desprezadas e refletem, no terreiro, a vivência cultural fora dele.

Para entender melhor esse processo é preciso perguntar de que modo os brancos se inserem no candomblé; se existe um *candomblé de brancos*; se há um *candomblé branco* que se oponha ao *candomblé negro* e em que eles diferem; que sentido têm essas questões dentro e fora da religião; em que medida a vida, dentro dos terreiros, reproduz no seu cotidiano a condição subordinada que geralmente é vivida pelo negro; qual é o discurso que permite a convivência entre a experiência de diferentes raças e classes sociais no terreiro; e como se constroem as estratégias que minimizam as tensões provenientes dessa convivência.

Em São Paulo essa convivência – e os conflitos dela decorrentes – faz com que se questionem os reais limites da capacidade que tem o candomblé de integrar os indivíduos e seus conjuntos de valores a partir de uma estrutura religiosa. Como essas questões implicam múltiplos aspectos relacionados entre si muitas vezes, propomos observar, através da exposição das experiências de inserção de um branco e de uma negra no candomblé, de que modo elas se dão. O relato dessas experiências servirá como eixo para a apresentação e análise dos discursos feitos por outros adeptos (brancos e

negros) sobre a questão racial no candomblé em São Paulo.

O BRANCO NO CANDOMBLÉ DE NEGROS

Ivo⁵ é branco, tem aproximadamente 35 anos, é loiro, de olhos azuis, tem formação universitária, pertence à classe média e é funcionário público. Sua iniciação, há cerca de 16 anos, se deu por motivo de saúde. Ivo sofria de "ausências" e desmaios não diagnosticados pelos médicos. Num primeiro momento da busca de solução para seu problema, Ivo conhece o kardecismo e a umbanda, nos quais não consegue resolvê-los. Sua busca o leva, então, ao terreiro de candomblé de mãe Dirce de Xangô, negra, funcionária pública, de classe baixa, cujo terreiro, na periferia de São Paulo, era formado por pessoas negras e pobres em sua maioria. Nesse terreiro, Ivo consulta os búzios, que indicam ser ele filho de Ogum e a necessidade de sua iniciação. Logo depois Ivo começa a "bolar no santo" (desmaio ritual), o que impõe mais rapidamente seu recolhimento.⁶ Já durante o período do recolhimento, Ivo percebe os primeiros sinais de estranhamento por parte dos filhos e filhas-de-santo negros da casa, que comentavam: "Nossa! Mas um filho-de-santo branco?! A mãe Dirce vai tirar um moço transparente!"

Ivo conta que em alguns momentos, até seu avô-de-santo o chamava, jocosamente, de "branco chuchulento". Seus irmãos-de-santo, que muitas vezes o tratavam também por "fedor de corredor", chegaram mesmo a duvidar que ele fosse filho de Ogum, acreditando que Ivo fosse de Iemanjá, por causa de sua cor.⁷

Por outro lado, Ivo percebia sua importância para a casa principalmente por sua condição econômica⁸ e social:

Mãe Dirce ficava muito feliz, porque eu era o primeiro filho dela, o primeiro homem que ia se iniciar na casa dela, uma pessoa que tinha o curso superior na época, tinha um bom emprego, era de um estrato social muito melhor que o dela (...) Então, vendo por este lado, pra ela era muito bom.

A condição financeira de Ivo lhe permitia custear não só suas despesas com o culto de seu orixá, mas também as da casa-de-santo (como a participação na divisão das despesas das iniciações e obrigações de seus irmãos-de-santo), o que lhe era frequentemente cobrado por mãe Dirce:

Nos dois anos, quase três que eu fiquei lá, ela [a mãe-de-santo] só fez isso [cobrar sua participação nas despesas]. O tempo inteiro! "Você ganha bem, você pode." Então, quando passava a listinha, eu era o primeiro. Então [em] tudo eu tinha que ser melhor. E eu tinha que sair o mais bem vestido de todos eles, porque eu podia. E ela queria mostrar pro público da casa dela.

Com a entrada, posteriormente, de outros brancos no terreiro, estes garantiam a realização dos dispendiosos rituais da religião. Segundo Ivo, era sempre a "minorria" branca a mais pressionada pela mãe-de-santo para contribuir com o custeio dos gastos gerais,

porque não tinha um negro dentro daquela casa que desse um centavo pra ela. O dinheiro da casa de mãe Dirce vinha da mão dos brancos, dos filhos-de-santo brancos.

Como Ivo tinha carro, era solicitado, frequentemente, a usá-lo nas andanças para a compra de material litúrgico e para a en-

trega de oferendas nos lugares distantes, em São Paulo. A boa situação financeira de Ivo, somada à sua dedicação ao culto, permitiu que ele logo ascendesse na hierarquia religiosa. Tanto que, com apenas três anos de iniciado, Ivo se torna o pai-pequeno do terreiro (o segundo cargo mais alto na hierarquia, privilégio dos ebomis, somente superado pelo de pai ou mãe-de-santo). Suas irmãs-de-santo mais velhas, negras, protestaram entre si, veladamente, pela quebra de regra.

A proximidade, na escala hierárquica, de Ivo com relação a mãe Dirce também acentua a disputa pela autoridade na casa. Percebendo que Ivo se tornava, através do desempenho e vantagem financeira, seu principal concorrente no terreiro, sempre que possível ela tentava restringir seu raio de ação, desvalorizando aquilo que considerava a força de Ivo, dentro ou fora do culto. Sempre que se apresentava um embate entre os dois, mãe Dirce lembrava, segundo Ivo, "aos gritos": "Esse povo pensa que vem com diploma e já acha que vai querer ser o dono da casa!"

Ivo parecia mesmo acreditar que tinha direitos diferenciados dos demais quando fugia, estrategicamente, de algumas de suas obrigações no terreiro. Como, por exemplo, dos serviços braçais, entre eles depenar as aves sacrificadas e que, diz Ivo, sempre lhe eram "empurradas". Ao mesmo tempo, Ivo se responsabilizava pela parte estética do culto, como o desenho das roupas dos orixás, a decoração do barracão em dias de festa e até mesmo a escolha das roupas que sua mãe-de-santo vestia nos toques.

Mesmo depois da entrada de outros brancos no terreiro e da consolidação do poder de Ivo como pai-pequeno, o questionamento e a discriminação por parte da maioria negra continuaram. Mas se num primeiro momento esse questionamento dizia respeito à cor de Ivo, num segundo

momento (com o conhecimento, poder, prestígio e o desempenho que Ivo consegue na religião) surge um novo questionamento, agora relacionado à legitimidade do seu axé. Segundo argumentavam, o axé de Ivo não se originava de uma ancestralidade negra:

Ouvi muito isso: "Ah, você não tem ancestralidade negra!" (...) Eu falei: "Eu tenho, porque o meu bisavô era negro! (...) A mãe do meu pai é índia. Tá lá atrás, quer fotografia? Eu tenho!" (...) Às vezes eu falava que Ogum era o antepassado mítico (...) Nem sempre colava porque eles não sabiam o que era antepassado mítico. Então pra eles não mostrarem essa ignorância eles não perguntavam mais. Falavam: "Ah, você está certo" (...) Ou pensavam: "Ah, isto deve ser um fundamento [conhecimento secreto]."

Ao mesmo tempo que enfrentava dificuldades para ser aceito totalmente na família-de-santo de mãe Dirce, Ivo enfrentava, em sua família carnal, outros problemas para a total aceitação de sua opção religiosa. Segundo ele, a princípio sua família, que é católica, não compreendia o significado da iniciação e não aceitava a grande quantidade de compromissos que ela implicava. Além disso, seus familiares passaram a criticar sua presença naquele terreiro, também em função do comportamento rude da mãe-de-santo. Segundo Ivo, eles lhe perguntavam como tinha "coragem de frequentar uma casa com aquela negra baixa-ria".

Também no trabalho ou entre seus amigos (que são majoritariamente brancos de classe média), Ivo tem encontrado dificuldades para "traduzir" sua religião. Por seus amigos não entenderem seu significado, muitas vezes Ivo se sente discriminado:

Ah, já [fui discriminado] muito! Tanto no meio religioso como fora dele. Muito. Muito. As pessoas ainda hoje me vêem com olhar de desconfiança. Pelo problema da "máfia", né? Por eles acharem que tudo a gente apela pra magia, que a base da minha vida é a magia, que se me contrariarem eu vou fazer alguma coisa (...) Ou então é logo um preconceito contra a própria religião. "Coisa absurda! Coisa de gente ignorante" (...) O pessoal do meio [religioso] não consegue entender como eu mantenho um emprego e o pessoal que está fora (...) do meio não entende o que eu tô fazendo lá dentro.

Por sua insatisfação nesse terreiro e os conflitos entre ele e mãe Dirce, Ivo resolve se transferir para outra casa. Nesta, a composição racial era de mulatos majoritariamente, inclusive o pai-de-santo. Mais uma vez, por não corresponder à sua expectativa sobre o que deve ser o candomblé ideal, Ivo, depois de dois anos, muda novamente de terreiro. Desta vez para uma casa cuja mãe-de-santo é branca e a maioria de seus filhos também. A mãe-de-santo, Célia de Xangô, é descendente de europeus, tem nível universitário, pertence à classe média, é funcionária pública aposentada e seu estilo de sacerdócio é marcado pelo conhecimento erudito sobre a religião. Esse conhecimento vem de suas leituras e pesquisas sistemáticas de autores acadêmicos brasileiros e estrangeiros, já que domina vários idiomas. Segundo Ivo, uma das razões de sua entrada na casa de Célia foi exatamente sua "cultura vasta, uma pessoa inteligente, com a qual daria para conversar".

Porque não adianta nada o cara ter um puta axé e na hora que ele vai passar a mensagem pra você ele não sabe transmitir. Ou melhor, ele recolhe, por-

que é o que ele tem na mão. Então, é o que acontece com a maioria dos donos de casa-de-santo. Eles que têm esse "axé", entre aspas, né? Eles detêm esse poder nas mãos! E muitas vezes o cara é semi-analfabeto! Só que, e a dificuldade dele passar esse axé, a mensagem, né? Então, principalmente quando ele é encurralado com argumentos, ele fala: "É fundamento." E não passa aquilo pra você.

No terreiro de mãe Célia, Ivo recebeu o decá (ritual realizado após sete anos de iniciação e que marca a maioridade sacerdotal de um adepto), que lhe permitiu abrir, no ano seguinte, seu próprio terreiro.

Em sua casa Ivo implantou um modelo de culto que corresponde ao seu ideal. Seu candomblé é marcado pela flexibilidade na realização dos rituais, em conformidade com o estilo de vida urbano. Suas festas rituais, por exemplo, são realizadas em horário que não interfere nos afazeres cotidianos dos filhos-de-santo, como sábado à tarde. O conforto, a organização e a assepsia são valorizados no terreiro tanto quanto o são fora dele. Ivo imprimiu ainda um estilo próprio à estética do culto, retirando o que considera kitsch, brega, excessivo, como o sincretismo, estabelecendo conexões entre a tradição e seu gosto pessoal e revalorizando os elementos africanos do culto, como palha, búzios, conchas, madeira etc.

É uma questão de bom gosto. Eu posso botar uma chita com palha-da-costa e fica uma coisa linda. Agora, eles acham que excesso de brilho, lantejoulas, paetê, não-sei-o-que... é o que dá o aspecto bonito pro traje do deus (...) Então você vê aqueles orixás cheios de lantejoulas... aquele negócio brilhando, mas, se você olhar pro conjunto estético, uma coisa não tem nada a ver com a outra. Às ve-

zes fica parecendo... escola de samba. Eu tinha uma irmã-de-santo que enfeitava o barracão dela todo com os restos dos enfeites da [escola de samba] Nenê de Vila Matilde! Paciência! A obá dela sala cheia de coisa pendurada! Ficava "lindo" aquilo... Eu acho que quando você dá uma festa pro povo você não pode ferir os olhos das pessoas. E normalmente é o que acontece nas festas (...). Então perde o aspecto religioso. Você não pode vestir o deus de maneira que perca este aspecto. Ele tem que trazer na composição do traje suas insígnias perfeitas, sem que você mude muito. Você pode dar o seu estilo nela. Mas você não pode feri-la. É o que eles fazem. Eles ferem! Não pode!

Hoje, com cerca de 15 iniciados, Ivo formou uma família-de-santo que reproduz seu próprio padrão de vida: de nível universitário, de classe média e branco.

A trajetória de Ivo é exemplar e reproduz em muitos aspectos a experiência da maioria dos brancos que adotam o candomblé como religião. Em primeiro lugar, o branco procura o candomblé para resolver problemas e aflições para os quais outras instâncias, profanas ou religiosas, não puderam dar solução. Tais problemas são de várias ordens e, conforme a classe social do branco que procura o candomblé, pode adquirir contornos específicos. O branco pobre, em geral, tem buscado no candomblé a solução de problemas práticos como desemprego, doenças ou problemas legais relacionados principalmente com sua condição desfavorável de classe. Os brancos de maior poder aquisitivo, embora também o façam, podem em muitos casos buscar a solução de problemas existenciais – os de

sentido, de identidade, afetivos etc. – como alvo essencial da iniciação. A maioria dos brancos no candomblé afirma, por essas razões, que procuraram a religião “pela dor” e que permanecem nela “pelo amor”, indicando que a convivência com o candomblé é capaz de criar laços duradouros que ultrapassam os motivos da conversão, além de desfazer a imagem preconceituosa que dele se tinha anteriormente.

Outro forte fator de atração para os brancos é o caráter misterioso, exótico, lúdico, sensual e estético da religião.⁹ Ivo, por exemplo, mesmo tendo se iniciado por motivo de saúde, diz que já admirava a religião, mesmo quando a conhecia apenas superficialmente:

[Eu] sempre me encantei com ela [a religião]. Mesmo não tendo conhecimento... eu entrei completamente leigo. Mas aquilo me fascinava! O barulho dos tambores!... Eu queria saber como é que era o transe... Aquelas vestimentas... quer dizer, a parte estética me encantava muito! Quando eu passei a conhecer, e senti em mim... aí eu acho que você libera o outro lado. Teu lado mais... mais crente, né? Se você não tiver crença, vá-se embora pra sua casa, que é melhor. Vá ser católico que não dá trabalho algum.

A insatisfação com religiões anteriores também é um forte motivo para a busca do candomblé como uma nova experiência religiosa. É o caso, por exemplo, de mãe Neuza de Oxóssi, branca, descendente de árabes e casada com africano:

Eu fui católica, onde tudo era pecado e você tem que se conformar com o sermão do padre. O crente acaba absorvendo sua mente e você acaba se esquecendo até dos próprios problemas (...)

Então todas as religiões têm seu lado negativo, inclusive a umbanda e o candomblé. Mas estas te dão retorno. Você conversa com a entidade. A entidade te traz uma energia positiva.

A permanência de muitos brancos no candomblé também se apóia no discurso dos convertidos sobre as *semelhanças* que estes julgam encontrar entre o catolicismo, de onde se originam, e o candomblé.¹⁰ Sejam quais forem os motivos da conversão, os brancos que se iniciam no candomblé enfrentam dificuldades e discriminações tanto dentro do terreiro como fora dele.

A valorização positiva do candomblé, através da música, cinema, pintura e literatura, não é suficiente para abalar a imagem social negativa que ainda hoje se tem dessa religião. De uma religião perigosa, que é capaz de fazer mal às pessoas, que sacrifica animais, impõe sacrifícios corporais inclusive aos iniciados, sendo estes "escravos" do pai-de-santo e de entidades sobrenaturais tidas muitas vezes como diabólicas. Essa imagem, que se associa aos preconceitos contra os negros e pobres, é responsável pela discriminação dos brancos que aderem ao candomblé.

Por causa disso, muitos brancos se envergonham de sua opção (alguns tentam contornar a discriminação revelando-a apenas em caso de necessidade) e outros fazem mesmo um uso positivo do preconceito como forma de se defenderem socialmente em situações de desvantagem, como, por exemplo, em casos de conflitos no trabalho ou disputas amorosas.

Outra dimensão onde o filho-de-santo enfrenta problemas de discriminação, como vimos, é a dimensão da família. A história de Ivo parece se repetir muitas vezes entre os brancos que se iniciam. Mãe Sandra de Xangô, por exemplo, conta que seu pai, que tinha muito dinheiro, um laboratório e era

médico-chefe de um hospital, não queria permitir, mesmo por motivo de saúde, que ela, aos 17 anos, se iniciasse:

Há 20 anos candomblé era coisa pra pobre, negro, estivador. Não era bem-visto aqui em São Paulo, ainda mais no nível que nós estávamos.

Os brancos que se convertem ao candomblé enfrentam uma série de obstáculos que vão desde aprender uma nova concepção religiosa até se fazerem aceitos pelos negros dentro do terreiro. Como na história de Ivo, a discriminação, baseada na cor, tem início logo que eles ingressam na religião. É importante observar que a discriminação não aparece enquanto o branco, como Ivo em seus primeiros contatos, é apenas um cliente que joga búzios e se utiliza dos meios mágicos da religião. É sua conversão, incentivada pelos sacerdotes, que marca o início dos conflitos, que se relacionam com a possibilidade de acomodação dos brancos nos terreiros de maioria negra. Os primeiros indícios da discriminação racial aparecem em expressões como "branco chuchulento" e "fedor de corredor", entre outras.

Apesar de entrar na religião com um sinal *negativo*, os brancos conseguem contornar essa situação principalmente por causa de sua condição financeira. De fato, há uma espécie de *negociação* velada em que os brancos, com dinheiro, tornam-se necessários à própria sobrevivência do terreiro de maioria negra e, assim, o que é visto como *negativo* (a entrada dos brancos no candomblé) acaba adquirindo sinal positivo, já que a concessão é necessária à manutenção das despesas da casa. Além disso, alguns brancos, por sua posição de prestígio (político, social, cultural), trazem para o candomblé uma parcela dele, promovendo-o socialmente. Por isso, mesmo os

candomblés de negros mais bem-sucedidos economicamente sentem a necessidade da *negociação* com os brancos.

O episódio da indicação de Ivo para pai-pequeno do terreiro aos três anos de iniciado, representando uma exceção, um caso de quebra das regras hierárquicas, demonstra que a ascensão do branco resulta de uma *negociação* entre o poder da tradição (retido pelos sacerdotes negros) e o poder econômico (retido pelos brancos). Nessa negociação, cada parte recebe uma parcela de poder da outra. Mas essa situação de *troca* pode significar muitas vezes a reinterpretção das regras religiosas, o que por sua vez acaba por gerar novos conflitos. Nesse caso se inclui o protesto das irmãs-de-santo mais velhas de Ivo quando de sua indicação para pai-pequeno.

Outros motivos de antagonismos entre negros e brancos estão relacionados à autoimagem dos brancos que se vêem como superiores e, portanto, como detentores de certos privilégios. No terreiro, essa autoimagem supervalorizada se confronta com a necessária humildade que marca a iniciação e as tarefas do iaô (iniciado) no terreiro. Durante os sete primeiros anos da vida religiosa de um adepto do candomblé, ele é iniciado, paulatinamente, não só na estrutura religiosa, mas também no comportamento ritual e social adequados à convivência numa casa de candomblé. Nos primeiros tempos, ele aprende a ser extremamente humilde e essa humildade deverá transparecer durante seus afazeres no terreiro, que incluem limpar toda a casa-de-santo, lavar e passar roupa, ajudar na cozinha, *limpar* (*depenar*) aves etc. A obediência do iaô à autoridade do pai-de-santo deve ser total e os direitos e deveres das posições hierárquicas são muito enfatizados. As ordens e seus motivos jamais devem ser questionados. Mesmo porque perguntar é considerado indiscreto e no candomblé se aprende

“vendo e ouvindo” os inúmeros detalhes das práticas religiosas e das regras de etiqueta (Binon-Cossard, 1981).

A vida de um adepto do candomblé é marcada por interditos. Alguns o acompanham por toda a vida, outros são temporários, como durante a iniciação e o período que se segue imediatamente a ele, o resguardo, conhecido como quelé. E, enquanto um filho-de-santo for iaô, ele não partilhará os privilégios dos ebomis. Além disso, a etiqueta do candomblé sublinha as distâncias hierárquicas de modo constante. Ao chegar ao terreiro, por exemplo, o iaô não pode falar com ninguém antes de reverenciar o pai-de-santo. Deve se manter de cabeça baixa, sem nunca olhar nos olhos das pessoas. Ele não pode sentar-se junto do pai-de-santo ou dos ebomis, senta-se no chão, junto de outros iaôs como ele. Deve tomar a bênção de todos os que lhe são superiores na hierarquia. O iaô jamais come junto do pai-de-santo e, no interior do terreiro, é proibido de presenciar certos rituais, como a iniciação de outros filhos-de-santo da casa, e de penetrar em alguns espaços sagrados dela.

Muitos brancos, como Ivo, sentem-se constrangidos quando são obrigados a realizar trabalhos como limpar banheiros, esfregar o chão, lavar suas roupas rituais e a dos ebomis e, principalmente, depenar aves. Como essas tarefas são parte das prescrições religiosas dos graus hierárquicos, tal constrangimento é amenizado pelo contexto religioso e dificilmente se expressa numa negação aberta em realizá-las. O que não quer dizer que os brancos não *fujam* sempre que possível, *empurrando* as tarefas para aqueles que eles consideram mais *adequados* para realizá-las, como os iniciados mais novos, principalmente quando são negros e pobres. Mesmo porque a experiência de classe na realização dessas tarefas pare-

ce tornar essas pessoas mais habilitadas para sua execução.

A imagem de superioridade do branco também está presente nos discursos que avaliam as conseqüências (sempre vistas como positivas) da presença do branco no candomblé. Essa "superioridade", para se afirmar, apóia-se freqüentemente num discurso desqualificador dos negros, também no candomblé.

O que eu acho é que o preto infelizmente continua inferior, continua não todos, mas continua, às vezes, preguiçoso, sabe? Não se cuida tanto... se aquele tapete tem 100 anos e já está a metade toda comida de bicho [fica] ali. Eu vejo, assim, o branco no santo mais criterioso, sabe? A entrada do branco foi boa porque a gente começou a dar um outro visual e o preto não quis perder (...) Eu acho que a presença dos pais-de-santo brancos foi uma contribuição muito grande e um incentivo pra que o preto também se sentisse valorizado e parasse de se dizer que é religião de preto. (Pai Odair de Obaluaiê, branco.)

Quando, depois de algum tempo, o branco consegue consolidar sua posição, ascendendo na hierarquia (inclusive porque tem melhores recursos financeiros e pode dar as obrigações no tempo certo), a discriminação sobre ele estrategicamente adquire um sentido mais profundo e radical. Ela soma ao critério da cor da pele a possibilidade de o branco ser ou não detentor de axé, nesse caso relacionado com o sangue de origem africana. No caso de Ivo, apesar de desfrutar de alta posição hierárquica no terreiro, seu axé foi questionado em virtude da ausência de um ancestral negro em sua ascendência.¹¹

Esse tipo de questionamento vem sendo recorrente em determinadas situações em

que se dá o confronto entre negros e brancos por questões de poder, prestígio e legitimidade para falar em nome do candomblé. Sintomaticamente, esse discurso dos negros só emerge agora, quando os brancos se convertem, em grande número, ao candomblé, passando a ocupar posições-chave nos terreiros e, conseqüentemente, promovendo atritos. Historicamente, foi através da categoria de ogãs¹² que aconteceu, a partir do final do século passado, a aproximação e inserção dos brancos no candomblé, além da aproximação que se dava pela utilização dos serviços mágicos das mães-de-santos negras. Essa aproximação, que incluiu autoridades policiais, políticos, artistas e intelectuais, fez parte de uma importante estratégia de legitimação da religião (estigmatizada e perseguida) diante da sociedade abrangente, na medida em que indicava uma possibilidade de tradução do candomblé em diferentes dimensões da vida nacional.

Também muitos pesquisadores que participaram do candomblé, por motivos de pesquisa ou não, fizeram-no, significativamente, na categoria de ogãs, como Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1978), Roger Bastide (1978), Pierre Verger (1981) e outros. Ainda nessa categoria, muitos artistas, entre eles Jorge Amado, Caribé e Vinicius de Moraes, difundiram nacionalmente essa religião através da literatura, da pintura e da música. Portanto, num primeiro momento a presença do branco na religião e sua capacidade de possuir e veicular axé não foram questionadas. Pelo contrário, foram estimuladas pelos sacerdotes negros como forma de garantir a sobrevivência e a projeção da religião.

Se por um lado o grau de ogãs (e equedes) permitiu o ingresso de brancos no candomblé, legitimando-o e traduzindo-o, não conferiu aos brancos que ingressaram nos

quadros da religião a possibilidade de se tornarem eles próprios *reprodutores* do sistema religioso do qual faziam parte. Por outro lado, a *tradução* que muitos brancos ogãs fizeram do candomblé para a sociedade nacional foi um dos fatores que incentivaram o interesse dos próprios brancos pela religião. Atualmente, a crescente adesão de brancos, agora já entrando em transe e se iniciando, é que tem colocado em discussão a pertinência dessa participação, especialmente quando os brancos se tornam pais e mães-de-santo, incorporando as marcas de sua visão de mundo à religião. Essa discussão se dá agora em torno da afirmação de alguns sacerdotes negros de que a herança do axé se dá somente pela consanguinidade. Tal afirmação, curiosamente, retoma os argumentos de Nina Rodrigues, no final do século passado, no sentido da associação entre raça e transe, só que agora, porém, de forma invertida, ao propor que a possessão pelo orixá é um sinal *positivo* da religiosidade dos negros. Para Nina Rodrigues, e para os negros africanos, o transe seria uma disposição própria da raça negra:

Não é para desprezar a observação que a cabocla fez à comissão [médica, que analisava a questão proposta por Nina Rodrigues] de que os negros ou indivíduos que têm sangue negro são mais fáceis de cair de santo do que os brancos. Grande como é o número de médios [médiuns] que ela tem experimentado [em seu centro espírita "kardecista"], a sua opinião tem autoridade neste particular. (Rodrigues, 1935, p. 198.)

Com relação ao transe, Rodrigues observa ainda o fato de os africanos duvidarem do estado de possessão dos crioulos (negros nascidos no Brasil) "tão fáceis e frequentes", o que demonstraria falta de

seriedade deles no cumprimento de todas as regras e preceitos africanos exigidos na "feitura do santo" (iniciação).¹³

Se para ter axé é preciso ter sangue negro, os brancos procurarão ter. A resposta de Ivo ao questionamento que lhe é feito por ser branco e estar no candomblé é exemplar pois faz com que ele busque em sua genealogia algum remoto ascendente negro, mostrando assim que, apesar de ser descendente de europeus, tem sangue negro. Essa estratégia de legitimação dos brancos no candomblé tem sido recorrente e encontra respaldo na própria conformação racial da população brasileira, cujo caráter miscigenado sempre é lembrado pelos brancos. Ou pode mesmo se valer da própria origem comum da humanidade. O ogã Décio de Ogum, que é mulato, diz que em sua viagem à África escutou dos africanos que "só tem orixá aquele que tem pelo menos uma partícula de sangue negro". Como isso lhe pareceu um modo de os africanos o excluïrem do culto, ele conta que raciocinou da seguinte forma:

Teve uma pessoa (eu não sei exatamente quem foi) que falou que "alguém tem o pé na cozinha". Ou seja, o senhor que pegava as escravas. Mas, em contrapartida, quantos escravos não dormiam com as senhoras? Então, se a gente partir dessa premissa e usar a teoria de Hitler [sic] de quem tem mais de 3% de sangue negro é negro, deixa de ser branco! Eu pergunto a você: quem é branco no Brasil, segundo a Europa? E quem realmente é branco no Brasil, segundo a África? (...) Então eu tiro por mim. Será que você não tem um negro na sua genealogia? (...) A não ser que sua família seja muito recente (...) Duas coisas [pesquisas] muito recentes deixaram bem claro que hoje o homem nasce na África. As descobertas recentes dizem

que o homem nasce negro. Então, se a gente parte dessa premissa, bicho, o mundo inteiro é negro! Então todos nós temos direito a um orixá.

No caso de Ivo, como sua cor e seus traços físicos não permitem o convencimento de seus interlocutores, ele apela para seus conhecimentos eruditos sobre a religião, provenientes de suas leituras de obras antropológicas de autores como Roger Bastide, Pierre Verger, Juana Elbein etc. E tenta, desse modo, mostrar que o axé não é inerente a uma raça ou família específica, mas algo genérico, mítico, extensivo a qualquer pessoa que queira cultivar os orixás. O seu Ogum é apresentado, então, por ele mesmo, como um "antepassado mítico".

O conhecimento erudito da religião, obtido de fontes externas ao terreiro, geralmente escritas, tem sido forte para os brancos escolarizados, que o utilizam de várias formas, seja em ocasiões como as que vimos acima, seja para legitimar procedimentos de reinterpretação dos dogmas religiosos, ou ainda para "recuperar" elementos da religião que são considerados "perdidos" ou "muito deturpados" (Gonçalves da Silva, 1992 e 1993b). Assim, a possibilidade de sistematização das informações sobre a religião é valorizada tanto pelo segmento branco escolarizado que está no candomblé quanto por aquele que pretende aderir a ele. Isso explica a importância atribuída ao "nível cultural" do pai-de-santo, que está associado à possibilidade de potencializar, também pela forma de transmissão, o axé que se recebe.

A entrada do branco no candomblé promove reordenações das concepções religiosas que variam conforme os contextos históricos nos quais essa participação se dá. Para receber e justificar a presença dos brancos nos terreiros, os negros tiveram que selecionar e enfatizar alguns aspectos

de sua cosmovisão religiosa, já bastante plural em virtude das várias contribuições dos grupos étnicos que a formaram. Assim, concepções sobre o que é o axé (onde está, como se recebe, como se pode mantê-lo, como se transmite e quem pode recebê-lo) e do que é o orixá (características, domínios, origem, cor, atributos, quem pode incorporar-lo etc.) têm de ser revistas e estendidas para que seus conteúdos possam legitimar e fornecer sentido à participação dos diferentes segmentos raciais na religião (Gonçalves da Silva, 1992).

Como resultado desses reordenamentos, o candomblé construiu a imagem do orixá como um deus mítico não mais exclusivo dos negros (ainda que negro e de origem africana). Essa imagem podia, inclusive, ser associada, por seus atributos presentes nos mitos, aos santos católicos (brancos em sua maioria), reforçando assim as "semelhanças" entre estes e os deuses dos negros.¹⁴ Esse reordenamento da concepção de orixá, que aproxima os universos religiosos do branco e do negro, parece ter sido fundamental no estabelecimento de conteúdos que permitem aos brancos se identificarem com e, no limite, incorporarem as divindades de origem africana.

Atualmente derivam dessa concepção várias outras que englobam uma gradação que chega até o embranquecimento do orixá. Sendo pensados como energias humanizadas, os orixás podem ser identificados aos estereótipos culturais de raça relacionados à cor de pele. Há orixás exclusivamente *negros*, geralmente aqueles cuja atribuição principal é a força, a coragem, a impetuosidade, como Ogum e Xangô. Também existem orixás *mulatos*, que lidam com a natureza e a conhecem profundamente, como Oxóssi (explica-se também que Oxóssi seja mulato por sua associação aos caboclos, entidades nacionais). E orixás *brancos* ou *albinos*, geralmente relaciona-

dos com os mitos de criação do mundo, como Oxalá e Iemanjá. A gradação da cor da pele dos orixás reflete a miscigenação racial da população que os cultua e o movimento de *abrasileiramento* da religião.

Outra reinterpretação da concepção do orixá, mais radical quanto à desvinculação entre origem racial, cor de pele e os deuses, é a que pensa os orixás como forças da natureza. Nessa concepção, por exemplo, Iemanjá é o mar, Oxum os rios, Iansã os ventos, Oxumaré o arco-íris etc. Sendo assim, todos os homens, encontrando-se em relação com a natureza, podem compartilhá-lo:

Na lenda o orixá é o quê? É preto. Ogum é um homem enorme, de um metro e noventa, musculoso, um negro bonito que todo mundo [que] vê cai pra trás. Quem garante isso? Ninguém. Ninguém tem a capacidade de ver, torno a dizer: "Ah, eu vi Ogum." É mentira! Você não viu Ogum. (...) Porque orixá você não vê! Isso de dizer que Iemanjá é uma mulher branca, linda, uma sereia, com o cabelo por aqui [na cintura], com as mãozinhas [pra cima]... coitada, ela já deve estar cansada. É o que o povo passa! Porque, por exemplo, você vê: Ogum: [é] estrada. A estrada é assim [pra um lado], assim [pra outro], assim [pra outro]. Não tem forma. O mar, a onda, a água..., orixá não tem forma! A lenda que passa isso tudo e que nós temos que aprender pra informar os nossos filhos, netos... mas pra isso é lenda! (Pai Paulo de Ogum, negro.)

Interpretações como essas possibilitam que sacerdotes brancos imprimam ao seu *candomblé* um estilo marcado pela releitura do sistema religioso, dirigido a um público mais "sofisticado" e crítico que exige uma lógica minimamente ordenada que funda-

mente a prática ritual. Esse *candomblé de branco* é visto como um "candomblé de elite", "intelectualizado", freqüentado por "gente fina" e "sem sincretismos".¹⁵ Esse *candomblé de branco* rivaliza, em determinadas situações, com um *candomblé de negro*, freqüentado por pobres, nordestinos e gente pouco escolarizada. Nesse sentido, o axé dependeria também do nível cultural do pai-de-santo:

Eu acho que pra ser um pai-de-santo no passado, quando a escravidão veio, era necessário apenas o dom. Hoje, nós vivemos numa época de complicadores, uma época de avanço tecnológico de tudo e principalmente nós, que estamos no sul do Brasil, não nos contentamos (filho-de-santo, cliente, pesquisador) com respostas [do tipo] "ah! porque é." Ninguém aceita isso. Você vai bem a fundo nas razões de cada coisa. E o Norte in-felizmente é mais pobre, é mais humilde, é mais burro. Você faz uma pergunta pruma velha daquela [e] ela te dá uma resposta tão idiota que às vezes você vai tentar argumentar mais e não vai conseguir nada. Mesmo porque ela tenta esconder o que ela não sabe. Quando não tenta responder numa linguagem mais acadêmica. Af que piora, entende? Aqui não, o filho-de-santo chega pro pai-de-santo [e] ele questiona. A disciplina do Sul do Brasil pro Norte é totalmente diferente em termos de religião, muito embora hoje com a ida da gente do Sul pra lá tá [esteja] começando a mudar. (Pai Odair de Obaluaiê, branco.)

A figura do pai-de-santo e suas características raciais e sociais tendem, nesse sentido, a "atrair" para o terreiro pessoas que se identificam e se reconhecem nos valores que ele impõe ao seu grupo.¹⁶ Esse reconhecimento é um forte elemento em

torno do qual se articulam as vivências dos indivíduos (e que define o *ethos* do grupo), geralmente reproduzindo as impressões do senso comum:

Eu já vi pai-de-santo branco, em casa de pai-de-santo branco, que falava assim: "Isso é coisa de negro! Por isso eu não gosto dessas negrinhas de candomblé." "É mais fácil lidar com gente branca! Porque não traz a religião no sangue." (Pai Armando de Ogum, branco.)

A ordenação da religião em termos coerentes com o estilo de vida urbano mais a erudição e o poder aquisitivo dos brancos resultam num candomblé cuja diferença pode ser percebida especialmente por uma interpretação diferenciada das concepções cosmológicas que se expressam também nos aspectos estéticos da liturgia e dos espaços. O modelo de candomblé que Ivo implantou em sua casa é um exemplo do candomblé idealizado pela classe média branca intelectualizada. O sucesso desse modelo de candomblé (que, contudo, não é predominante em termos numéricos) é expresso por sua constante presença como representante do candomblé paulista em congressos, na imprensa e outras dimensões de comunicação. Finalmente, como uma das expressões do axé é a riqueza material de um terreiro, no caso dos terreiros dos brancos essa riqueza se tornará o principal argumento para legitimar sua presença e seu poder no candomblé.

O NEGRO NO CANDOMBLÉ DE BRANCOS

Dalva é negra, tem aproximadamente 35 anos, escolaridade média, pertence à classe baixa e é funcionária pública. Seu primeiro contato com o candomblé aconteceu há

cerca de 16 anos, quando foi levada por uma colega de serviço a um terreiro para jogar búzios a fim de resolver problemas de desentendimentos familiares. Anteriormente ela havia frequentado o espiritismo kardecista e a umbanda e tinha uma imagem negativa do candomblé:

Mas eu achava perigoso porque isso era dito. Como eu não conhecia, tá, diziam que era uma coisa além do Além, casa de matança, de rituais, sabe, eles achavam assim... eles punham medo na gente. Tanto assim que quando eu joguei búzio pela primeira vez, que a mãe-de-santo disse que eu tinha que iniciar, que começou a fazer as previsões do que poderia acontecer, da minha família, eu entrei em crise. Eu fiquei assustada.

Depois do jogo de búzios, Dalva passou a frequentar o terreiro de mãe Antônia de Xangô, negra, e que era frequentado por maioria negra. Ela diz que se surpreendeu, na época, com a presença dos poucos brancos, já que mesmo ela (que em tese por ser negra deveria estar mais "próxima" da religião) relutava, no começo, em fazer parte do candomblé.

Alguns de seus parentes, como eram kardecistas ou umbandistas, criticaram-na por verem no candomblé uma vertente malévola do espiritismo. A crítica de sua mãe, católica, tinha outras razões, ligadas às exigências que o candomblé fazia a Dalva, em termos de tempo, principalmente.

Eu tentei conversar isto com minha tia, que sempre foi de mesa branca, né, e ela achou que não [que a religião adequada para os negros não seria o candomblé]. Ela tinha uma outra visão. Ela achava que eu tava fazendo maçonaria, missa negra, não aceitou.

Segundo Dalva, ela participou do terreiro de mãe Antônia desde seu começo, "desde a primeira pedrinha do chão". Durante os três anos em que conviveu com essa casa, apesar de "bolar" frequentemente, Dalva permaneceu na condição de abiã, por questões de ordem econômica, já que não tinha como custear as despesas da iniciação. Isso fez com que a mãe-de-santo, aos olhos de Dalva, a discriminasse no terreiro.

Porque ela [mãe-de-santo] dizia que a gente tinha que participar das coisas, dar obrigação, comprar coisas pra ajudar na casa e a gente não tinha [dinheiro], né? Como eu, filha-de-santo, não tinha. Então ficava um negócio meio difícil e daí é onde ela começava a fazer diferença. Então pra quem começou a comprar suas coisas ou tinha condição de pagar a tal de mensalidade... Então tudo envolvia dinheiro. E ela realmente fazia diferença por causa disso. Quer dizer, aquele que chegava, que levava presentinho pra ela, que tratava ela, sabe, com seu carrinho, então esse tinha mais direito. Obviamente, depois vinha iniciação... Só que, também [entre] os iniciados, também tinha diferença.

Passados três anos, descontente com sua situação no terreiro, Dalva se afasta do candomblé. Outra das razões do descontentamento era sua dificuldade de compreensão da própria religião, já que tinha muitas dúvidas:

Comecei a ficar com dúvida porque uma série de coisas eu não entendia. Ela [mãe-de-santo] não explicava pra gente.

Mais tarde, depois de ter passado por mais um candomblé – no qual também não se inicia por questões financeiras –, Dalva

ingressa na casa em formação de Carlos de Ogum, um pai-de-santo branco que já era seu conhecido dos tempos da casa de mãe Antônia de Xangô, na qual haviam sido abiãs na mesma época e com quem estabelecera laços de amizade. Carlos, contudo, dada sua boa condição financeira, conseguira se iniciar ainda na casa de mãe Antônia. E foi na casa de Carlos, com o custeio deste e de seus outros filhos, todos brancos, que Dalva finalmente conseguiu se iniciar. Nesse terreiro, onde permanece até hoje, Dalva foi durante muito tempo a única negra entre muitos brancos de classe média e escolaridade superior. Após a iniciação, Dalva é encarregada de executar as tarefas cotidianas no terreiro, como cozinhar, arrumar, lavar, passar e costurar as roupas. Apesar disso, ela diz nunca ter se sentido discriminada, nem mesmo quando esses serviços "chatos" ou "difíceis", de caráter braçal, lhe são atribuídos.

Se Dalva não percebe nenhuma discriminação dentro do terreiro por ser negra, no trabalho, onde não esconde sua opção religiosa, ela se sente discriminada não por ser negra, mas por ser de candomblé. Seus colegas muitas vezes a chamam, diz ela, de "macumbeira" e "feiticeira". Essa discriminação, que a princípio parece ser religiosa, pode ou não envolver aspectos raciais. Dalva, de qualquer modo, diz que não se deixa intimidar por isso e muitas vezes vai ao trabalho vestida de modo africano, usando torço, contas e abadá (túnica africana).

Mesmo parecendo muito envolvida com a africanidade negra, ela diz que a maioria de seus amigos é branca. Fora da religião e do trabalho, seus ambientes, principalmente de lazer, são frequentados por negros e brancos, como os bares, escola de samba e outros. É nesses espaços que ela afirma perceber o "racismo dos negros":

Porque, por incrível que pareça, às vezes numa roda de samba você chega e tem as negras... (o termo que a gente usa: "negra chibita"... nega fresca), tanto a negra como o negro, eles são muito metidos. Sabe, eles têm assim uma empáfia, têm uma coisa que não dá pra acreditar. Você chega num lugar, você consegue se chegar ao branco. Mas ao negro você não se chega. Então, você vê assim aquela turminha de negro, né? Você não consegue penetrar. Ai nem outro negro, que eles percebem que você tem amizade com branco, e nem o branco. Mas só que o branco tem uma curiosidade tão grande de entrar naquele meio que é fora do comum.

Essa percepção de Dalva com relação ao racismo dos negros encontra dificuldades de aceitação dentro do universo dos negros participantes de grupos políticos, entre os quais ela tem alguns amigos. Soa-lhes estranho, entre outras coisas, o fato de Dalva ser filha de um pai-de-santo branco. Um desses amigos lhe perguntou por que a escolha do terreiro não levou em consideração o critério da raça, ao que ela respondeu:

Porque de repente a raça para mim não foi boa! Eu comecei a frequentar a casa-de-santo de uma mãe-de-santo negra (...) só que lá eu não fui tratada como gente! (...) Ela não trata a gente que nem um ser humano. E ele [o pai-de-santo branco] me tratou como ser humano. Primeiro de tudo, ser humano. Segundo, ele me ensinou as coisas. Não é só saber pra si e deixar. Então eu acho que não se visa a cor. Você vai aprender alguma coisa. Você vai adquirir alguma coisa.

Hoje Dalva tem cinco anos de iniciada e suas obrigações de um, três e cinco anos

foram sempre financiadas em grande parte por Carlos e os demais filhos da casa (mais uma vez, brancos). Ainda que seja uma das filhas-de-santo mais velhas, só recentemente ela recebeu um cargo religioso (posto hierárquico que corresponde a funções específicas no culto e é considerado uma honraria), depois até mesmo de um irmão-de-santo branco, muito mais novo. Como é visível, sua iniciação e ascensão na hierarquia do grupo são marcadas por dificuldades relacionadas à sua posição de classe, que se relaciona, por sua vez, à sua cor de pele.

A trajetória de Dalva é exemplar da trajetória de muitos negros que entram no candomblé. O negro, em São Paulo, procura o candomblé principalmente como resposta às dificuldades encontradas nos vários domínios de sua vida, sejam eles afetivos, financeiros, familiares ou de saúde. Alguns procuram o candomblé ainda como forma de afirmação de sua identidade racial. Tendo o candomblé se estabelecido recentemente em São Paulo, ainda não existem aqui famílias de negros paulistas que estejam tradicionalmente ligadas à religião, como acontece no Nordeste. A maioria dos negros paulistas no candomblé se converteu a ele nas últimas décadas.

Como Dalva, muitos negros que entram no candomblé já haviam tido algum tipo de contato com a umbanda, que mantém um núcleo de identidade negra mas que ao mesmo tempo "ataca" o candomblé. Por isso, o candomblé tinha para Dalva, na época de seus primeiros contatos com ele, uma imagem negativa. Essa imagem era formada pela sua convivência na umbanda (que a constrói de forma a se diferenciar do candomblé como religião também de origem africana) e pela influência dos estereótipos

culturais que apresentam o candomblé como uma religião que “trabalha para o mal”. Nesse caso, brancos e negros podem compartilhar, contra o candomblé, do mesmo preconceito proveniente de sua experiência social. As dificuldades da família de Dalva em aceitar sua opção religiosa se relacionam, por exemplo, ao caráter *maléfico* que tem o candomblé no imaginário social e que não é questionado pela experiência de raça, mesmo porque os negros introjetam os preconceitos dos brancos sobre a cultura negra (religiosa, nesse caso). E mesmo quando não os introjetam revelam certo temor de serem vistos como “ignorantes” ou “atrasados”, reforçando assim sua condição de “inferior”. A surpresa de Dalva por encontrar brancos no primeiro terreiro que conhece parece ajudá-la a *quebrar* de certo modo essa imagem negativa do candomblé.

Em outras instâncias da vida social, Dalva enfrenta dificuldades tanto por ser negra e pobre (em lojas, na disputa por emprego, por exemplo) quanto por ser de candomblé. No segundo caso, os negros discriminados costumam reagir, discutindo as razões do preconceito ou simplesmente ocultando sua opção religiosa:

Têm pessoas, às vezes, não atrasadas que apontam: “Ah, a casa daquela pessoa.” Vamos dizer: a casa de candomblé, não passam na calçada! Ficam com medo (...) Ficam com medo de pegar alguma coisa ruim (...) É a famosa frase: “Oh! o macumbeiro”, né? O pessoal acha que na macumba não existe o bem. A macumba é só pra destruir alguém. (Pai Paulo de Ogum, negro.)

Eu falo: “Por que que você não vê a parte não da religião, só? Não usar só a religião, daquilo que vocês ouvem? Por que vocês não tenham estudar, para saber o que é? Não só fazer a crítica [do candomblé] no sentido que vocês ouvem

em televisão, vêem em jornal.” (Leda de Ogum, iaô, negra.)

Se me perguntam [se sou de candomblé], eu falo. Também se não perguntam, eu não discuto. (Equede Wilma de Iansã, negra.)

A condição econômica dos negros (como Dalva) constitui claramente o maior obstáculo não só ao seu definitivo ingresso na religião (através da iniciação), como também à sua ascensão na hierarquia religiosa. Como já vimos, essa ascensão é marcada pela realização de rituais que têm alto custo.

A partir dessa condição financeira, que limita sua participação no terreiro, Dalva percebe que a diferenciação entre os filhos da casa feita pela mãe-de-santo tem como elemento principal a capacidade de cada um de contribuir com dinheiro para o terreiro. Até mesmo a hierarquia rígida e os vínculos de solidariedade da família-de-santo podiam ser “contornados” por fatores econômicos, uma vez que outros abiãs do mesmo grau que ela eram privilegiados pelos favores da mãe-de-santo. Por ser pobre, Dalva se sentia discriminada e se queixa de não ser considerado o fato de ter participado do terreiro desde sua formação.

A saída de Dalva da casa de mãe Antônia e sua transferência para a casa em formação de Carlos de Ogum, branco (que já estivera lado a lado com Dalva na condição de abiã na mesma casa), demonstram o quanto a situação financeira que brancos e negros podem sustentar influencia suas carreiras religiosas.

Percebendo que de outro modo Dalva não se iniciaria, Carlos resolve patrociná-la. Isso fornecia dupla vantagem, já que a casa de Carlos estava em processo de formação (quando se faz necessária a iniciação de pessoas) e Dalva precisava se iniciar, pois continuava “bolando”. O caráter fi-

nanciado com que Dalva é iniciada coloca em cena a necessidade de reciprocidade dela em relação aos seus *patrocinadores*. Dalva, então, passa a executar tarefas domésticas na casa-de-santo e, frequentemente, também na casa de Carlos e outros ebornis. Essa troca foi a forma que tornou possível a entrada de Dalva no candomblé e sua permanência nele de modo regular. Ela se sente recompensada pela aquisição de conhecimento ritual que, segundo ela, na casa da mãe-de-santo negra não lhe era transmitido. Além disso, essa troca parece apagar aos olhos de Dalva as discriminações da qual é alvo dentro da religião.

Esse negócio de dizer que na casa-de-santo o branco é privilegiado, ou o negro é privilegiado é mentira! Não tem isso! Quer dizer, não generalizando, né? Eu não conheço as outras casas. Agora, o pai-de-santo percebe que aquilo, em que ponto que aquele filho, de outro filho, é melhor, no que ele sabe fazer melhor. Tipo: eu me dou bem melhor limpando a casa. Então eu limpo a casa-de-santo. O outro se dá bem fazendo a comida. O outro se dá bem enfeitando o barracão. Então não tem cor!

O que se percebe, entretanto, é que os serviços mais pesados em geral são feitos por Dalva. Mesmo iaôs mais novos que ela se esquivam dessas tarefas sempre que possível. Pai Pedro de Ogum, negro, também diz perceber a discriminação dos negros pobres no candomblé:

Sempre quando tem orô [cerimônia de sacrifício de animais na iniciação], você vai na cozinha, as negrinhas tão lá, limpando bicho. As brancas ficam todas no canto, com unhas compridas. E o pior é que as negrinhas fazem com prazer.

A discriminação pode também se manifestar de modo mais explícito. Num desses terreiros, por exemplo, o pai-de-santo julgou que sua filha negra estava discriminando uma filha branca e a repressão foi acompanhada do seguinte discurso:

A senzala mudou? Você viveu na senzala e agora está pisando em cima dela? Vamos parar com isso.

Esses tipos de conflitos, que têm por base a discriminação, dão origem ao questionamento dos negros à presença dos brancos no candomblé e dos negros em candomblés de brancos. As questões dizem respeito especialmente ao modo de inserção do branco no candomblé. Em primeiro lugar, os negros afirmam que os brancos buscam o candomblé sempre como último recurso para a resolução de seus problemas e, ainda assim, não o fazem por fé, mas por necessidade. Reclamam os negros de que os brancos se envergonham da religião até mesmo quando são iniciados. Quando são clientes apenas, os brancos, pelo poder do dinheiro, manipulam os sacerdotes pobres com o intuito de não terem de se submeter a todos os preceitos da religião. A mãe-pequena Zilda de Iemanjá, negra, diz que os clientes brancos

preferem pagar 50 mil ebós do que uma feitura [iniciação]. Eles preferem estar cortando [fazendo sacrifícios de animais] pra Exu na encruzilhada, na mata, no mar, nas cachoeiras... Eles preferem ir se alimpando assim do que assentar seu vodum [orixá]. Tem uns que nem vão! Mandam o dinheiro para cortar. Lá em casa mesmo tem clientes assim, que vão lá e joga: "Mãe, vê o que que o meu santo tá precisando." Ela joga, vê: "Tá precisando disso, isso e isso", ela diz. "Olha mãe, eu vou guardar resguardo,

mas infelizmente eu não posso ficar aqui." Minha mãe corta. Agora eu acredito que não seja assim uma coisa certa. Porque uma pessoa tem que iniciar com sacudimento, depois um bori, pra depois deixar pro vodum. Tá totalmente preparado pra isso. A energia dobra. Não é aquilo de cortar lá, você ficar responsável, ele vestir uma roupa branca e sair: "Ah, meu santo está comendo." Eu não adoto isso.

A dificuldade que os negros percebem que os brancos têm em se adaptarem a certos aspectos do culto faz com que muitas vezes sejam abertas exceções que, por ocorrerem freqüentemente, podem vir a se tornar regras diferenciadas para os brancos. Isso pode gerar situações de atrito dentro do terreiro, principalmente nos freqüentados por brancos e negros, ou entre lideranças dos terreiros, quando o debate se dá a respeito da ortodoxia dessas práticas. O conflito, na maior parte das vezes, é resolvido quando a norma muda e as exceções, feitas para um grupo, se tornam uma nova regra, válida para todos.

Toda casa-de-santo tem abô!¹⁷ São ervas! Elas passam dias, dias e dias. É um ritual do orixá! Tem pai-de-santo que... o filho-de-santo chega com quantidade boa, ele tem direito a seu pote de abô! (...) Limpinho (...) Água fresca! ervas frescas! Feito na hora, sem nada, coadinho... uma agüinha de canjica longe. Isso já não é uma abô, né? (...) Mas agora esse negócio só de canjiquinha, só de abô fresco... tem uns que nem mais banho de abô tomam! (Pai Paulo de Ogum, negro.)

Todas essas discussões colocam em evidência o quanto as concepções sobre a diferenciação racial estão presentes também

no candomblé. Ao mesmo tempo, espera-se que, diferentemente do que acontece fora do terreiro (lugar da diferenciação e da competição), dentro da religião o conflito seja amenizado em favor da integração dos indivíduos, independentemente de sua raça, classe, sexo, entre outras coisas. Portanto, para que seja possível a convivência de brancos e negros na religião, são forjados discursos que justificam ou explicam, no plano simbólico, por que e de que modo isso é possível. Uma antiga mãe-de-santo negra diz inclusive que, se os negros pensarem bem, hoje eles estão representando o papel dos antigos senhores de escravos, especialmente em momentos como aqueles em que o branco deve se submeter totalmente à autoridade do pai-de-santo negro, como quando deita a seus pés, no dobale (cumprimento ritual). Haveria então uma inversão simbólica de papéis valorizada pelos negros.

Os brancos, por sua vez, pensam que, mesmo estando numa religião de origem africana, nada muda quanto à posição que cada grupo deve ocupar quando em relação. A fala do pai-de-santo branco vista anteriormente, perguntando à sua iadô negra se "a senzala mudou de lugar", demonstra que para os brancos os sinais da relação de dominação não se invertem. Essas atitudes levam, no limite, a uma avaliação crítica da natureza e do papel dos terreiros brancos e negros, principalmente quando nos movimentos políticos de resistência negra o terreiro é visto como ponto estratégico na afirmação da identidade cultural dos negros.¹⁸ Identidade que se tem apoiado nos valores culturais de origem africana associados às dimensões do lazer, do exótico e da magia.

Essa associação se vincula às dimensões consideradas "sobrevivências culturais negras", como as religiões afro - candomblé, umbanda etc. -, a música - samba, escola

de samba, afoxés, gafieira – e a alimentação – como os conhecidos pratos típicos feijoada, acarajé, abará etc. (Pereira, 1984). Esses elementos culturais perseguidos ou, quando não, assimilados pelo Estado brasileiro (e que compõem o ambíguo quadro da nossa *cultura nacional*) representam um grande desafio para a integração do negro à sociedade brasileira, pois para os grupos militantes negros esses elementos têm de ser *preservados* como sinais de distinção da cultura negra e, ao mesmo tempo, levados ao nível de uma ação política em que a cultura que resistiu à repressão se torne peça indispensável na estratégia de ataque. A passagem da *cultura resistente* para a *cultura de resistência* (ou de *ataque*) implica a manipulação dessa mesma cultura de modo seletivo para desempenhar alguns papéis. Entre eles, construir a identidade do grupo dentro da sociedade, dizendo o que o negro é em relação aos outros grupos e em relação a si mesmo. Para isso, é preciso selecionar códigos, valores, mitos e símbolos que possam servir de patrimônio comum que, fornecendo uma auto-imagem positiva do grupo, serviria também de *escudo* contra as investidas deteriorantes dos grupos antagônicos e dominantes (Pereira, 1984).

A religião, desempenhando esses papéis, constitui, portanto, uma dimensão privilegiada de resistência cultural. Nesse sentido, compreende-se a posição dos negros (especialmente do segmento militante) contra a entrada dos brancos no candomblé, uma vez que este se torna uma peça a menos no jogo político.

Essa posição dos militantes negros em relação ao candomblé parece encontrar alguns importantes obstáculos no que diz respeito ao uso da religião como aglutinadora das expectativas políticas. A primeira razão se refere à própria constituição do candomblé como religião brasileira, formada a partir da origem africana mas somada

à experiência social e cultural do negro no Brasil. Assim, se o candomblé *resiste* ele o faz não baseado em um discurso racial excludente, mas num processo de negociação em que todas as dimensões da religião (estrutura ritual, cosmologia e organização social dos terreiros) se transformam para *acomodar* os valores negros (novos e antigos) e a relação destes com a sociedade brasileira. Como se sabe, é essa negociação (que agrupou negros de diferentes origens étnicas, crioulos, mulatos e finalmente os brancos e todos os demais) que tem possibilitado, dialeticamente, a heterogeneidade do candomblé e sua consolidação como religião universal. A essa dialética parece estar associado o fato de que o candomblé não se veja como uma fonte de elaboração e organização da consciência racial. A posição de Dalva, dissociando a religião da política racial negra, é recorrente no candomblé. Além disso, não há consenso, no âmbito nacional do candomblé, representado pelas lideranças religiosas, de que ele possa ou deva ser visto e usado como principal eixo de articulação política dos *valores negros* resistentes. Mas Stella, líder do importante terreiro baiano Axé Opô Afonjá, em palestra proferida em São Paulo a convite da comunidade negra paulista, declarou:

A cultura africana não está somente no candomblé. Tem muitas coisas, costumes que podem ser incrementados nesta cultura, para que esta cultura vá adiante. Por que se prender só na religião? (...) É válida a intenção. Agora, não é o candomblé que vai ser o escudo. Não, não pode! De jeito nenhum, pelo contrário! Vem cá negrada, nossos irmãos, vamos lutar, porque se a gente fica somente dentro do candomblé o que acontece? Não sabe o que está pra fora! Então ele tem que procurar ir para o

colégio, procurar trabalho em capacidade, escrever bem, saiba fotografar, saiba fazer artesanato. É uma forma de ir conservando a cultura negra! Tudo isso. Não é só o candomblé.

Outra razão que dificulta o uso do candomblé como polarizador da luta política negra diz respeito à própria disputa existente dentro dos candomblés por poder e entre os diversos terreiros por prestígio e projeção social. As oposições e dissidências são tão frequentes entre as lideranças religiosas que iniciativas que visam aglutinar os terreiros em torno de um poder comum (ainda que em prol dos próprios interesses) têm fracassado sistematicamente. Federações de candomblé, quando conseguem atuar, geralmente se circunscrevem à jurisdição sobre pequenos grupos, ainda assim, cíclicos. Congressos afro-brasileiros que visam unificar a religião nacionalmente acabam em geral por acirrar diferenças e disputas, gerando maiores distâncias entre os grupos, radicalizando-as.

Mais complicador que o caráter do candomblé (marcado pelas estratégias de negociação) e as disputas entre os terreiros é a falta de consenso entre os negros (dentro e fora da religião) de que a luta contra a discriminação se imponha como forma de organizar a parcela negra da população.¹⁹ O exemplo de Dalva é significativo, já que, apesar de se relacionar fortemente com os valores da africanidade, através da religião, não assume uma posição política de defesa da negritude ou de luta contra a discriminação dos negros, seja por sua cor, classe social ou religião. Ao contrário, para Dalva, o trânsito livre dos negros nos espaços dos brancos e vice-versa é o que permite ver o racismo partindo dos negros que valorizam a diferença em seus discursos:

Porque o que era do branco era do branco. O que era do negro, era do ne-

gro. Só que depois começou a misturar, né? (...) Eu tive um relacionamento com um negro, e realmente não deu certo por causa dele ser negro. Uma que ele faz parte de uma comunidade negra. E 80% do que ele fala é o negro. Ele não visa o negro como ser humano. Ele acha que o negro tem que passar por cima de tudo... Não. Você tem que ver o negro como ser humano, tá, com direitos iguais. Você tem que lutar pelos direitos mas não fazendo com que a coisa fique... até depravada, tá? (...) Então eu acho que a maior parte do racismo vem do negro. Porque ele já vai com aquela idéia de que ele vai chegar num lugar e o branco vai fazer pouco dele.

Finalmente, observando a atuação dos movimentos negros e sua relação com a cultura resistente (tradicional), é possível verificar, como o faz Maria Amália Pereira Barreto (1990), que no discurso desses movimentos a referência aos "núcleos de cultura" (especialmente o terreiro) se estabelece sobre uma visão equivocada do que é a cultura e a sua dinâmica. Nesse discurso, é a cultura que gera o grupo e não o contrário. Os problemas dessa visão dos movimentos são que a discriminação do negro não se refere necessariamente à religião que professam e, ao propor o terreiro como centro polarizador da identidade cultural negra, é deixada de lado a parcela dessa população que professa outras religiões.

CONCLUSÃO

Como vimos, o branco se insere na religião contornando as dificuldades através da sua condição econômica, status social e prestígio. Sua entrada na religião é marcada por negociações nas quais oferece esses valores como forma de legitimar sua pre-

sença e permanência nela. Essa estratégia, se num primeiro momento foi favorável à religião, num segundo se mostrou uma faca de dois gumes, na medida em que a negociação se dá entre sujeitos socialmente desiguais. Então, os negros passam a entregar mais poder aos brancos do que desejariam. Essa negociação desigual gera, entre os negros, respostas e reações que se expressam nos conflitos mostrados aqui. Há negros que reclamam da presença dos brancos no *candomblé*. Há negros que a vêem como positiva. Há brancos que reclamam do racismo dos negros e vice-versa. Mas também existem negros que se queixam do racismo de outros negros.

Seria de se esperar que o *candomblé* fosse capaz de dissolver ou eliminar esses e outros conflitos gerados fora do universo religioso. Pois, nos estudos sobre religião, a família-de-santo (como um dos principais elementos da organização social e religiosa) tem sido vista como instância privilegiada na dissolução das diferenças sociais, raciais e culturais dentro do *candomblé*. No entanto, ao preconceito de cor, dentro da religião, une-se o preconceito de classe. Sendo assim, a vida dos adeptos no terreiro produz, geralmente, a condição social em que vivem fora dele. Além disso, o *candomblé* tem como uma de suas características mais marcantes a de ser uma religião que valoriza as diferenças (de personalidade, físicas, hierárquicas e outras) entre as pessoas, sacralizando-as, inclusive. É a *diferença* que fornece os antagonismos que dão o dinamismo da religião e que se expressa muitas vezes na forma de conflitos e alianças.

Quando o negro participa de um terreiro de brancos, sua discriminação é visível, embora nem sempre seja percebida pelos envolvidos como discriminação racial, uma vez que esta se confunde com a discriminação de classe e de outros tipos que se po-

dem ocultar ainda sob a rígida divisão hierárquica. Quando é o branco que está num terreiro de negros, sua discriminação pela cor também é visível, invertendo, dentro do terreiro, o sinal da discriminação racial na sociedade. Conseqüentemente, essa discriminação adquire feições complexas, pois não se explicita de modo aberto, já que a própria iniciação dos brancos em terreiros de negros implica um pré-consentimento por parte destes da presença daqueles ali. A condição de superioridade econômica e o prestígio de que desfrutam os brancos – que o levam para o terreiro – são fortes fatores de atenuação desse preconceito e que sempre estiveram presentes no diálogo necessário do *candomblé* com a sociedade nacional.

Para conviver numa religião tida como de negros, os brancos fazem um discurso em que negros e brancos aparecem como *iguais* (podendo compartilhar dos mesmos valores religiosos ao afirmar que o *axé* não tem cor). Por outro lado, os brancos, especialmente os que ascendem na hierarquia religiosa, ou mesmo fundam seus próprios terreiros, reproduzem, muitas vezes, no campo religioso o comportamento discriminatório existente fora dele.

Outra dimensão da discriminação é a que se dá entre os terreiros. Soma-se às disputas por poder e projeção social o critério racial, que pode mesmo vir a caracterizar o terreiro em termos de práticas rituais, aspecto estético, interpretações cosmológicas e visão de mundo. Por essas razões alguns terreiros são chamados de *candomblé de branco* – praticado por paulistas, brancos, escolarizados, de classe média – por oposição ao que seria um *candomblé de negros* – praticado por negros, nordestinos, pouco escolarizados e pobres. Curiosamente, essa classificação cria um estereótipo, reconhecível pelos adeptos, independentemente do segmento racial que o prati-

ca. Nesse caso, mesmo um candomblé praticado por uma maioria negra, por exemplo, pode, a partir dos critérios estéticos e litúrgicos, e da postura do sacerdote-líder, ser visto como um *candomblé de branco*, o mesmo ocorrendo em sentido contrário.

A formação de terreiros *de brancos* e a própria conformação do candomblé como religião brasileira têm conseqüências no plano político dos movimentos de consciência negra. Principalmente porque, ao preconizar a volta do candomblé ao caráter de *religião étnica* (que ele abandonou em favor de um caráter universal), os movimentos negros terminam por negar o próprio processo de formação dessa religião no Brasil. A maioria dos sacerdotes negros, por sua vez, rechaça o uso da religião com fins políticos. E os negros de outras religiões não reconhecem a legitimidade do candomblé como a única religião capaz de aglutinar toda a parcela negra da população, ainda que reconheçam nele os valores da africanidade preservada.

É no plano teológico que a convivência de diferentes raças e classes sociais tem maior expressão e se manifestam as tensões dela decorrentes. O que se percebe é um discurso no qual surgem reinterpretações da cosmologia e de seus aspectos rituais como forma de acomodar, explicar e justificar a presença do branco no candomblé. Os orixás passam de negros e africanos a energias abstratas e universais. Quando se torna necessário exprimir através de ima-

gens a aparência desses deuses, busca-se, no mito, seu aspecto humanizado e os atributos que se referem a eles. O conteúdo *racial* dessa aparência, contudo, é deixado de lado em favor de uma leitura metafórica (mesmo quando, paradoxalmente, os que fazem essa leitura são sacerdotes brancos empenhados em recuperar os "verdadeiros valores africanos" de culto aos orixás). Isso é o que permite que um branco possa se dizer tão filho de Oxóssi, por exemplo (e imaginá-lo como um deus mulato), quanto um negro. Ou se dizer filho de Ogum e imaginá-lo simplesmente como "a força que habita as estradas". Novamente, o caráter mitológico da religião e os arranjos que historicamente a constituíram permitem que seja possível a construção de diferentes modelos de candomblé. Conseqüentemente, tanto um candomblé que se queira *de negros* quanto um *de brancos* encontram respaldo nos mitos e na história para sua afirmação. Portanto, o *sucesso* de cada um dos modelos ou de ambos dependerá de uma complexa composição de forças que ainda estão em jogo.

Desse modo, falar na existência e ação desses candomblés e na cor do axé só adquire sentido no momento em que eles se tornam agentes reais elegendo traços contrastivos (como a cor de pele, classe social, *status* cultural e outros), com vistas à obtenção de vantagens na disputa pela legitimidade de falar e atuar no campo religioso. E, é claro, também fora dele.

NOTAS

1. Este artigo apresenta os resultados de pesquisa realizada no período de maio de 1992 a maio de 1993. A pesquisa de campo foi feita na Região Metropolitana de São Paulo, tendo como amostra três terreiros de candomblé. Um de maioria branca, um de maioria negra e um com a mesma representação de negros e brancos. Foram realizadas entrevistas gravadas com adeptos do candomblé (distribuídas igualmente entre brancos e negros) e observados vários momentos da vida cotidiana e do ritual do povo-de-santo. Além dessa experiência de campo, valemo-nos, para a análise das questões propostas aqui, também de nossa experiência anterior junto ao candomblé paulista, quando desenvolvemos nossas pes-

quisas de mestrado no Departamento de Antropologia da FFLCH da USP. Por ser um tema pouco explorado para o *candomblé* de São Paulo, os resultados da pesquisa de campo podem ser ampliados por novas investigações.

2. Sobre esses aspectos do *candomblé* em São Paulo, ver Prandi (1991); Gonçalves da Silva (1992); Amaral (1992); e Amaral & Gonçalves da Silva (1992).

3. É preciso deixar claro que ao falarmos sobre relações raciais no *candomblé* em São Paulo não estamos ignorando os fartos estudos sobre relações raciais e racismo no Brasil feitos ao longo das últimas décadas por vários autores. Entre eles os de Oracy Nogueira, Donald Pierson, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Carlos Hasenbalg e outros. Mas no caso específico deste trabalho nosso objetivo é entender a questão racial no âmbito de uma religião em particular, delimitando alguns problemas, principalmente aqueles que possam ajudar a esclarecer de que modo (e se) o padrão de relações raciais estabelecido fora do terreiro se mantém dentro do universo religioso (que idealmente se propõe irmanar os indivíduos sob a égide do sagrado).

4. É pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de uma família-de-santo, cujos laços de parentesco religiosos a localizam no grupo. Assim, tendo um *pai* ou *mãe* de santo, por referência a estes, uma pessoa terá *irmãos/irmãs* de santo, *tios e tias* de santo, *avô, avó* etc. de santo. A esses *parentes* religiosos, deve-se a consideração, o respeito, o amor e a obediência que, se supõe, deveriam existir entre membros de qualquer família; ou ainda mais, pois são pessoas unidas por vínculos sagrados em vários sentidos. Através do parentesco religioso entre indivíduos, terreiros diferentes também se tornam aparentados e isso coloca o indivíduo que se inicia numa ampla rede de sociabilidade religiosa permeada de deveres e obrigações. Como o *candomblé* enfatiza a identidade grupal da família-de-santo, características particulares provenientes de outros universos que não o do *candomblé* (como cor, classe social, gênero e idade) não deveriam interferir na regulação das relações de lealdade, reciprocidade, proteção e outras que o parentesco envolve. Sobre a família-de-santo, ver Lima, 1977.

5. Alguns dos nomes das pessoas citadas neste trabalho foram trocados com a finalidade de preservá-las, na medida em que os episódios que nos foram relatados contêm antagonismos cuja identificação de seus protagonistas poderia trazer problemas futuros aos informantes.

6. A iniciação no *candomblé* implica o isolamento (recolhimento) do adepto no interior do terreiro por um período de 21 dias em média, durante o qual ele convive apenas com o pai-de-santo e a *mãe-criadeira*, que lhe ensinam os fundamentos da vida no santo (como cuidar de seu orixá, dançar nas festas públicas etc.).

7. Essa atribuição do orixá a uma pessoa com base na cor de sua pele é fundamentada nos mitos, como veremos adiante.

8. Sendo o *candomblé* uma religião extremamente ritualizada, a participação do adepto implica uma série de gastos que começam pela iniciação e prosseguem com a renovação periódica desta (as obrigações). Na iniciação, por exemplo, o iadê deve custear os gastos referentes principalmente à compra dos materiais que compõem o assentamento e os paramentos do seu orixá (como alguidares, quartinhas, contas, entre outras coisas). Ele deve custear ainda os animais a serem sacrificados (como galinhas, carneiros, cabritos etc.) e com a festa pública que marca o fim do período de recolhimento, além do pagamento dos serviços religiosos do pai-de-santo (uma lista com a especificação dos gastos que a iniciação envolve pode ser encontrada em Amaral, 1992, p. 72-7).

9. A adesão ao *candomblé* pode significar também a adesão a um estilo de vida distintivo no âmbito da sociedade "homogênea". Esse estilo de vida é marcado pelos valores presentes na religião, como o ludismo, o dispêndio, a estética, o hedonismo, a sensualidade e a produção e participação contínua na festa, na religião e nas demais dimensões sociais (Amaral, 1992).

10. Ari Pedro Oro (1988) também constata, no batuque de Porto Alegre, essas semelhanças como um forte elemento de atração e conversão dos brancos ao *candomblé*. A identificação e tradução de símbolos

(uso de estátuas, água benta, velas, sinetas, bandeiras e incenso) de uma religião para outra contribui para a *compreensão* do sistema religioso do candomblé. Todavia, segundo Oro, ao tomar como modelo o catolicismo para legitimar as práticas *semelhantes* (ou vistas como tais) os brancos perpetuam uma correlação de forças em que o catolicismo permanece como religião dominante. Mesmo convertidos às religiões afro-brasileiras, os brancos continuam a professar uma identidade religiosa católica (é claro que em graus variados) sobreposta à do candomblé.

11. Conforme as interpretações que cada terreiro faz da mitologia da religião, o orixá (e o axé associado a ele) de um filho-de-santo pode ter as seguintes origens: *ancestralidade*: o orixá se manifestaria num grupo consanguíneo, familiar, cuja origem remete à África. Nesse sentido, os negros ou descendentes de negros seriam os legítimos cultuadores dos orixás, que muitas vezes podem ser herdados de seus antepassados. No limite, o orixá e o axé estariam no sangue dos homens e circulariam num âmbito de um grupo delimitado. *Eletividade*: o orixá escolheria a pessoa como seu filho, independentemente de sua raça, origem ou qualquer outra característica. Nesse caso, essa energia circularia num âmbito maior, ilimitado, já que não se prenderia a aspectos biológicos.

12. Ogãs (e equedes) são categorias que identificam no candomblé as pessoas que não entram em transe (não-rodantes). Logo após a iniciação (chamada de *confirmação*), as pessoas nessa categoria desfrutam os privilégios dos ebomis (pois são consideradas como tendo nascidas já iniciadas). Os ogãs e as equedes são escolhidos pelos orixás incorporados no pai-de-santo e sua função no terreiro é assessorá-los durante os rituais. Os ogãs (não-rodantes homens) são os responsáveis pela música ritual, sacrifício dos animais e muitas vezes exercem funções administrativas no terreiro. As equedes (não-rodantes mulheres) são responsáveis pelos cuidados com o orixá incorporado, por vesti-lo e manter a continuidade dos rituais quando os filhos-de-santo estão incorporados. Apesar de desfrutarem bastante prestígio (inclusive sendo chamados de *pai* e de *mãe* em seus terreiros), ogãs e equedes não podem iniciar pessoas ou abrir suas próprias casas de candomblé. O que demonstra a posição especial desses adeptos na religião e na estrutura da família-de-santo.

13. Fica evidente o quanto a noção de cultura influencia a percepção da questão racial, já nessa época, quando havia segmentações culturais entre os próprios negros. Significativamente Rodrigues (1935, p. 171) cita uma velhinha africana que se nega a dançar no terreiro do Gantois, considerando-o um terreiro de "gente da terra" e, portanto, sem a qualidade de *pureza* que hoje tanto lhe é atribuída.

14. Sobre o sincretismo nos estudos das religiões afro-brasileiras, ver Ferretti, 1990.

15. Significativamente, esse movimento de *dessincretização* do candomblé (que no caso de vários terreiros de brancos em São Paulo caminha paralelamente ao movimento de "reafricanização" - Gonçalves da Silva, 1992, p. 249) indica uma tentativa dos brancos de excluir os elementos da cultura branco-cristã que foram vistos anteriormente pelos pesquisadores clássicos (Rodrigues, Ramos e outros) como fatores de "deturpação" da religião africana. E que deram origem aos cultos *embranquecidos*, como a macumba e a umbanda (Bastide, 1985; Ortiz, 1978).

16. A mesma coisa acontece no batuque gaúcho, conforme constata Oro: "No interior das 'casas de religião', de uma maneira geral, parece que as clivagens de classe e étnica são respeitadas. Observamos que, onde o dirigente é branco, a maioria dos fiéis também o é, e vice-versa quando o dirigente é negro. Observamos ainda haver uma tendência dos indivíduos que se situam no mesmo nível socioeconômico a se encontrarem em centros religiosos que também se situam, aproximativamente, nesse nível" (Oro, 1988, p. 43).

17. Abô é uma infusão de ervas misturadas ao sangue dos animais sacrificados utilizada principalmente nos banhos de purificação. Devido aos seus componentes e ao fato de ficar armazenada em potes durante dias, sua aparência e seu cheiro forte são considerados muito desagradáveis e repugnantes.

18. A conclusão semelhante chegou Ari Oro ao estudar o candomblé do Rio Grande do Sul. Ele percebeu que o branco gaúcho, ao enfatizar as semelhanças entre o catolicismo e o candomblé, desqualifica

o discurso dos movimentos negros, que enfatizam os terreiros como espaço de resistência e diferenciação da cultura negra. Além do que, no plano social, os terreiros *brancos* são os mais bem situados economicamente. Oro concluiu então que, apesar da estrutura religiosa tender a *diluir* as clivagens étnicas e sociais (raciais, de origem e de classe), isso não acontece na prática, pois ao menos no interior dos terreiros a situação socioeconômica continua sendo um fator atuante nas relações pessoais (Oro, 1988).

19. Virgínia Bicudo, já em 1947, no artigo "Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo", mostra que negros e mulatos, por internalizarem os valores culturais brancos, compartilham o preconceito contra os negros. À medida que ascendem socialmente, negros e mulatos tendem a maior identificação com os valores brancos, o que torna difícil a organização política de grupos negros, já que eles privilegiam as relações com os brancos em detrimento dos negros. Negros mais pobres se identificam mais, segundo Virgínia, com negros e com pobres (Bicudo, 1947).

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Rita de Cássia (1992). "Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista". Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH/USP, mimeo.
- (1993). "Tempo de festa é sempre". *Travessia, Revista do Imigrante*, VI (5), jan-abr.
- AMARAL, Rita de Cássia & GONÇALVES DA SILVA, Vagner (1992). "Cantar para subir. Um estudo antropológico da música ritual do candomblé paulista". *Religião e Sociedade*, 16(1-2).
- BARRETO, Maria Amália Pereira (1990). "O problema da identidade do negro brasileiro". *Comunicações do Iser*, 9(27). Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger (1978). *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Ed. Nacional.
- (1985). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (1959). *Branco e negro em São Paulo*. São Paulo, Edit. Nacional.
- BICUDO, Virginia Leone (1947). "Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo". *Revista de Sociologia*, IX(13). São Paulo.
- BINON-COSSARD, Giselle (1981). "A filha-de-santo". In: MOURA, Carlos E. M. de (org.) *Olôdrtsã*. São Paulo, Ágora.
- CARNEIRO, Edison (1978). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CAROZZI, Maria Julia (1991). "Religiões afro-americanas: reencantamento em Buenos Aires". *Comunicações do Iser*, 10(41). Rio de Janeiro.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). *Negros estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense.
- FERNANDES, Florestan (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão.
- FERRETTI, Sergio F. (1990). "Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas". Tese de doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, mimeo.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner (1992). "O candomblé na cidade. Tradição e renovação". Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH/USP, mimeo.
- (1993a). "O candomblé em São Paulo e a sacralização do espaço urbano". *Travessia, Revista do Imigrante*, VI(15), jan-abr.

- (1993b). "O candomblé no Brasil – A tradição oral diante do saber escrito". *Studia Africana*, nº 3. Barcelona, Centro D'Estudios Africanos, febrer.
- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (1988). *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo e Rio de Janeiro, Vértice e Iuperj.
- LIMA, Vivaldo da Costa (1977). "A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais". Pós-graduação em ciências humanas na UFBA. Salvador.
- NOGUEIRA, Oracy (1954). "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo.
- ORO, Ari Pedro (1988). "Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul". *Comunicações do Iser*, 7(28). Rio de Janeiro.
- ORTIZ, Renato (1978). *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro, Vozes.
- PEREIRA, João Baptista Borges (1984). "A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência". *Dédalo*, nº 23. São Paulo.
- PRANDI, Reginaldo (1991). *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES DA SILVA, Wagner (1989). "Axé São Paulo". In: MOURA, Carlos E. M. de (org.) *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo, Edicon/Edusp.
- RAMOS, Arthur (1934). *O negro brasileiro*. São Paulo, Edit. Nacional.
- RODRIGUES, Raimundo Nina (1935). *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (1896, 1ª. ed.).
- VERGER, Pierre (1981). *Orixás*. São Paulo, Editora Corrupio.

SUMMARY

The color of axé – Blacks and Whites in candomblé in São Paulo

The growing presence of middle-class Whites in candomblé – long considered a typical Black religion – has occasioned both latent and overt conflicts and tensions between Blacks and Whites.

This article demonstrates how the presence of Whites has modified the religious representations of candomblé, and how race relations are reflected through religion.

RÉSUMÉ

La couleur de l'axé: blancs et noirs dans le "candomblé" de São Paulo

La présence croissante de blancs de classe moyenne dans le candomblé, considéré jusqu'ici comme étant une religion de noirs, a donné origine à des tensions et à des conflits latents ou manifestes entre blancs et noirs. Cet article s'efforce

d'analyser cette présence et les transformations qui en découlent dans le domaine des représentations religieuses tout en montrant comment les relations raciales se reflètent dans le champ religieux.

A roda de capoeira: o 'mundo de pernas para o ar'*

Letícia Vidor de Souza Reis**

* Este artigo é uma versão resumida do Capítulo 4 da dissertação de mestrado "Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição", apresentada à Universidade de São Paulo em 1993. Recebido para publicação em setembro de 1993.

** Mestre em antropologia social pela USP e professora do Departamento de Ciências Sociais e História da Universidade Metodista de Piracicaba.

A construção da legitimidade da capoeira no Brasil se relaciona à construção do lugar social do negro no país. Sendo assim, o significado social dessa prática cultural de raízes negras se transmuta conforme se operam mudanças nas formas de percepção e inserção do negro na sociedade mais ampla.

Embora sempre perseguida ao longo de todo o período imperial, será apenas em 1890 que a prática da capoeira será considerada crime, assim permanecendo até a década de 1930, quando será liberada pelo Estado Novo. A capoeira passa, portanto, por transformações através das quais se pode perceber as diferentes leituras que a sociedade brasileira faz do lugar do negro: de obstáculo ao progresso da nação a símbolo valorizado como expressão da originalidade da herança cultural nacional.

A metamorfose da capoeira – de símbolo étnico em símbolo nacional –, em curso desde finais do século passado, tem por finalidade a incorporação e subordina-

ção dos valores culturais negros. É preciso, porém, ver não apenas o aspecto da cooperação, mas também o da resistência. A ambiguidade dessa luta popular negra faz com que hoje, ao nos referirmos a ela, não saibamos se de fato é uma luta, uma dança ou um jogo. Na verdade, a capoeira é ambígua e, por isso, é, ao mesmo tempo, luta, dança e jogo. A ênfase em cada um desses aspectos dependerá da apropriação diversa que dela se faz por parte de distintos segmentos sociais.

Neste artigo, tomarei como fio condutor a análise da linguagem corporal da capoeira, procurando compreendê-la no interior de um processo de construção da identidade étnica que se desenrola sob a problemática política da dominação e tem, como sua necessária contrapartida, a resistência negra. Considerando-se que o corpo é uma construção social, o espaço da roda de capoeira será interpretado como uma metáfora do espaço social em que os negros, enfrentando indiretamente os brancos, ne-

gociam a ampliação de sua participação política na sociedade brasileira.

Os movimentos corporais da capoeira podem ser colocados em oposição uns aos outros enquanto peças de um mesmo sistema, no interior do qual se interpelam e se transformam mutuamente, tornando-se inteligíveis unicamente devido às relações que mantêm uns com os outros. Farei aqui breve reflexão sobre os movimentos corporais da capoeira, procurando desvendar a lógica que o corpo do capoeirista, ao movimentar-se, constrói no ar. Dessa forma, procurarei enunciar algumas das regras da gramática corporal da capoeira.

1 – A RODA DE CAPOEIRA COMO UM MUNDO SIMBÓLICO

O jogo de capoeira acontece no interior de um círculo de 2,5 metros de raio, circundado por outro. Os dois círculos, concêntricos, são conhecidos pelos capoeiristas como roda. Toda a movimentação corporal no interior da roda de capoeira é executada por dois jogadores.

Atualmente há duas modalidades de capoeira, praticadas de norte a sul: a *capoeira angola*, sistematizada pelo mestre Pastinha (1889-1981), e a *capoeira regional*, criada pelo mestre Bimba (1900-1974). Esses dois mestres baianos, cuja atuação contribuiu para a legalização dessa prática a partir das décadas de trinta e quarenta,¹ são considerados pelos capoeiristas atuais como os "heróis culturais" da capoeira brasileira. Mais adiante tratarei das especificidades de cada um dos estilos acima citados.

O jogo de capoeira é regido pelo som de três berimbaus, além de um atabaque, um pandeiro, um agogô e um reco-reco. O lugar de destaque cabe ao berimbau, sendo que os outros instrumentos devem apenas acompanhá-lo. Hoje em dia não se concebe

a capoeira sem o berimbau, o que não parecia ocorrer no século passado quando, como pude observar nos documentos históricos que se referem à capoeira do Rio de Janeiro, capoeirava-se ao som dos atabaques. O chamado berimbau-de-barriga (o berimbau que conhecemos hoje, cuja caixa de ressonância está na cabaça, atada a uma das extremidades do arco musical) aparece na iconografia dos cronistas que visitaram o Brasil no século XIX associado, em geral, ao comércio ambulante e à mendicância. Desconhece-se, portanto, o momento histórico em que o berimbau se associou à capoeira e o motivo que levou a tal associação. Uma das explicações mais plausíveis para a sobrevivência do berimbau (instrumento musical de origem centro-africana) no Brasil atual talvez seja, justamente, sua integração à capoeira (outros instrumentos musicais de origem africana, como o lamelofone ou o alaúde de arcos, acabaram por desaparecer).²

Os capoeiristas denominam "toques" à peça musical que executam ao berimbau. Os toques de berimbau e os tipos de jogos de capoeira são inseparáveis pois é o toque do berimbau que determina o estilo (se angola ou regional) e as variações no interior de cada estilo, bem como o andamento do jogo. Assim, os jogos de capoeira e os toques de berimbau são elementos constitutivos de um sistema, guardando estreita relação entre si. Geralmente são bem distintos o toque de angola (próprio à capoeira angola) e o toque de São Bento Grande (próprio à capoeira regional). Há ainda, porém, outros toques, às vezes derivados destes, às vezes criações individuais de mestres de capoeira.

É interessante percebermos a analogia que os capoeiristas estabelecem entre a roda de capoeira e o mundo pois, como é possível observar nos versos comumente cantados nos finais das ladainhas (cantigas

próprias à capoeira angola), entrar na roda é “dar a volta ao mundo” ou ir “pelo mundo afora”. Nesse sentido, se a roda de capoeira é o mundo, é um mundo diferente, particular, pois se caracteriza por ser ambíguo, simultaneamente profano e sagrado. Profano porque, para ter acesso a esse “mundo”, os capoeiristas pagam simbolicamente, ou seja, eles “compram o jogo”. Mas, ao mesmo tempo, é o lugar do sagrado, porque lá não se entra e nem tampouco se pode sair sem antes se benzer. Além disso, ao final da roda de capoeira, canta-se uma música de despedida, quando os capoeiristas fazem votos mútuos de uma “boa viagem” em seu regresso do “mundo da roda” ao “mundo dos homens”.

Estamos pois diante de uma visão de mundo negra em que a matéria e o espírito estão indissolúvelmente ligados. Há ainda algo importante a ser destacado: antes de entrar na roda, o capoeirista se benze tocando o chão. Portanto, o sagrado está no chão. Nascida com a escravidão negra, a capoeira está impregnada de uma visão africana de mundo. E o sagrado, para a cultura africana, situa-se principalmente na terra, no baixo (em oposição à cultura ocidental, em que o sagrado situa-se no céu, no alto).³

Na verdade, tal ambigüidade profano-sagrado contamina todos os elementos do sistema cultural da capoeira. O berimbau é um instrumento musical e uma autoridade espiritual ao mesmo tempo. Há capoeiristas que, antes de entrar na roda, se benzem tocando o berimbau. Seus toques musicais misturam nomes de santos católicos com nomes de pessoas e regiões geográficas: assim temos, de um lado, São Bento Grande, São Bento Pequeno, Santa Maria e, de outro, Angola, Idalina, Benguela e Amazonas.

Também na nomenclatura dos movimentos corporais da capoeira, mesclam-se

nomes sagrados e profanos (por exemplo: bênção, cruz, aú Santo Amaro, de um lado, e vingativa, desprezo e boca-de-calça, de outro). Para aplicar com eficiência os golpes e contragolpes, os capoeiristas julgam que não basta ter apenas técnica, é preciso ter sobretudo “mandinga”, alusão a um certo poder mágico que nos conduz ao campo do sagrado afro-brasileiro.

A relação analógica entre a roda de capoeira e o mundo, estabelecida pelos capoeiristas, permite-nos interpretar o espaço da roda de capoeira como uma metáfora do espaço social. Para adentrar esse território ambíguo, simultaneamente sagrado e profano, que é a roda de capoeira, os capoeiristas executam um movimento corporal de inversão: o aú. Na hierarquia dos movimentos corporais da capoeira este é, talvez, um dos mais importantes (depois da ginga), pois é através dele que se pode ter acesso à roda, isto é, ao *mundo*. Mais raramente, a entrada se dá também de cabeça para baixo e de costas (dupla inversão), através do *maccaco* ou mortal de costas. De qualquer forma, a entrada na roda se dá sempre através de alguma inversão: seja a do alto pelo baixo (mais comum), seja a combinação do alto pelo baixo e da frente pelas costas (mais rara). Quer dizer, entra-se no *mundo*, literalmente, de cabeça para baixo.

Se pensarmos no corpo humano como uma construção social organizada enquanto um sistema de signos, é possível admitirmos a existência de uma memória motora (sempre coletiva) presente nos gestos e movimentos corporais. Tendo em vista que a capoeira é uma luta-dança-jogo com raízes na escravidão, podemos ver os movimentos corporais da capoeira atual como fragmentos atualizados da memória negra afro-brasileira *arquivados* no corpo, apresentando-se, portanto, em linguagem não-verbal (Tavares, 1984, p. 60-3 e 70-2).

Dessa forma, considerando-se a analogia entre a roda de capoeira e o mundo e se concebermos o corpo como um microcosmo social, o capoeirista, ao entrar na roda de cabeça para baixo, ao inverter o alto pelo baixo, estaria subvertendo a ordem da hierarquia corporal dominante e, consequentemente, a ordem social. Como veremos, o mundo da capoeira é um mundo às avessas. Nesse mundo invertido, o baixo corporal (pés e quadris) se torna mais importante do que o alto corporal (cabeça, mãos e tronco). Por que isso ocorre e o que isso significa?

2 – OS MOVIMENTOS CORPORAIS DA CAPOEIRA: O PRIVILÉGIO DO BAIIXO CORPORAL

O jogo de capoeira é um jogo de oposições. Nos movimentos corporais opera uma oposição principal e complementar: a constante permutação do alto pelo baixo.

Os capoeiristas reconhecem dois estilos de jogo de capoeira: o jogo de regional, que é pelo alto, e o jogo de angola, que é pelo chão. Há, portanto, uma oposição entre os mesmos. Procurarei, inicialmente, isolar os elementos invariantes presentes nos dois estilos e, depois, tratarei das variáveis em relação à capoeira angola e à capoeira regional.

Na movimentação corporal da capoeira predomina a orientação para baixo. O próprio nome dessa luta-jogo-dança já sugere o movimento para baixo pois uma das acepções mais comuns do termo capoeira (do tupi *kapu'era*) é “terreno em que o mato foi roçado e/ou queimado para cultivo da terra ou outro fim”; ou ainda: “mato que nasceu nas derrubadas da mata virgem” (Buarque de Holanda, 1986, grifos meus). Várias letras de música de capoeira também

nos conduzem para baixo como, por exemplo:

*O facão bateu embaixo
A bananeira caiu*

*Pega esse nego
Derruba no chão
Esse nego é valente
Esse nego é o cão*

*A canoa virou, marinheiro
No fundo do mar tem dinheiro*

*Marimbondo me mordeu
Me mordeu foi no umbigo
Se mordesse mais embaixo
O caso tava perdido*

2.1 – A ginga

No baixo corporal da capoeira predominam os quadris e os pés. O privilégio dos quadris se faz notar através da movimentação corporal basilar da capoeira: a ginga. A ginga é marcada por uma oposição entre braços e pernas, constituindo-se numa movimentação permanente dos capoeiristas em busca de um equilíbrio dinâmico (Tavares, 1984, p. 78).

A ginga está centrada nos quadris. Na capoeira, a importância da autonomia dos quadris em relação ao resto do corpo se faz sentir, por exemplo, na designação escolhida por mestre Bimba para nomear uma sequência de movimentos corporais que ele ensinava a seus discípulos: cintura desprezada ou, como também é conhecida, cintura solta.⁴

Na roda de capoeira, tanto no estilo angola quanto no regional, o jogo entre os capoeiristas é improvisado a partir de alguns movimentos básicos. A ginga é a base dessa “bricolage gestual”, que forjará a singula-

ridade do trabalho corporal dos capoeiristas (Tavares, 1984). É a partir dela que partem os golpes e os contragolpes durante a luta.

A ginga é ritmada pelo som do berimbau. Por intermédio dela, o corpo dos capoeiristas descreve círculos no espaço circular da roda, o corpo dança, aproximando a capoeira do lúdico. Por permitir, a um só tempo, que o corpo lute dançando e dance lutando, a ginga remete a capoeira a uma zona intermediária e ambígua (o *jogo*) situada entre o lúdico e o combativo. Por isso, a ginga é “boa para pensar”, no sentido que deu à expressão Lévi-Strauss, ao falar sobre os animais que são tabus em determinadas culturas e que, justamente por não serem bons para comer, são “bons para pensar” (Darnton, 1990, p. 289-91).

A ginga é “boa para pensar” porque faz com que a capoeira deslize entre as categorias: não é um esporte, mas é; não é uma dança, mas é; e não é uma luta, mas é. No século passado, o aspecto lúdico da capoeira era usado, sobretudo, como uma estratégia política para dissimular o aspecto combativo, proeminente na capoeira da sociedade escravista.

Ainda hoje essa ambiguidade lúdico-combativa está presente e contamina todos os elementos do sistema cultural da capoeira: o berimbau é um instrumento musical mas é, ao mesmo tempo, uma arma, pois fala-se em *amar* o berimbau para poder tocá-lo (isso significa montar o berimbau e afiná-lo: deve-se esticar o arame, prendê-lo a uma das extremidades da madeira envergada e depois amarrar a cabeça na outra extremidade) e em *desarmar* o berimbau ao final de uma roda; há movimentos corporais cujos nomes nos remetem ao terreno do lúdico (pião, balão) e há aqueles que supõem o combate (armada, arpão de cabeça, asfixiante); existe a chamada de *angola*, que é um momento de ruptura na roda

de capoeira, quando os dois jogadores dançam abraçados para a frente e para trás até que um, subitamente, *desarma* a chamada, isto é, aplica um golpe qualquer sobre o adversário, reiniciando assim o jogo; as músicas apresentam a capoeira como um jogo que “todos podem aprender, general até doutor”, mas, ao mesmo tempo, alertam para o perigo que correm pois “capoeira é ligeira, ela é brasileira, ela é de matar”.

É justamente por ser a ginga a responsável por essa ambiguidade da capoeira que talvez possamos acrescentar que ela é que impede que a capoeira se torne verdadeiramente um *esporte branco*, isto é, algo competitivo e desprovido dessa ambiguidade que faz da capoeira uma luta-dança-jogo; em outras palavras, um *esporte negro*.

É preciso salientar ainda algo fundamental em relação à ginga: é ela que impede o confronto direto entre os capoeiristas. O jogo de capoeira é marcado pela oposição ataque *versus* esquiva, o que nos remete à oposição espaço cheio *versus* espaço vazio. Como o enfrentamento é indireto, não se bloqueia o golpe adversário. Dessa forma, o contragolpe vem preencher o espaço vazio deixado pelo golpe. Ritmado pela ginga, o corpo de um capoeirista está sempre preenchendo o espaço vazio deixado pelo corpo do outro. Mestre Sombra explica que o corpo do capoeira “é que nem água”, no sentido de que “se derrama” pelo espaço livre e se amolda a ele, preenchendo todos os espaços vazios que encontra.

Essa oposição ataque *versus* esquiva é complementar, sendo que uma esquiva pode esconder um ataque, enquanto um ataque pode ser rapidamente transformado numa esquiva. Nessa dialética dos movimentos corporais da capoeira reside a *mandinga* (ou a *malícia*) do jogo. Ter *mandinga* é saber ler os propósitos do outro jogador, através da percepção de sua linguagem corporal e se adiantar a eles. Em outras

palavras, ter mandinga é saber simular e dissimular com eficiência a própria intenção e o ataque-surpresa no momento exato. E devemos notar que é a ginga a condição fundamental para o exercício da mandinga, pois é ela que torna possível o deslocamento do corpo no espaço da roda de capoeira.

Para ser mandingueiro, o controle do capoeirista sobre o próprio corpo deve ser total. Ter autonomia sobre seus movimentos corporais em cima, embaixo, de frente, de costas, no chão, no ar é imprescindível para poder ser "improvisado e imprevisível" (tomando aqui de empréstimo as palavras de Wilson Nascimento Barbosa, 1989, p. 15). No jogo de capoeira, o que importa é saber se conservar em pé, não perder o equilíbrio; se acaso acontecer de cair, deve-se "cair bem", isto é, pronto para se levantar o mais rápido possível (como diz uma cantiga de capoeira, entoada sempre que um capoeirista cai ou é derrubado na roda: "escorregar não é cair, é um jeito que o corpo dá").

O enfrentamento indireto na capoeira expressa, através de uma linguagem corporal, estruturas de representações presentes na sociedade mais ampla relativas à condição do negro: seu lugar social e as estratégias de ação que estão a seu alcance.

Podemos apontar no jogo da capoeira elementos alusivos à condição social do negro, mais especificamente do negro escravo. Penso que aqui devemos refletir um pouco sobre o caráter da resistência negra na sociedade escravista. Recentemente, alguns historiadores vêm chamando a atenção para a necessidade de se pensar a resistência escrava no Brasil a partir da tentativa de reconstituição das estratégias cotidianas de que se serviram homens e mulheres para a conquista de sua liberdade (Chalhoub, 1990; Reis e Silva, 1989).

Acima de tudo, os escravos negociavam sua liberdade e só partiam para a ruptura, para o confronto direto, quando esgotavam as possibilidades de barganhas e concessões. É justamente essa aparente oposição entre a acomodação e a resistência que determina a ambigüidade do jogo de capoeira. E, precisamente por permitir disfarçar a luta sob a forma da dança, é a ginga a principal responsável por essa ambigüidade.

Nesse sentido, a leitura gestual que fazemos do jogo de capoeira nos mostra mais uma negociação do que uma rebelião. Através do jogo de capoeira, os corpos negociam e a ginga significa a possibilidade da barganha, atuando no sentido de impedir o conflito. No entanto, ao menor sinal de distração do oponente, quando "as chances de falhar são mínimas" (como ensina mestre Pastinha), aí sim, explode o contra-ataque, como um relâmpago, deflagrando-se então o conflito.

Chegamos, assim, a um aspecto político fundamental do jogo de capoeira, interpretado como um enfrentamento indireto entre os dois capoeiristas. O jogo de capoeira é um jogo de contrapoder. O que importa é saber aproveitar o espaço vazio deixado pelo outro e, se e quando houver oportunidade, partir para o embate direto. Portanto, o mesmo corpo que, à primeira vista, se conforma é aquele que, na ocasião oportuna, se insurge e ataca. E ataca de um jeito inesperado, invertendo as regras do jogo que garantem a dominação, já que aquele que, aparentemente, dominava a situação poderá, subitamente, tomar um bom banho de fumaça (isto é, um tombo, na gíria carioca de princípios deste século) e tornar-se, ele próprio, o dominado.

A surpresa subverte pois realiza essa inversão nas regras do jogo da dominação. A principal intenção no jogo de capoeira é sempre a de desequilibrar o outro, o qual, por sua vez, deve evitar cair. Cair é ficar

em desvantagem, é perder poder. Todas as estratégias de luta da capoeira têm esse mesmo propósito, qual seja, derrubar o outro. E, para que isso ocorra, mais do que força física, como vimos, o capoeirista deve ter, fundamentalmente, *mandinga*, *malícia*.

Portanto, se considerarmos que a roda de capoeira é uma metáfora do espaço social, talvez possamos dizer que o jogo de capoeira é uma metáfora da negociação política travada entre negros e brancos no Brasil. Negociação permanente, determinada pela busca da liberdade ao tempo da escravidão e, desde então, marcada pela busca de ampliação do espaço político dos negros na sociedade brasileira. A própria existência da capoeira na sociedade atual é fruto de uma ampla negociação política por autonomia e reconhecimento social, iniciada nos idos da escravidão. Uma das cantigas de capoeira mais conhecidas atesta essa negociação infinita que, como procurei mostrar, está inscrita no próprio jogo de capoeira:

Ou sim, sim, sim
Ou não, não, não
Ou sim, sim, sim
Ou não, não, não

2.2 – Os pés

Como já frisei, no esquema corporal da capoeira a orientação primordial é para baixo, com o privilégio dos quadris e dos pés. O deslocamento dos quadris produz a *ginga*, que é a movimentação básica na capoeira. A partir da *ginga*, os capoeiristas armarão seus golpes e contragolpes, os quais, em sua quase totalidade, serão executados com os pés.

Recorramos às observações do estudioso Mello Moraes Filho sobre a capoeira carioca de finais do século passado. Na

época, devido ao uso da navalha, exigia-se certamente grande habilidade das mãos. A se julgar, porém, pelos nomes de alguns golpes e pela sua descrição, o privilégio era dos pés. Segundo Mello Moraes, um dos “preparativos mais rudimentares do capoeira” era o *rabo-de-arraia* (movimento corporal muito difundido na capoeira atual, sendo conhecido com o mesmo nome na capoeira angola e como *meia-lua de compasso* na capoeira regional). Como descreve o autor, esse golpe consistia “na firmeza de um pé sobre o solo e na rotação instantânea da perna livre, varrendo a horizontal” (Moraes Filho, 1979, p. 259).

Ainda hoje predominam os movimentos corporais executados pelos pés. Dentre os 65 golpes e contragolpes listados pela Federação Paulista de Capoeira, cerca de 50 são aplicados com os pés (apenas cinco com as mãos, dois com a cabeça, um com o joelho, um com o cotovelo e o restante são *acrobacias*). Aliás, os nomes de muitos golpes e contragolpes da capoeira atual apontam para a direção do plano do baixo corporal, sendo que vários deles são realizados rente ao chão. Assim temos, entre outros, *tesoura de chão*, *chapa de chão*, *rasteira*, *meia-lua de compasso rasteira*, *queda-de-quatro*, *queda-de-rim*, *boca-de-calça*, *senta aí*, *arrastão*, *cocorinha*, *tombo na ladeira*, *joelhada*, *corta-capim*.

É importante salientar também que a *ginga*, ao desenhar círculos invisíveis no chão, devido aos movimentos arredondados que, por seu intermédio, o corpo realiza, determinará a *circularidade* da maioria dos movimentos corporais da capoeira. Por sua vez, a circularidade da *ginga* e dos movimentos corporais determinará a *circularidade* da própria roda de capoeira.

Alguns nomes de movimentos sugerem tal circularidade, evocando formas circulares ou objetos que descrevem movimentos circulares: *meia-lua de compasso*, *meia-*

lua, pião, chapa giratória, rolê, rolamento, parafuso, relógio.

Essa circularidade, que determina os movimentos corporais da capoeira, impõe uma constante permutação do alto pelo baixo, da frente pelas costas e, às vezes, simultaneamente do alto pelo baixo e da frente (principalmente do rosto) pelas costas (principalmente do traseiro) – “O corpo faz piruetas, o corpo faz a roda” (Bakhtin, 1987, p. 327).

A circularidade na capoeira determina também uma inversão do olhar, com o predomínio do sentido de baixo para cima. Esse “ver o mundo de ponta cabeça” é uma constante na maioria dos movimentos corporais da capoeira. Por exemplo: todos os tipos de aú, a bananeira, meia-lua de compasso, chapéu de couro, queda-de-rim, rolê, rasteira, bênção de Angola e macaco, entre outros.

A permutação do alto e do baixo é a mais frequente na movimentação corporal da capoeira, a começar, como vimos, pela própria via de acesso à roda (que é um mundo simbólico), quando os capoeiristas geralmente executam um movimento corporal de inversão: o aú. O corpo gira, inverte e desinverte a hierarquia corporal. Ao longo do jogo de capoeira, o aú é muito utilizado em suas várias versões: aú chibata, aú rolê com a perna de frente, aú rolê por cima, aú santo amaro, aú batido, aú agulha, aú sem mãos, aú com a mão direita à frente, aú com a mão esquerda à frente, aú com bananeira, aú com reversão, entre outros. Às vezes, é o nome do golpe que remete à inversão indiretamente, como no caso do vôo do morcego, que leva o nome de um animal que dorme de cabeça para baixo, ou do galopante, um dos raros golpes aplicados com as mãos mas cujo nome se refere ao galope das patas do cavalo.

Essa permutação do alto e do baixo, inclui tanto os movimentos em que há uma

breve inversão, como no caso dos aús, quanto aqueles em que a inversão é radical, isto é, mais duradoura, como acontece com a bananeira. Tanto no de angola quanto no jogo de regional, os capoeiristas costumam, várias vezes durante o jogo, parar na bananeira. Eles andam sobre as mãos e com os pés para o alto, deslocando-se para frente e para trás, sendo que, ao menor sinal de aproximação do adversário (que pode, por exemplo, atacar com uma cabeçada na altura do tórax), movimentam as pernas para a frente, de modo a atingi-lo.

A bananeira representa uma inversão radical da postura corporal do dia-a-dia, se a compararmos ao aú. No aú a ruptura é passageira pois volta-se logo à posição normal; já na bananeira o capoeirista demora algum tempo (dependendo de sua habilidade para se livrar das escaramuças de seu adversário até ficar novamente sobre as duas pernas.

Mas há também na movimentação corporal da capoeira a permutação da frente pelas costas. Aqui se incluem os movimentos em que o corpo, em pé, gira em torno de seu próprio eixo (realiza uma volta inteira ou uma meia-volta), colocando a frente nas costas e vice-versa. Como exemplo, podemos citar: armada, armada pulada, parafuso, chapa giratória, escorão e queixada, entre outros.

É comum ainda a dupla permutação da frente pelas costas e do alto pelo baixo. Isso ocorre em dois tipos de movimentação corporal. Existem os movimentos giratórios que, ao mesmo tempo, colocam as mãos no chão e o traseiro no lugar do rosto, sendo que o capoeirista deve olhar para o adversário por baixo de suas pernas, como acontece com a meia-lua de compasso, o chapéu de couro e o martelo voador, por exemplo. E ocorre a dupla inversão também com as chamadas acrobacias, nas quais o corpo gira no ar e dá a volta em torno de

si mesmo, simultaneamente colocando o alto no baixo e as costas na frente. Tais movimentos requerem maior domínio corporal pois, em virtude de a dupla inversão se dar no ar, apresentam um maior grau de dificuldade. Podemos citar como exemplos o macaco, ponte para trás, todas as seqüências de balão, mortal de costas, *kipe*, *flip-flap*.

Nesse privilegiamento do baixo corporal na capoeira, certas partes do corpo ganham um novo uso, o que desencadeia o riso. Há uma inversão brincalhona da postura natural do ser humano, tornando as mãos o apoio do corpo e deixando os pés livres para agir.

Às vezes, o destronamento (rebaixamento) carnavalesco operado pelos movimentos da capoeira se dá no nível do sentido, quando gestos ou objetos referentes ao alto corporal são reinterpretados no baixo corporal. Há então uma renovação formal de gestos e objetos referentes ao alto corporal, os quais, quando ressignificados no baixo corporal, adquirem um novo sentido.

Isso ocorre, por exemplo, com alguns objetos que, na vida diária, são normalmente utilizados ou manipulados no alto corporal (mais especificamente pelas mãos), tais como tesouras, compassos, martelos, relógios, piões etc. Na capoeira, eles são representados no baixo corporal, sendo que partes do corpo operam uma substituição de significados, realizam metáforas.

Assim, serão os pés hábeis dos capoeiristas, e não suas mãos, os principais responsáveis pela movimentação desses objetos, aqui dotados de autonomia, pois se movem por si próprios. Isso acontece com movimentos corporais como a tesoura, no qual as pernas de um capoeirista imitam as duas lâminas da tesoura que *cortam* o outro jogador ao meio; o corta-capim, em que uma das pernas representa a lâmina que de-

cepa o capim; o pão, movimento de inversão em que o capoeirista rodopia, velozmente, sobre a própria cabeça, o que faz girar todo seu corpo e transforma a cabeça em uma das extremidades de um pão; o relógio, no qual são os pés os ponteiros do relógio a dar uma volta em torno do próprio corpo: a meia-lua de compasso, pelo qual riscam-se círculos no ar com um compasso imaginário, cujas hastes são os pés enge-nhosos de um dos capoeiristas que devem atingir o rosto do adversário; o martelo, que consiste num movimento lateral de estiramento e encolhimento rápido e explosivo de uma das pernas sobre o rosto do adversário, lembrando uma martelada; o aú chibata, cujo nome nos remete diretamente à memória da escravidão e que consiste no rápido movimento de uma das pernas no ar em direção ao adversário, à maneira de uma chibatada.

A lógica do avesso que perpassa os movimentos corporais da capoeira faz da roda de capoeira um mundo invertido. “Anda-se” com as mãos no chão e os pés para o alto; “abençoa-se” com os pés em lugar das mãos (há um golpe aplicado com a planta do pé sobre o peito do oponente chamado bênção); “apanha-se” o dinheiro com a boca (isso ocorre durante a execução do jogo conhecido como “panha laranja no chão, tico-tico”). Esse rebaixamento dos gestos e dos objetos assegura uma renovação rica de sentido que, como já aponte, provoca o riso.

Como lembra Bakhtin (1987, p. 330), através do riso domina-se o medo e subverte-se a seriedade da ordem estabelecida. O humor é subversivo porque desafia e abala a hierarquia, posto que realiza uma inversão. No caso do gesto religioso da bênção há, na reinterpretação do baixo corporal da capoeira, uma inversão cômica que inverte o sentido do ato e o dessacrali-

za: ao invés da proteção divina almejada, a bênção supõe uma ameaça à segurança do jogador que se deixa *abençoar* e que, por isso, deve procurar evitá-la. A bênção que *ataca* pode se referir também à violência da dominação imposta pelo catolicismo à cultura negra religiosa. No que respeita ao novo emprego dos objetos mencionados (martelo, compasso, relógio, chibata, tesoura), o rebaixamento substitui seu uso corriqueiro, em geral relacionado ao mundo do trabalho, e os transforma em golpes e contragolpes de capoeira que, ao contrário do mundo do trabalho, dominado pela utilização mecânica das mãos, exigem a habilidade e a improvisação dos pés.

Salvadori (1990, p. 107-8) cita o humor e o riso que estão presentes nas atitudes dos capoeiras do século XIX, quando realizam inversões, "profanando" festas religiosas, ao imiscuírem-se nas procissões, "provocando risos, chufas e gracejos", ou interrompendo violentamente os desfiles patrióticos. Nessas ocasiões, como salienta a autora, a ordem oficial é negada e o culto aos símbolos nacionais e católicos pretendido pelas solenidades é obrigado a conviver com seu avesso. Rir do poder escravista era também uma forma de minar os rígidos princípios daquela sociedade. Hoje em dia, as músicas de capoeira estão repletas de situações bem-humoradas que subvertem a hierarquia e os valores dominantes.

Retomenos agora as questões já colocadas anteriormente: por que prevalece o baixo corporal nos movimentos corporais da capoeira e o que isso significa? Qual o sentido da inversão corporal que permuta o alto e o baixo na capoeira?

Na capoeira, o alto corporal é destronado e destituído de importância. O que conta é ter ginga, origem de toda a mandinga, que permite a ampliação do espaço, através do embate indireto, da negociação. Mas, como vimos, negocia-se, sobretudo, com os pés.

Por isso, na capoeira valem, além do "jogo de quadris", a habilidade e a criatividade dos pés, "pensar com os pés" (o bom capoeirista "joga sem imaginar" – no sentido de pensar –, diz uma cantiga de capoeira). Há, portanto, uma inversão simbólica da ordem dominante, pautada no saber ocidental, cuja racionalidade está sediada na cabeça. Na capoeira, os pés, a *não-ração*, tornam-se sábios, em detrimento da "torre de pensamento" (como os capoeiras cariocas do passado chamavam a cabeça).⁵

Mais ainda. De acordo com as regras do jogo de capoeira, tanto na angola quanto na regional, o alvo principal a ser atingido é a *cabeça* do oponente. Portanto, considerando que a parte do corpo de onde parte a imensa maioria dos golpes de capoeira são os *pés* (o baixo corporal), estes, usualmente desimportantes, desprivilegiados e impotentes, constituem-se aqui numa nítida *ameaça* à *cabeça* (o alto corporal), centro do poder e da decisão.

Nesse mundo invertido, conquista-se a autonomia sobre o próprio gesto, subvertendo-se a proposta de corpos dóceis e mecanizados. Esse mundo de pernas para o ar é o mundo da vadiagem, expressão, aliás, bastante utilizada na capoeira angola como sinônimo de jogo de capoeira (Pastinha costumava dizer que a capoeira "é uma coisa vagabunda"). A roda de capoeira é o lugar do *não-trabalho*, no qual as mãos são passivas, ao contrário do mundo do trabalho manual. A essa inversão física das mãos pelos pés corresponde uma inversão da representação dominante que dignifica o trabalho. Nas letras de música da capoeira há uma positivação da vadiagem, ironizando-se o trabalho disciplinado.

Essa orientação para baixo, vigente nos movimentos corporais da capoeira, que inverte a hierarquia corporal dominante privilegiando o baixo corporal, tem, portanto, um sentido libertário, de contestação do

trabalho disciplinado. Por isso, talvez possamos dizer que nos pés ativos, hábeis e criativos dos capoeiras está o sentido da resistência, da autonomia do corpo, da negação do trabalho. No entanto, como vimos, tal contestação da ordem se faz através do confronto indireto, da negociação. Aqui há ainda algo a acrescentar: os termos dessa negociação variam conforme o estilo corporal de capoeira, se a angola ou a regional.

2.3 – Os estilos de capoeira angola e regional: duas propostas negras de integração social

Procurarei agora abordar as variáveis presentes nos movimentos corporais dos dois estilos de capoeira. Podemos destacar uma série de oposições presentes nos movimentos corporais da angola e da regional. Sumariamente, enumerarei algumas das características mais importantes de cada uma das modalidades:⁶

Capoeira angola

a) movimentação constante pela ginga baixa;

b) os jogadores mantêm-se aparentemente na defesa e atacam quando o oponente menos espera;

c) o alvo do ataque é a cabeça do outro;

d) os corpos não se tocam;

e) apenas mãos e pés devem tocar o chão (o bom capoeirista de angola não suja sua roupa);

f) a intenção deve ser sempre a de desequilibrar o outro, o que é conquistado menos pela força muscular e mais pela malícia, pela mandinga, no sentido dado ao termo anteriormente – simulação e dissimulação da intenção do ataque;

g) há ênfase na dança, como podemos notar na chamada de angola (já mencionada), exclusiva da capoeira angola, na qual os passos de dança são explícitos;

h) há maior preocupação com o “ritual da roda”: benzer-se antes de entrar, dar a mão ao parceiro antes e depois do jogo, aguardar a ordem do berimbau para entrar na roda e fazê-lo apenas pela “boca da roda” etc.

Capoeira regional

a) movimentação constante pela ginga alta;

b) o jogo deve ser centrado no ataque;

c) há ênfase na luta, pois os movimentos devem ser traumatizantes; com velocidade e explosão;

d) quando não há espaço suficiente para se movimentar, o capoeirista deve usar os golpes “cinturados” ou “ligados”, tocando o corpo do outro;

e) o alvo é a cabeça do outro;

f) a intenção deve ser sempre a de derrubar o outro, em geral com a aplicação de golpes desequilibrantes (a rasteira e a te-soura são bastante utilizadas).

É importante notar que mestre Bimba, ao formular a capoeira regional, acrescentou, aos golpes e contragolpes já existentes, alguns outros provenientes de lutas ocidentais e asiáticas. Tanto a afluência de movimentos corporais de outras lutas como a elaboração de uma pedagogia da capoeira – o que obrigou Bimba a nomear e classificar movimentos corporais que talvez antes não tivessem ainda sido registrados – aumentaram o repertório da capoeira regional. Assim como na angola, o jogo da regional também é improvisado na hora da roda. Em virtude, porém, dessa expansão do repertório de movimentos corporais e da introdução das seqüências pedagógicas,

ocorre, na regional, uma ampliação do âmbito a partir do qual se dá o improviso.

Nessa mescla com outras lutas, Bimba introduziu na capoeira regional os chamados golpes "ligados" ou "cinturados". O propósito desses golpes é dar condições ao capoeirista de se livrar de eventuais agarramentos efetuados pelo adversário. São as chamadas sequências de balão: um capoeirista ataca o outro, o qual, para se defender, segura o adversário e o projeta para o ar. A introdução dos golpes ligados na capoeira trouxe um fato inédito: o contato entre os corpos dos jogadores.

Partindo-se do pressuposto de que o corpo constitui um microcosmo social, se há oposições corporais entre os dois estilos de capoeira, há também oposições nas representações sociais sobre a capoeira. A capoeira regional baiana é uma capoeira "mestiça" porque mistura movimentos corporais negros com movimentos corporais brancos e asiáticos, colocando em contato esquemas corporais distintos. Entretanto, considerando-se a cultura enquanto um sistema articulado e não como um amontoado de traços culturais, podemos dizer que os movimentos de outras lutas incorporados à capoeira regional não penetram de forma amorfa no sistema, pois os elementos invariantes os absorvem, reelaborando-os, reinventando-os. Essa incorporação de novos movimentos amplia o leque do improviso ou, em outras palavras, aumenta as possibilidades de negociação, pois novos espaços podem ser explorados.

A capoeira regional abre a possibilidade de utilização do plano alto e, simbolicamente, *levanta o negro*. Outro exemplo dessa expansão espacial é a introdução das acrobacias, dos movimentos giratórios no ar, próprios às sequências de balão, que possibilitam ao capoeira apropriar-se do ar, um território sem dono (aliás, o próprio nome do movimento – balão – já nos sugere

esse domínio do ar; há também o voo do morcego, que leva o nome de um animal aéreo). E mais: nessa capoeira mestiça *os corpos se tocam* nos movimentos corporais conhecidos como golpes ligados, o que é inédito em relação à capoeira anterior a Bimba.

A capoeira angola, ao contrário, quer-se uma capoeira "pura" por não admitir a fusão com movimentos corporais de outras lutas, pois, ainda que estes pudessem vir a aumentar a eficácia combativa da capoeira, a "descaracterizariam", como assevera mestre Pastinha (Pastinha, 1988, p. 34-5). Dessa forma, nesse estilo de capoeira a base da improvisação para a "bricolage gestual" é consideravelmente menor. Devemos lembrar que a capoeira angola, como proposta pedagógica, surge posteriormente à regional de Bimba, como uma reação cujo intuito era o de se distinguir desta última.

Na *performance* corporal da capoeira angola há um ponto fundamental a ser destacado: durante a vadiação, *os corpos dos capoeiristas nunca se tocam*. A única exceção é a chamada de angola, que, conforme já relatado antes, é um momento de ruptura na roda de capoeira.

Embora diversos, esses dois estilos de capoeira têm em comum o fato de ambos representarem estratégias simbólicas de reconhecimento e aceitação social do negro. Mas fazem o mesmo por caminhos diferentes. A capoeira regional deseja *levantar* o negro e, para tanto, apropria-se, à sua maneira, da tese da mestiçagem, *embranquecendo* a capoeira mas conservando-a *negra*. No plano social, o que a capoeira regional representa é a estratégia política que leva à afirmação da presença negra como forma de integração social dos negros no cenário nacional.

A capoeira angola, por sua vez, quer valorizar a especificidade do negro e, em virtude disso, "recusa" a mestiçagem, isto

é, recusa o mito do embranquecimento como *solução* para o problema do negro. No plano social, o que a capoeira angola representa é a estratégia política de *afirmação da identidade negra pela exclusão*, acentuando-se a diferença étnica como forma de integração social dos negros à sociedade branca.

Dessa forma, talvez possamos dizer que os dois estilos corporais de capoeira, a capoeira angola e a capoeira regional, constituem duas propostas negras distintas de negociação para a integração social dos negros no interior da sociedade dominante branca: a proposta da *mestiçagem* e a proposta da *pureza*.

A análise anterior procurou tornar evidente o modo como o espaço da roda se constitui numa expressão metafórica do espaço social e o jogo de capoeira uma metáfora da negociação política entre negros e brancos. Nessa perspectiva, o jogo de capoeira representaria, em última instância, uma estratégia legítima – porque reconhecida e assimilada até mesmo pelos brancos – de contestação da ordem, já que coloca o mundo literal e metaforicamente de pernas para o ar. No entanto, ao inverter a ordem do mundo, a capoeira não se opõe inteiramente à ordem dada, mas, ao contrário, joga no campo de possibilidades de luta traçado pelo adversário. Nesse confronto indireto, ter mandinga, ou seja, saber simular e dissimular a intenção do ataque certo no momento exato, é fundamental. E para isso, como vimos, há uma razão histórica: a

capoeira tem origem na escravidão e, por conseguinte, é uma luta que possibilita ao fraco se defender do forte. Como dizia mestre Pastinha, “capoeirista é mesmo muito disfarçado, contra a força só isso mesmo, está certo” (Bola Sete, 1989, p. 68).

No jogo de capoeira, interpretado aqui como um jogo de contrapoder organizado em forma de sistema, o objetivo é sempre inverter as regras da dominação e a expressão corporal dessa contestação é o corpo de cabeça para baixo. Contesta-se a ordem social através da inversão da hierarquia corporal dominante, a qual privilegia o alto corporal. Ou seja, a inversão social é traduzida no corpo através de uma inversão corporal.

Nesse mundo invertido da roda de capoeira, negocia-se, sobretudo, com o baixo corporal. Barganha-se com os quadris e com os pés. Os pés ameaçam e atacam a cabeça mas sempre através de um enfrentamento indireto. No entanto, esse confronto indireto, essa negociação, ocorre a partir de dois estilos. Um deles é o da regional, uma capoeira *mestiça* que privilegia o plano alto e prevê o contato corporal. O outro é o da angola, uma capoeira *pura* que privilegia o plano baixo e não admite o contato entre os corpos. Os dois estilos de capoeira são duas respostas sociais, são dois modos diferentes de falar do lugar dos negros na sociedade branca que se expressam através da linguagem corporal.

NOTAS

1. Bimba abriu, em 1937, a primeira escola de capoeira com registro oficial e Pastinha inaugurou sua academia em 1941.
2. Para maiores informações sobre o berimbau, consultar Pinto, 1988; Shaffer, 1977; Oliveira, 1956; e Kubik, 1979.

3. Barros e Teixeira (1989, p. 44) referem-se à importância ritual do contato dos pés com o chão para os fiéis do candomblé. Tal contato visa ao "estabelecimento da ligação com importantes poderes que emanam do elemento terra, também chamado de aiê".
4. Sobre a autonomia dos quadris na motricidade negro-africana, consultar Tavares, 1984, p. 81-9. É interessante lembrar que a movimentação corporal de outras manifestações culturais afro-brasileiras, como o samba, o afoxé e a "dança-afro", entre outras, também confere importância primordial aos quadris.
5. Sobre essa inversão simbólica, consultar Bacelar (1991, p. 107-8). Vale lembrar que também o samba (manifestação popular de origem negra) e o futebol (esporte ocidental que alcançou grande popularidade entre os negros no Brasil) privilegiam os pés.
6. Frigerio (1989) deteve-se, bem mais profundamente do que faço aqui, na tentativa de caracterizar os dois estilos de capoeira, enumerando oito qualidades que diferenciariam o que chama de a "capoeira-arte" (a capoeira angola) da "capoeira-esporte" (a capoeira regional).

BIBLIOGRAFIA

- BACELAR, Jefferson (1991). *Gingas e nós: o jogo do lazer na Bahia*. Salvador, Fundação Casa de Jorge Amado.
- BAKTHIN, Mikhail (1987). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Brasília, Hucitec/UnB.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento (1989). "Ginga, o elo perdido". São Paulo, USP, Departamento de História, (xerox).
- BARROS, J. F. e TEIXEIRA, M. L. L. (1989) "O código do corpo: inscrições dos orixás". In: *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo, Edicon/Edusp.
- BOLA SETE, mestre (1989). *A capoeira angola na Bahia*. Salvador, Fundação das Artes da Bahia/EGBA.
- BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio (1986). *Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa*. (2ª. ed.) Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CHALHOUB, Sidney (1990). *Visões de liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DARNTON, Robert (1990). "História e antropologia". In: *O beijo de Lamourette*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FRIGERIO, Alejandro (1989). "Capoeira: de arte negra a esporte branco". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4(10). Rio de Janeiro, junho.
- KUBIK, Gerhard (1979). *Angolan traits in Black music games and dances of Brazil*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas.
- MORAES FILHO, Mello (1979). *Festas e tradições populares*. São Paulo, Edusp/Itatiaia.
- OLIVEIRA, Albano de (1956). "Berimbau: o arco musical da capoeira na Bahia". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia* (80). Salvador.
- PASTINHA, mestre (1988). *Capoeira angola*. Salvador, Secretaria de Cultura da Bahia.

- PINTO, Tiago de Oliveira (1988). "Capoeira e berimbau" (texto do encarte do disco com o mesmo título). Rio de Janeiro, Funarte.
- REIS, João José e SILVA, Eduardo (1989). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras.
- REIS, Letícia Vidor de Sousa (1993). "Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição". Dissertação de mestrado em antropologia social. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- SALVADORI, Maria Angela Borges (1990). "Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950)". Dissertação de mestrado em história. São Paulo, Unicamp.
- SHAFFER, Kay (1977). *O berimbau-de-barriga e seus toques*. (Monografias Folclóricas 2.) Rio de Janeiro, Funarte.
- TAVARES, Júlio César de Souza. (1984). "Dança da guerra: arquivo-arma". Dissertação de mestrado em sociologia. Brasília, UnB.

SUMMARY

The "capoeira" circle: a world turned up-side-down

The social significance of capoeira, cultural legacy of negro origin, has gone through changes which show the different ways in which Brazilian society has looked on the Negro: as an obstacle to the progress of the nation, as its most "backward" element, and as a well valued symbol which expresses the originality of the nation's cultural heritage. This article uses as its guideline a non-verbal form of cultural expression, the body language of capoeira, and attempts to understand it in light of the developing Black identity. Based on the ethnography of capoeira, the author points out the rules which govern the moves in this martial art/game/dance. The body is seen as a social construct, and the space in which capoeira takes place is interpreted as a metaphor of the social space in

which Blacks, indirectly confronting Whites, negotiate and amplify their political participation in Brazilian society. In this respect, the indirect confrontations of capoeira, the motions of spinning and twirling which permit the players to occupy empty space using primarily the legs and feet, represents a political strategy of protest, of a world literally turned "up-side-down". The bodily expression of this conflict is the up-side-down position. However, this position in capoeira has two meanings, depending on the interpretation given within the two distinct lines of capoeira – the Angolan and the Regional. These in fact reflect two distinct viewpoints on the integration of Blacks into a society dominated by Whites.

RÉSUMÉ

La ronde de "Capoeira" ou "le monde à l'envers"

La signification sociale de la *capoeira*, pratique culturelle dont les racines sont noires, passe actuellement par des transformations à partir desquelles on peut percevoir les différentes lectures que la société brésilienne fait du *locus* devant être attribué aux noirs. D'obstacle au progrès de la na-

tion (en raison de l'atavisme dont leur race est porteuse), ils se trouvent actuellement promus au rang de symbole valorisé de l'originalité de l'héritage culturel national. Dans cet article, le fil conducteur de l'analyse est une forme non verbale d'expression culturelle: le langage corporel de la

capoeira. L'auteur s'efforce de comprendre celle-ci au sein du processus de construction de l'identité noire. Se basant sur une ethnographie du jeu de la *capoeira*, elle s'efforce d'inférer les règles de la grammaire corporelle des mouvements propres à cette lutte-jeu-danse. Si on tient compte du fait que le corps est une construction sociale, l'espace de la ronde de *capoeira* peut être interprété comme une métaphore de l'espace social où les noirs se confrontent indirectement avec les blancs et négocient ainsi une augmentation de leur participation politique au sein de la société brésilienne. Dans ce sens, la confrontation indirecte qui a lieu dans la *capoeira* et qui se manifeste par la *ginga*^{*}, lors-

qu'elle permet aux joueurs d'occuper des espaces vides grâce à des mouvements corporels où les pieds occupent une place privilégiée, représenterait une stratégie politique visant à la contestation de l'ordre établi dans un monde qui se présente littéralement comme un monde "à l'envers". L'expression corporelle de cette contestation est celle du corps la tête en bas. Mais le va-et-vient du jeu de la *capoeira* peut s'effectuer de deux manières différentes selon le style de *capoeira* adopté (angola ou régional). En réalité, ces deux styles corporels constituent deux formes différentes par lesquelles les noirs proposent leur intégration à la société blanche.

(*) *Balancement harmonieux des corps qui s'affrontent et s'esquivent.*

Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil*

Carlos Hasenbalg**
Nelson do Valle Silva***

* Trabalho apresentado na Conferência sobre Política Racial no Brasil Contemporâneo, Universidade do Texas, Austin, de 8 a 10 de abril de 1993. Recebido para publicação em setembro de 1993.

** Vice-Diretor do CEAA e professor do IUPERJ.

*** Pesquisador titular do LNCC-CNPq e professor do IUPERJ.

Uma inspeção da produção acadêmica sobre relações raciais no Brasil das últimas duas décadas permite identificar dois temas que perpassam essa produção. O primeiro é o das desigualdades raciais no Brasil contemporâneo. A pesquisa orientada por essa problemática tem servido para apontar a forte discrepância entre a esfera das idealizações – isto é, a suposta ausência de preconceito e discriminação raciais – e a realidade da situação social da população negra na sociedade brasileira. O segundo tema identificável se refere às formas pelas quais a experiência das desigualdades e da discriminação racial se manifesta no plano político.

Os estudos sobre esses tópicos – o primeiro diretamente filiado à tradição sociológica de análise e o segundo mais vinculado à área da ciência política – estão desigualmente desenvolvidos. A investigação sobre estratificação e desigualdades raciais não só tem documentado de maneira ampla a posição socioeconômica dos grupos de

cor, como também tem esmiuçado os processos sociais que tendem a manter o confinamento da população não-branca na base da pirâmide social. Na explicação das desigualdades, a pesquisa mais recente tende a desenfatizar o “legado da escravidão” para acentuar o papel dos mecanismos contemporâneos de racismo e discriminação.¹

Os estudos sobre as expressões políticas das desigualdades raciais são mais recentes e menos numerosos. De um modo geral, eles procuram explicar por que a raça, como critério socialmente construído, não se tem transformado em fonte importante de constituição de identidades e ações coletivas. Com um olhar comparativo em outras sociedades multirraciais, essa linha de investigação tenta dar conta do papel limitado do conflito racial na sociedade brasileira.

Este trabalho se propõe atender a dois objetivos limitados. O primeiro é oferecer uma visão rápida das desigualdades raciais

no Brasil contemporâneo. O segundo é contribuir com algumas observações sobre a relação entre raça e política no Brasil através da apresentação de um conjunto de dados pertinentes ao tema que até agora não foram analisados.

As anotações que seguem, baseadas nas estimativas da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1987, destinam-se a traçar esse quadro sucinto das desigualdades raciais no Brasil. Para isso serão consideradas as distribuições dos grupos branco, preto e pardo (excluindo amarelo e sem declaração de cor) em um conjunto de dimensões sociais e econômicas. O Quadro 1 condensa as informações principais.

Por motivos históricos vinculados aos ciclos econômicos do sistema escravista e às migrações internacionais das décadas

posteriores à abolição da escravidão, os grupos de cor da população apresentam até hoje uma distribuição geográfica muito desigual. Três quartos da população branca estão concentrados nas regiões Sudeste e Sul, as mais desenvolvidas do país, ao passo que quase 3/5 do grupo não-branco residem nas regiões Nordeste, Norte e Centro-Oeste, menos desenvolvidas. Essa desvantagem locacional dos não-brancos, mais acentuada no grupo pardo, significa menores oportunidades educacionais e econômicas. Diferenças na *distribuição geográfica* e *discriminação racial* constituem os dois fatores explicativos para as desigualdades raciais no Brasil.

Em termos de realizações educacionais, nota-se que em 1987 a taxa de analfabetismo dos não-brancos (36,3%) ainda é duas vezes superior à dos brancos (18%). A pro-

QUADRO 1

Desigualdades raciais no Brasil, 1987 (em %)

	BRANCO	PRETO	PARDO	NÃO-BRANCO
Popul. no Sudeste/Sul	75,3	62,8	37,1	40,5
População urbana	78,1	73,4	62,9	66,6
Analfabetos 10 anos +	18,0	35,0	36,5	36,3
1º grau completo	29,5	11,5	14,0	13,6
Grau superior completo	9,2	1,2	2,3	2,1
Média anos de estudo	4,1	2,2	2,6	2,5
Contribuição previdenciária	57,3	43,1	37,4	38,2
Ocupações não-manuais	26,9	6,7	12,6	11,6
CT assinada na PO urbana	52,0	47,5	42,5	43,3
Rend. médio mensal Cz\$	10.615	4.326	4.984	4.888

FONTE: PNAD-1987, *Cor da População*, vol. 1.

OBS.: Não-brancos inclui pretos e pardos e exclui amarelos.

porção de brancos que completaram os oito anos de estudo do ciclo obrigatório do primeiro grau, 29,5%, é mais de duas vezes maior que os 13,6% de pretos e pardos. Por último, os brancos têm uma probabilidade 4,4 vezes maior que os não-brancos de completar o ensino superior.

Nas décadas posteriores à abolição, negros e mulatos tiveram acesso limitado aos melhores empregos agrícolas na cafeicultura e às ocupações da nascente indústria, particularmente na região Sudeste, para onde se dirigiu o grosso da imigração estrangeira. O ingresso de grande número de não-brancos nos empregos da economia urbana moderna só começa depois de 1930. Hoje pretos e pardos estão sobre-representados nas ocupações manuais urbanas. Mesmo assim, eles participam desproporcionalmente nos piores empregos do setor informal, como é sugerido pela proporção menor de não-brancos entre os empregados com carteira assinada dentro do total de pessoas ocupadas nas atividades não-agrícolas. Por esse critério de aproximação, a proporção de brancos empregados no setor formal seria de 52% e 43,3%, respectivamente. Atualmente, as barreiras discriminatórias de acesso parecem ter se deslocado para um nível mais elevado da estrutura ocupacional.

É o que sugere a desigual participação dos dois grupos nas ocupações não-manuais, *proxy* das posições da nova classe média, que em 1987 era de 29,5% para brancos e somente 11,6% para não-brancos. A própria variação na percentagem de pretos (6,7%) e pardos (12,6%) nesse grupo de ocupações supõe que as diferenças de fenótipo são importantes no acesso a tais posições.

Como era de se esperar, as desigualdades raciais nas oportunidades educacionais e de emprego têm fortes efeitos na distribuição de renda. Em 1987 o rendimento

médio mensal dos não-brancos correspondia a pouco menos da metade (46%) dos brancos.

O suplemento "Participação político-social" da PNAD-1988 procurou traçar o perfil do cidadão brasileiro no que se refere ao uso de seus direitos civis, políticos e sociais. O questionário desse suplemento foi aplicado a uma subamostra de pessoas de 18 anos e mais de idade. Decidimos utilizar aqui dois indicadores dessa pesquisa para ilustrar as desigualdades raciais em áreas diferentes das refletidas nas variáveis socioeconômicas dos censos demográficos e pesquisas domiciliares do IBGE. O primeiro indicador se refere à posse de documentos associados a diversos aspectos do exercício dos direitos de cidadania.

Vale a pena lembrar as características de alguns desses documentos. Ter conta corrente em banco é indicação direta de *status* econômico elevado, decorrência lógica de empregos bem-remunerados no setor formal da economia; é requisito para a assinatura de alguns tipos de contratos e operações de compra a crédito. O CIC, ou Cartão de Identificação do Contribuinte — documento de identidade fiscal possuído por todos os assalariados —, é requerido para abrir conta bancária e celebrar qualquer contrato. Sendo no Brasil o voto obrigatório para todos os cidadãos alfabetizados de 18 a 69 anos, o título de eleitor é exigido de todas as pessoas nessa faixa de idade, exceto dos analfabetos, para quem o voto é facultativo. A carteira de identidade, constante de fotografia, assinatura e impressão digital, é exigida pelo Estado brasileiro e necessária em vários tipos de trâmites legais e contratuais. Por último, a carteira de trabalho, quando assinada, funciona como garantia de proteção pela legislação trabalhista do país e, tradicionalmente, é também o documento exigido pela polícia às pessoas de classe baixa como forma de distinguir

QUADRO 2

Posse de documentos por pessoas de 18 anos de idade e mais, segundo a cor - Brasil, 1988 (em %)

	BRANCA	PRETA	PARDA
Conta em banco	40,6	16,0	18,7
CIC	75,7	64,7	64,4
Título de eleitor	90,4	85,2	88,6
Certidão de nascimento	60,9	66,8	64,3
Certidão de casamento	67,0	49,8	55,0
Carteira de identidade	82,3	71,9	73,4
Carteira de motorista	33,0	10,9	13,3
Carteira de trabalho	74,1	77,0	71,9

entre "trabalhadores" e "vadios" ou "marginais".

A distribuição desses documentos entre os grupos de cor mostra clara desvantagem dos não-brancos. A única exceção a essa tendência é a dos pretos com relação à carteira de trabalho. Na ausência de outra explicação para isso, pode-se supor que as pessoas de cor preta sabem qual é o melhor documento de identificação: a carteira de trabalho é mais importante que a carteira de identidade, pois atesta a condição de trabalhador. Nos outros aspectos, uma proporção maior de não-brancos está excluída dos patamares mínimos de cidadania. Essa exclusão é maior na dimensão econômica (conta bancária e CIC), mas está presente também no exercício do direito político do voto (título de eleitor).

O questionário do suplemento sobre participação político-social também formulou perguntas para determinar o número de pessoas que tinham sido vítimas de agressão física durante o último ano (outubro de 1987 a setembro de 1988) e quem tinha sido o agressor na última ocorrência.

Os dados, discriminados por cor, são apresentados no Quadro 3.

Esses padrões de agressão física indicam, em primeiro lugar, que as pessoas de cor preta estão sujeitas a maiores probabilidades de terem violado seu direito à integridade física. Em segundo lugar, as agressões sofridas por pretos e pardos parecem se originar em maior medida no círculo de parentes e pessoas conhecidas. Em terceiro, confirmando o que é bem sabido, os homens de cor preta estão sujeitos a probabilidades significativamente maiores de sofrer formas de violência policial. Um último aspecto menos conhecido é o fato de as mulheres pardas e pretas estarem mais sujeitas à possibilidade de sofrer agressões físicas dentro do âmbito da família.

A posição socioeconômica inferior de negros e mulatos no Brasil contemporâneo tem sido explicada em termos dos diferentes pontos de partida desses grupos e do grupo branco no momento da abolição da escravidão. A esse argumento pode ser contraposto outro segundo o qual o poder explicativo da escravidão como causa da

QUADRO 3

Pessoas vítimas de agressão física (%)

	BRANCOS	PRETOS	PARDOS
Homens	1,0	1,4	1,0
Mulheres	0,7	0,9	0,6
TOTAL	0,8	1,1	0,8

Agressor de homens (%)

	BRANCOS	PRETOS	PARDOS
Parente	10,1	8,7	12,0
Pessoa conhecida	40,8	52,2	46,5
Policial	5,5	10,8	5,3
Desconhecido	41,7	27,4	34,7
Outros/não sabem	1,9	0,9	1,5
TOTAL	100,0	100,0	100,0

Agressor de mulheres (%)

	BRANCAS	PRETAS	PARDAS
Parente	25,7	39,5	41,1
Pessoa conhecida	34,0	35,8	33,9
Desconhecido	38,5	22,9	21,9
Outros/não sabem	1,8	1,9	3,1
TOTAL	100,0	100,0	100,0

subordinação social de negros e mestiços decresce ao longo do tempo. A afirmativa de que as desigualdades raciais contemporâneas estão só residualmente ligadas ao legado da escravidão se deve à contínua operação de princípios racistas de seleção social. Estudos recentes de mobilidade social de brancos e não-brancos indicam claramente que esses dois grupos enfrentam diferentes estruturas de oportunidades sociais (Silva, 1981; Oliveira *et al.*, 1983; e

Hasenbalg e Silva, 1988). Práticas discriminatórias e a violência simbólica inerente a uma cultura racista têm limitado as oportunidades educacionais disponíveis para os não-brancos muito mais do que para os brancos da mesma origem social (Hasenbalg e Silva, 1990). Por sua vez, as realizações educacionais dos não-brancos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos. A partir disso, pode-se con-

cluir que não será através do processo de mobilidade social individual que o Brasil irá se aproximar de uma situação de maior igualdade entre grupos raciais.

Um trabalho recente de George Reid Andrews é extremamente relevante para situar as desigualdades raciais no Brasil numa perspectiva comparativa e de evolução temporal. Andrews compara um vasto conjunto de indicadores estatísticos de desigualdade racial entre brancos e não-brancos no Brasil e nos Estados Unidos para o período que vai desde o final do século passado até aproximadamente 1988. Os temas examinados incluem a distribuição espacial de brancos e não-brancos; indicadores demográficos; educação, emprego e rendimentos. As diversas mensurações mostram que até 1950 a desigualdade racial tendia a ser maior nos Estados Unidos do que no Brasil. Contudo, a partir dessa data, as medidas de desigualdade passam a declinar nos Estados Unidos ao mesmo tempo que no Brasil permanecem estáveis, quando não pioram em alguns casos. Como resultado disso, em 1980 os Estados Unidos figuravam como uma sociedade racialmente mais igualitária que o Brasil na maioria dos indicadores disponíveis.

Na explicação dessa mudança o autor enfatizou três fatores principais: a migração e a distribuição regional dos grupos raciais, os efeitos da concentração de renda do crescimento econômico e as políticas dos governos federais com relação a raça, concluindo que cada um desses fatores contribuiu para reduzir as desigualdades raciais nos Estados Unidos entre 1950 e 1980, enquanto concomitantemente deixavam intocadas essas desigualdades no Brasil (Andrews, 1992). Essas conclusões apontam para a centralidade do tema racial na vida política dos Estados Unidos durante as últimas décadas e o lugar ainda marginal

desse tema na arena política brasileira. Por outro lado, elas são particularmente interessantes se se leva em conta que a autoimagem do Brasil como uma sociedade caracterizada por relações raciais harmoniosas e igualitárias se formou em boa medida pelo contraste com a realidade racial norte-americana.

Se, como foi visto, o racismo como mecanismo de seleção social coloca os brasileiros não-brancos em desvantagem no processo competitivo de mobilidade social individual e os confina à base da hierarquia social, cabe perguntar sobre qual é o papel da raça na formação de identidades coletivas orientadas para a política.

Em trabalho pioneiro de 1971, Amaury de Souza formulou as perguntas adequadas ao estudo das relações entre raça e política no Brasil.

Em primeiro lugar, caberia indagar em que medida a experiência de desigualdades sociais por parte de um grupo étnico expressa-se em atitudes e comportamentos políticos diferenciais; em segundo lugar, e se a primeira pergunta comportar uma resposta positiva, sob que condições essa experiência se transmuta em uma solidariedade racial capaz de expressar-se como comportamento político coletivo; e, em terceiro lugar, como opera o sistema político de uma sociedade multirracial no sentido de desmobilizar o potencial de comportamento político coletivo. (Souza, 1971, p. 63.)

Lamentavelmente, o desafio lançado há mais de 20 anos não causou maior impacto na agenda de trabalho dos cientistas políticos brasileiros. As prioridades foram outras e não cabe especular a esse respeito neste lugar. De qualquer forma, as questões sus-

citadas por Souza permitem organizar breve revisão da literatura sobre o tema.

No que se refere à primeira questão, cabe lembrar que os últimos trabalhos publicados sobre preconceito e atitudes raciais dos grupos de cor datam das décadas de 1950 e 1960 (Martuscelli, 1950; Cardoso e Ianni, 1960). Mais especificamente relacionado ao comportamento político dos grupos raciais, existe um número extremamente limitado de trabalhos sobre o comportamento eleitoral de brancos e negros.

O próprio artigo de Souza analisou dados de pesquisa eleitoral realizada em 1960 no antigo estado da Guanabara por ocasião das eleições presidenciais desse ano. O trabalho mostrou que os negros (pretos e pardos) tinham preferência pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que ia além do que seria de esperar pela sua posição de classe.

Atribui-se essa preferência à identificação do negro com os "pobres" e, no caso dos negros de classe média, à persistência de lealdade política no seu processo de mobilidade social. (Souza, 1971, p. 70.)

Em outro trabalho, Soares e Silva (1985) fizeram uma análise sociológica dos resultados oficiais das eleições de 1982 no estado do Rio de Janeiro. Os resultados mostraram que a clivagem racial teve papel importante – e independentemente da clivagem de classe – na eleição de Leonel Brizola como governador, particularmente na região metropolitana do Rio de Janeiro. A proporção de pardos no eleitorado surgiu como variável estrutural significativa na explicação do voto por Brizola.

Por último, em trabalho baseado nos dados de *survey* eleitoral realizado em quatro cidades brasileiras no período que antecedeu

deu as eleições presidenciais de 1989, Mônica Mata Machado de Castro (1992) partiu da hipótese segundo a qual

(...) as desvantagens sociais dos grupos não-brancos levariam a manifestações de inconformismo político expresso no voto para candidatos e partidos de esquerda, ou percebidos como representantes privilegiados dos interesses populares; no entanto, é também provável que estas mesmas carências estejam relacionadas ao isolamento, à falta de interesse político e à alienação em relação ao processo eleitoral. (Castro, 1992, p. 17.)

A análise de regressão logística dos dados permitiu vincular os eleitores não-brancos às duas tendências previstas: maior indiferença eleitoral e maior intenção de voto para a esquerda.²

É difícil tentar formular generalizações a partir de uma base de informação empírica tão limitada. Contudo, parece possível afirmar que a variável raça pode ter alguma influência nas escolhas eleitorais, mesmo quando se controla ou leva em conta a posição de classe dos indivíduos. Certamente, essa é uma área de pesquisa que continua quase totalmente inexplorada, apesar da disponibilidade dos dados gerados pela pequena indústria de *surveys* eleitorais que se formou no país na esteira dos processos de abertura política e redemocratização.

Respostas à segunda questão formulada por Souza, sobre comportamento político coletivo, podem ser encontradas em uma incipiente literatura sobre o movimento social dos negros, particularmente a que estuda o ressurgimento desse movimento desde meados dos anos de 1970, após algumas décadas de relativa inatividade (Fontaine, 1980 e 1985; Nascimento, 1989; Andrews, 1991 e 1991a; Monteiro, 1991; Santos,

1992; e Hanchard, 1993). Um traço marcante dessa produção acadêmica sobre o movimento negro dentro das ciências sociais no Brasil é que ela tem se desenvolvido fora da área institucionalizada de pesquisa sobre movimentos sociais. O movimento negro ficou excluído na delimitação temática feita pelos pesquisadores especializados em movimentos sociais.

Ao mesmo tempo que os estudos recentes sobre o movimento social dos negros enfatizam os questionamentos e desafios postos pelo movimento às concepções dominantes sobre raça na sociedade brasileira, associadas à idéia de democracia racial, existe um consenso entre os estudiosos quanto às sérias dificuldades que esse movimento encontra para ampliar as bases sociais da mobilização dirigida a eliminar a discriminação e as desigualdades raciais. Esses estudos constituem ponto privilegiado de observação do embate entre uma denúncia articulada do racismo, feita pelo movimento, e um senso comum racial que ainda parece estar moldado pelas idealizações da democracia racial.

Este não é o lugar apropriado para traçar o histórico da mobilização política dos negros durante o presente século. Mesmo assim, vale a pena apontar para alguns contrastes entre o protesto negro na década de 1930, que teve a sua maior expressão na Frente Negra Brasileira (FNB, 1931-1937), e o movimento negro contemporâneo, que renasce nos anos de 1970.

A FNB foi criada num contexto político favorável, propiciado pela derrubada da Primeira República. O projeto e o discurso das lideranças da época eram essencialmente assimilacionistas. No diagnóstico da situação social do negro na época, o branco era responsável pelos séculos de escravidão, o abandono dos ex-escravos a sua própria sorte e o preconceito racial. Contudo, nesse diagnóstico, parte da responsabi-

lidade cabia à própria população negra, mergulhada em um estado de marasmo moral, na percepção das lideranças. O projeto de criar o "novo negro" e fazer uma segunda abolição passava pela redenção e elevação moral da raça através da educação e do trabalho. O conteúdo integracionista estava dado não tanto pelo desejo de ascensão social, e sim mais pela incorporação do negro à classe trabalhadora. No que tem sido visto como um elemento da ideologia do branqueamento, o modelo do "novo negro" era o branco já incorporado ao mercado de trabalho e à estrutura de classes (Maués, 1991).

Como aponta Andrews, mesmo não tendo conseguido gerar impacto significativo na política de São Paulo – principal reduto da FNB – e tendo fracassado do ponto de vista eleitoral, o movimento conseguiu receptividade relativamente ampla na população negra urbana, em particular nos momentos iniciais. Entre os principais motivos de seu posterior declínio, que culminou com o fechamento da FNB em 1937, Andrews destaca as divisões internas, especialmente aquela entre uma fração caracterizada pelo chauvinismo de extrema-direita e sua proximidade às idéias integralistas e outra, minoritária, de inspiração socialista. Com isso, o movimento dos anos trinta teria replicado internamente as divisões existentes no sistema político do Brasil desse período (Andrews, 1991, 1991a).³

O movimento negro contemporâneo ressurgiu a partir de meados da década de 1970, nos anos finais de um período acentuadamente autoritário da vida política brasileira. Como o dos outros movimentos sociais que afloram na mesma época, seu discurso é radical e contestador.

O renascimento do movimento tem sido associado à formação de um segmento ascendente e educado da população negra, que, por motivos raciais, sentiu bloqueado

seu projeto de mobilidade social. A isso deve ser acrescentado o impacto nesse grupo de novas configurações no cenário internacional, que funcionaram como fonte de inspiração ideológica: a campanha pelos direitos civis e o movimento do poder negro nos Estados Unidos e as lutas de libertação nacional das colônias portuguesas na África (Andrews, 1991; Hanchard, 1993).

Nessa fase ocorre uma ruptura com os valores assimilacionistas que nortearam o movimento dos anos trinta. O branco integrado à sociedade (e seus valores) deixa de ser o modelo. Elementos de nacionalismo cultural são manipulados no intento de construir uma identidade positiva para o negro brasileiro. Nesse terreno se processa a crítica às visões de mundo eurocêntricas, a recusa do ideal do embranquecimento, um "retorno às raízes", uma adesão à negritude e uma revalorização da África de origem.

Paralelamente a esse trabalho na *front* da cultura e da identidade, é feita uma crítica veemente ao mito da democracia racial e ao racismo da sociedade brasileira, este último responsável pela subordinação social e desigualdade experimentadas pela população negra do país.

Descontada a diferença de épocas históricas, há poucas dúvidas de que a FNB e o movimento dos anos trinta foram mais bem-sucedidos que o movimento negro contemporâneo na sensibilização e mobilização de setores da população negra. Vários fatores podem ser alegados na explicação do menor sucesso desse movimento contemporâneo para arregimentar apoio de massa. Dentre eles, queremos destacar dois que nos parecem particularmente relevantes.

O primeiro tem a ver com a crescente diferenciação social da população negra, resultante das transformações estruturais ocorridas na sociedade brasileira nas últimas décadas. Essa diferenciação social re-

dundou em um aumento da distância social e educacional entre a minoria de militantes e a parcela majoritária da população negra, caracterizada pela situação de pobreza e baixa escolaridade.

O segundo fator é de caráter ideológico. Enquanto o movimento da década de 1930 propugnava uma "revolução dentro da ordem" e seu projeto não era incompatível com a ideologia e os valores raciais vigentes no país, a retórica do movimento contemporâneo se caracteriza pela oposição radical a esses valores dominantes no terreno racial, particularmente o que prega a harmonia e a evitação do confronto entre grupos raciais.

A terceira questão – relativa a como o sistema político opera para conter o potencial de comportamentos políticos coletivos – nos remete à problemática do poder e da dominação racial. Alguns trabalhos de historiadores e sociólogos que examinaram as relações raciais no Brasil pós-escravista e republicano têm contribuído com interpretações sobre esse tema, mesmo quando tais interpretações não constituem o foco central dos trabalhos (Fernandes, 1965 e 1972; Degler, 1971; Skidmore, 1974; Hasenbalg, 1979; e Andrews, 1991). Entre os fatores apontados com maior frequência nessa literatura como formas de contenção do protesto negro podem ser citados:

a) as intervenções racialmente enviesadas do Estado brasileiro até 1930, particularmente em matéria de política imigratória e formação de um mercado de trabalho livre;

b) a doutrina ou ideal do branqueamento, que, junto com a percepção social da raça como um contínuo de cores, fragmenta a identidade racial e estimula projetos individuais de mobilidade social;

c) a própria noção de democracia racial como recurso ideológico que tende a ocul-

tar divisões e desigualdades raciais através de formas simbólicas de integração; e

d) a condição de pobreza, analfabetismo e baixa educação que afeta grande parcela da população não-branca, limitando os recursos disponíveis para uma mobilização política.

As contribuições da ciência política a esse tema são pouco numerosas. O trabalho recente de Hanchard (1993), oriundo dessa disciplina, é um dos mais instigantes do ponto de vista interpretativo. O autor combina uma análise crítica da trajetória do movimento negro de 1945 a 1988 com o desvendamento dos mecanismos da hegemonia racial no Brasil. Procura os antecedentes históricos dessa hegemonia nas ideologias do excepcionalismo racial e da democracia racial, ao mesmo tempo que mostra a atuação na vida cotidiana dos mecanismos dessa hegemonia nos planos da cultura popular e das instituições da sociedade civil.

Com exceção das pesquisas eleitorais, a literatura acadêmica sobre raça e política no Brasil tem sido elaborada sem contar com um substrato de conhecimentos a respeito das atitudes da população em matéria de relações raciais. Sabe-se muito mais sobre o que pensam a esse respeito as elites, sejam elas brancas ou negras, do que se conhece sobre a população em geral.

A melhor ilustração disso é a surrada ideologia da democracia racial. Essa noção foi formulada por intelectuais e encampada pelo Estado – oferecendo a definição oficial da situação racial – e supõe-se que tende a configurar o senso comum racial da população. Contudo, as formas em que essa ideologia se traduz em concepções e atitudes raciais de brancos e negros continuam sendo tema vastamente desconhecido.

Nesse ponto, vale a pena recordar alguns resultados de pesquisas sobre preconceito e discriminação na sociedade brasi-

leira, em sua maioria oriunda dos estudos patrocinados pela Unesco nos anos cinquenta. Nessa série, os resultados mais marcantes foram obtidos para São Paulo.

No estudo realizado por Lucila Hermann, por exemplo, para determinar os padrões de relações raciais na classe média paulistana, posteriormente analisados por Bastide e Van den Berghe (1957), foram entrevistados 580 estudantes brancos de cinco diferentes escolas. Os dados apontam para algumas características relevantes: em primeiro lugar, os estereótipos contra pretos e mulatos são amplamente difundidos, com o quadro referente a mulatos sendo ligeiramente mais favorável que o quadro para pretos, embora sejam muito semelhantes. Ou seja, consideradas as mesmas características, os mulatos são julgados inferiores ou superiores a brancos, apesar de em percentagem ligeiramente menor que os pretos. Os estereótipos contra pretos mais aceitos são falta de higiene (aceito por 91% dos respondentes), repulsa física (87%), superstição (80%), falta de previdência financeira (77%), falta de moralidade (76%), agressividade (73%), preguiça (72%), falta de persistência no trabalho (62%), perversidade sexual (51%) e exibicionismo (50%). Os autores notam que “as similaridades com os estereótipos Norte-Americanos são mais numerosas do que as diferenças, particularmente no que diz respeito à associação de preconceito racial com a sexualidade” (Bastide e Van den Berghe, 1957, p. 691).

Ainda relativamente aos estereótipos, vale ressaltar que, do total de entrevistados, 268 julgavam pretos e mulatos de forma igual; exatamente o mesmo número era mais favorável a mulatos que a pretos, enquanto apenas 43 entrevistados eram mais favoráveis a pretos do que a mulatos. Uma análise mais aprofundada desse último grupo revelou que eles apresentavam um nível geral de preconceitos maior em relação a

pretos e mulatos do que o grupo que era mais favorável a mulatos, apontando para um nível mais virulento de racismo. Observa-se ainda que resultados semelhantes no que diz respeito a essa preferência por pretos em relação a mulatos também foram observados no estudo de Costa Pinto (1953) sobre o Rio de Janeiro.

O fato, num certo sentido anômalo, e que vai nos interessar mais, é que as respostas dadas por esses mesmos respondentes para questões relativas a normas ideais de comportamento se chocam frontalmente com essa aceitação generalizada dos estereótipos contra não-brancos. Assim, a igualdade de oportunidade para brancos e não-brancos é aceita por 92% dos entrevistados e mais de 60% aceitam relações casuais entre indivíduos de cor diferente. Ao todo, o padrão normativo parece seguir em larga medida o credo da democracia racial.

Uma terceira dimensão ainda é a do comportamento real, sendo aqui notável a dimensão de segregação. Boa parcela dos entrevistados relatou total inexistência de contatos tanto com pretos quanto com mulatos e a rejeição de um casamento interracial para si é muito elevada: 95% não casariam com um preto e 87% não casariam com um mulato de pele clara.

Assim, os resultados dessa pesquisa parecem apontar para um paradoxo: por um lado, ampla aderência aos cânones normativos da democracia racial brasileira; por outro lado, nível elevado de estereotipia e muita segregação ao nível íntimo dos relacionamentos pessoais. Essa ambivalência constitui, na frase perceptiva dos autores, o âmago de um real "Dilema Brasileiro", diferente do "Dilema Americano".

A parte final deste trabalho se destina a examinar algumas atitudes da população com relação ao problema racial. Quer se avaliar, a partir disso, as possibilidades e

dificuldades para a concretização de uma mobilização de base racial na sociedade brasileira. Usaremos com essa finalidade o único conjunto de dados de nosso conhecimento que contém algumas informações relevantes sobre o tema. Trata-se das informações coletadas na pesquisa "Identidades coletivas e democratização: as eleições de 1986 em São Paulo".

Essa pesquisa foi baseada em entrevistas com uma amostra probabilística de 573 pessoas de 18 anos e mais, residentes no município de São Paulo. As entrevistas foram realizadas nos 30 dias que antecederam as eleições de 15 de novembro de 1986. A identificação da cor dos entrevistados foi feita de duas maneiras. Na primeira, a cor foi atribuída pelo entrevistador, usando as categorias convencionais do IBGE: branco, preto, amarelo e pardo. No segundo caso, os próprios entrevistados indicavam a sua cor, escolhendo entre as categorias branco, preto, oriental, mulato e outra. Optamos por trabalhar os dados usando a atribuição de cor feita pelos entrevistadores, devido ao grande número de respostas ambíguas na atribuição de cor feita pelos entrevistados, particularmente no caso dos que se auto-identificavam como de cor morena. Segundo o primeiro critério de agrupação dos dados, 408 (71,2%) dos entrevistados eram brancos, 27 (4,7%) eram pretos, 14 (2,4%) amarelos e 124 (21,6%) de cor parda. Devido ao pequeno número de entrevistados de cor preta e parda, para fins de análise dos dados esses dois grupos foram juntados em um só, de não-brancos. Os amarelos foram excluídos da análise.

Levando em conta a desigual distribuição de brancos e não-brancos no sistema de estratificação social, a educação dos entrevistados foi usada como variável de controle da posição social. Os entrevistados foram divididos em um grupo de baixa educação, incluindo todos os indivíduos

com educação primária (até a quinta série do primeiro grau), e um outro grupo de alta educação, que agrupa os indivíduos com níveis de instrução que vão do ginásial até o universitário.

O primeiro problema que pode ser apontado em relação aos processos de mobilização de base racial é dado pela fluidez e ambigüidade da identificação racial das pessoas no Brasil. Uma ilustração disso surge nos dados da pesquisa ao cruzar a identificação da cor das pessoas feita pelos entrevistadores com a auto-identificação de cor dos próprios entrevistados, como mostra o Quadro 4.

Apesar de a pergunta sobre cor feita aos entrevistados ter sido formulada com categorias semelhantes às usadas pelo IBGE – branco, preto e mulato –, proporção significativa de pessoas foge dessas alternativas para se declarar de cor morena. Ser moreno é perfeitamente ambíguo, podendo significar cabelo moreno – e há brancos morenos nesse sentido – como pele morena. Note-se que, entre as pessoas que os entrevistadores identificaram como pretas, menos da metade se auto-identificou com essa cor; 18,3% se declararam brancos e outros 28,9% se disseram mulatos. O máximo de dispersão possível é encontrado entre aqueles identificados como pardos pelos entrevistadores:

9,4% se auto-identificam como brancos, 14,1% como pretos e 32,9% como morenos.

O problema da identidade racial no Brasil consiste na ambigüidade referencial das categorias usadas para expressar as diferenças de cor, sendo paradigmático dessa ambigüidade o caso dos morenos. Inúmeras vezes tem sido observado que não existe no Brasil uma regra clara de identificação, tal como a da hipodescendência nos Estados Unidos.

O código lingüístico racial brasileiro é diferente do usado pelo movimento negro, que tende a operar na base da dicotomia branco *versus* negro no intuito de reconstruir uma identidade que se possa manifestar na ação política coletiva. É irrisório o número de pessoas que se consideram negras quando a população total do país é tomada como ponto de referência. O que não quer dizer, contudo, que as categorias usadas pelo IBGE, bem como as usadas nesta pesquisa, não capturem diferenciais reais na localização desses grupos na estrutura social do Brasil.

Dando lugar à análise das atitudes dos entrevistados, serão vistas em primeiro lugar as respostas a um conjunto de três perguntas que dizem respeito à percepção do racismo e da discriminação racial. O texto

QUADRO 4

Identificação da cor (em %)

ENTREVISTADOR	ENTREVISTADOS						TOTAL
	BRANCA	PRETA	MULATA	MORENA	OUTRA	NS/SI	
Branca	82,1	1,4	4,1	10,9	0,6	0,8	100,0 (407)
Preta	18,3	48,4	28,9	2,7	1,7	–	100,0 (34)
Parda	9,4	14,1	39,4	32,9	–	4,1	100,0 (118)

de cada pergunta será reproduzido tal como aparece no questionário, para reter semanticamente o conteúdo da indagação feita aos entrevistados.

1 – Direitos

“Atualmente se fala muito sobre o problema do racismo no Brasil. Em geral, o(a) Sr.(a.) acha que os pretos e mulatos têm os mesmos direitos que os brancos ou não?”

O nível de abstração com que a pergunta foi formulada admite a possibilidade

de que as pessoas possam responder a ela levando em conta diferentes planos de interpretação: 1º) o jurídico-formal, em que a igualdade é garantida pela lei; 2º) o da vida social concreta, do usufruto real dos direitos de cidadania; e 3º) o plano normativo do dever ser.

A pergunta, ao se referir a direitos, provavelmente tende a remeter ao plano jurídico-formal. Assim, existe quase um consenso (75% a 80%) no sentido de que os direitos são iguais, havendo poucas diferenças entre o padrão de respostas de brancos e não-brancos e entrevistados de baixa e alta educação.

	EDUCAÇÃO BAIXA		EDUCAÇÃO ALTA		TOTAL	
	BRANCOS	Ñ-BRANCOS	BRANCOS	Ñ-BRANCOS	BRANCOS	Ñ-BRANCOS
Sim	88,8	77,7	73,2	75,1	79,9	76,4
Não	11,2	22,3	26,9	24,9	20,1	23,6
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	(170)	(74)	(233)	(73)	(403)	(147)



A segunda pergunta se situa no contexto mais concreto do convívio social, referindo-se especificamente às regras de funcionamento do mercado de trabalho. Vale a pena lembrar que as diferenças socioeconômicas entre grupos raciais – para as quais aponta de maneira sistemática a literatura recente – são precisamente a resultante do funcionamento desse mercado de trabalho.

2 – Discriminação

“Algumas pessoas dizem que existe discriminação contra pretos e mulatos no trabalho – que é muito mais difícil para eles

arrumarem um bom emprego do que para um branco. Outras acham que para progredir na vida tudo depende só da pessoa e não tem nada a ver com a cor da pele. Na sua opinião, existe discriminação contra as pessoas de cor ou a oportunidade de subir na vida é igual para brancos e pretos?”

Em primeiro lugar, nesse plano contextualizado, o que se verifica é que aproximadamente dois terços dos respondentes acreditam existir discriminação racial no mercado de trabalho. Em segundo, a percepção da discriminação aumenta com a educação dos entrevistados, notavelmente

	EDUC. BAIXA		EDUC. ALTA		TOTAL	
	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.
Existe discriminação	50,6	62,7	79,5	70,9	67,3	66,9
As oportunidades são iguais	49,4	37,3	20,5	29,1	67,3	66,9
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	(170)	(74)	(234)	(73)	(404)	(147)

entre os brancos, entre os quais a proporção dos que acreditam haver discriminação aumenta de aproximadamente 50% para 80% ao se passar do grupo menos educado para o mais educado.

No caso dos não-brancos, a percepção da discriminação pode ser vista como uma função da experiência vivida. Já com relação aos efeitos da educação mais alta, pode-se sugerir que ela permite apreender ou captar a experiência alheia, melhorando a percepção dos mecanismos de funcionamento da sociedade.

Nota-se também que a percepção da discriminação aumenta mais entre os brancos do que entre os não-brancos ao se passar do nível educacional mais baixo para o mais elevado. Isso possivelmente se deve à forma rudimentar com que a educação foi usada como variável-controle, distinguindo apenas dois estratos educacionais; de fato, os brancos de educação alta contam com uma média de educação mais elevada que os não-brancos de educação alta. Nesse estrato de educação alta, 40,6% dos brancos e somente 23% dos não-brancos contam com instrução de nível colegial ou universitário.

Descendo ainda mais para a concretude da vida social, a próxima pergunta trata dos componentes mais elementares dos direitos

civis: a questão do tratamento diferenciado de brancos e não-brancos por parte da polícia.



3 - Tratamento policial

"Uns dizem que os pretos e mulatos são muito mais visados pela polícia do que os brancos. Outros dizem que a polícia investiga qualquer pessoa suspeita, seja qual for a sua cor. O(A) Sr.(a.) acha que os pretos e mulatos são mais visados ou que a cor das pessoas não tem nada a ver com a ação da polícia?"

Essa pergunta aponta para algo que é parte da experiência vivida no cotidiano da população. O padrão de respostas é o mesmo observado na pergunta anterior, apenas mais acentuado. Quase três quartos dos respondentes concordam com o fato de que pretos e pardos são mais visados pela polícia. Novamente, a percepção da discriminação aumenta com a educação dos respondentes e esse aumento é particularmente forte entre os brancos, indo de 59% para 84,4% ao passar dos menos para os mais educados.

	EDUC. BAIXA		EDUC. ALTA		TOTAL	
	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.
1 – São mais visados	59,1	71,3	84,4	75,6	73,5	73,1
2 – A cor não é importante	36,7	27,4	14,2	24,4	23,7	26,2
3 – Não sabem responder	4,2	1,4	0,5	–	2,2	0,7
4 – S/I	–	–	0,9	–	0,6	–
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	(171)	(74)	(234)	(73)	(405)	(147)

As respostas às duas últimas perguntas sugerem que a existência de tratamento diferenciado e discriminação de base racial não é algo que escapa à atenção de brancos e não-brancos. Informação como essa permite colocar em dúvida o caráter hegemônico da idéia de democracia racial.

Dado que a noção de democracia racial deve ser relativizada na medida em que existe uma percepção da existência de tratamento diferenciado das pessoas segundo a sua cor, seria de se esperar que a raça pudesse ser base para movimentos reivindicatórios e para a adoção de medidas políticas corretivas.

A próxima pergunta diz respeito às estratégias a serem adotadas pelo grupo discriminado. Essa pergunta foi feita unicamente àqueles que percebiam a existência de discriminação no mercado de trabalho.



4 – O que fazer

“Na sua opinião, o que os pretos e mulatos deveriam fazer para defender os seus direitos?”

As respostas a essa pergunta indicam clara rejeição à possibilidade de que se relegue ao plano individual a solução do problema percebido, o que, em contrapartida, implica que a solução desse problema deve ser encontrada através da mobilização coletiva. A proporção de respondentes que endossam a idéia de que o problema tem saída individual é de aproximadamente 10%.

No entanto, também é clara a rejeição à idéia de que esse movimento coletivo seja restringido ao grupo discriminado. A solução proposta pela grande maioria é a de um movimento amplo, de caráter interétnico ou inter-racial, e portanto baseado na empatia por parte dos brancos em relação ao problema racial. A implicação disso é que está-se rejeitando a possibilidade de um movimento baseado na confrontação entre os dois grupos raciais. No encaminhamento das soluções deve prevalecer a harmonia. Quanto aos grupos raciais ou de cor, existe pequena diferença no sentido de os brancos endossarem essa resposta em maior proporção. No entanto, isso não quer dizer que os não-brancos tendem a apoiar mais a saída individualista ou o movimento racialmente exclusivista.

	EDUC. BAIXA		EDUC. ALTA		TOTAL	
	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.
1 – Cada um exigir sozinho que os seus direitos sejam respeitados	8,2	10,9	8,0	11,8	8,0	11,3
2 – Organizar um movimento no qual só participem pretos e mulatos	3,5	6,5	5,8	7,2	5,2	7,2
3 – Organizar um movimento no qual também participem brancos preocupados com esse problema	80,1	69,5	84,6	80,4	83,1	75,3
4 – Não sabem responder	8,2	10,9	–	–	2,6	5,2
	100,0 (85)	100,0 (46)	100,0 (188)	100,0 (51)	100,0 (273)	100,0 (97)

Concluindo, harmonia e evitação do confronto racial parecem ser a tradução ou a expressão da natureza da ideologia racial no Brasil. Existe um problema racial e ele demanda ação coletiva para ser corrigido, com o que fica relativizada a noção de democracia racial. Por outra parte, existe claramente o valor ou ideal de convivência harmônica entre grupos raciais, ideal esse que é comum a brancos e não-brancos.

Nesse contexto, estratégias que impliquem a possibilidade de confronto racial são rejeitadas. O caminho tem de ser o da sensibilização para o problema e de motivação para a ação de todos os brasileiros, independentemente da cor.

Cabe a pergunta sobre se a harmonia é um valor geral no sistema de representações da sociedade brasileira, no sentido de ser uma norma ou regra aplicável a todas as áreas de convívio social. A esse respeito é interessante considerar as respostas a uma pergunta sobre a greve como instrumento

legítimo para encaminhar o conflito de classe.



5 – Greve de trabalhadores

“O(A) Sr.(a.) é a favor ou contra a greve de trabalhadores como forma de pressão nas negociações salariais?”

A greve conta com elevado grau de legitimidade como mecanismo para dirimir conflitos entre capital e trabalho. Com a exceção dos brancos de baixa educação, mais da metade dos respondentes nos outros três grupos é favorável à greve como instrumento de pressão nas negociações salariais.

Isso nos remete ao questionamento da necessidade de relações harmônicas como norma generalizada para o convívio social.

	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.	BR.	Ñ-BR.
1 – A favor	37,0	65,6	67,2	55,1	54,2	60,4
2 – Nem contra, nem a favor	1,3	2,1	3,0	8,1	2,3	5,4
3 – Contra	56,5	29,1	29,4	36,8	40,7	32,8
4 – Não sabem	5,2	3,2	0,5	–	2,8	1,4
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	(171)	(74)	(234)	(73)	(405)	(147)

A impressão que emerge dos dados disponíveis é que a idéia de harmonia é algo restrito ao plano da ideologia racial brasileira.

Essa ênfase na necessidade de relações raciais harmônicas, desprovidas de caracte-

terísticas confrontacionais, nos faz retornar à questão das dificuldades encontradas pelo movimento social dos negros para encaminhar as suas reivindicações específicas e ampliar a sua base social.

NOTAS

● Os autores agradecem a Ana Caillaux, do IUPERJ, pela assistência no processamento dos dados deste trabalho.

1. Para obras gerais de referência sobre desigualdades raciais, ver Hasenbalg, 1979; Oliveira, 1983; Fontaine, 1985; Hasenbalg e Silva, 1988; Lovell, 1991; e Silva e Hasenbalg, 1992.

2. Cabe lembrar ainda o trabalho de Valente (1986) sobre o negro e as eleições paulistas de 1982. O estudo é ilustrativo dos pontos de contato e, o que é mais freqüente, dos desencontros entre movimento negro, eleitorado negro, partidos políticos e candidatos e políticos negros.

3. O caráter fundamentalmente cultural e educativo das iniciativas negras nas décadas de 1940 e 1950 é assim explicado, de maneira resumida: "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." (Andrews, 1991a, p. 40.)

BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, G. R. (1991). "O protesto político negro em São Paulo – 1888-1988". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21.
- (1991a). *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- (1992). "Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 22.

- BASTIDE, R. and VAN DEN BERGHE, P. (1957) "Stereotypes, norms and interracial behavior in São Paulo, Brazil". *American Sociological Review*, vol. 22, p. 689-94.
- CARDOSO, F. H. e IANNI, O. (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- CASTRO, M. M. M. de (1992) "Raça e comportamento eleitoral". Rio de Janeiro, Iuperj (trabalho não publicado).
- COSTA PINTO, L. da (1953). *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- DEGLER, C. N. (1971). *Neither Black nor White. Slavery and race relations in Brazil and United States*. New York, Mcmillan Press.
- FERNANDES, F. (1965). *A integração do negro na sociedade de classes*, 2 vol. São Paulo, Dominus.
- (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- FONTAINE, P. M. (1980). "Transnational relations and racial mobilization; emerging black movements in Brazil". In: STACK Jr., J. E. (ed.), *Ethnic identities in a transnational world*. Westport, Greenwood Press.
- (1985). "Blacks and the search for power in Brazil". In: FONTAINE, P. M. (ed.), *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles, Center For Afro-American Studies.
- HANCHARD, M. G. (1993). *Orpheus and power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. (No prelo.)
- HASENBALG, C. A. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- HASENBALG, C. A. e SILVA, N. V. (1988). *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo, Vértice; Rio de Janeiro, Iuperj.
- (1990). "Raça e oportunidades educacionais no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 18.
- LOVELL, P. A (ed.) (1991). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte, Cedeplar-UFMG.
- MARTUSCELLI, C. (1950). "Uma pesquisa sobre aceitação de grupos nacionais, raciais e regionais em São Paulo". *Psicologia*, boletim nº 119. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- MAUÉS, M. A. Motta (1991). "Da 'branca senhora' ao 'negro herói': a trajetória de um discurso racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21.
- MONTEIRO, H. (1991). "O ressurgimento do movimento negro no Rio de Janeiro na década de 70". Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ.
- NASCIMENTO, M. E. (1989). "A estratégia da desigualdade; o movimento negro dos anos 70". Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC.
- OLIVEIRA, L. E. G. de et al. (1983). *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro, IBGE.
- SANTOS, G. G dos (1992). "Partidos políticos e etnia negra". Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC.
- SILVA, N. V. (1981). "Cor e o processo de realização sócio-econômica". *Dados*, nº 24.

- SILVA, N. V. e HASENBALG, C. A. (1992). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo.
- SKIDMORE, T. (1974). *Black into White. Race and nationality in Brazilian thought*. New York, Oxford University Press.
- SOARES, G. A. D. e SILVA, N. V. (1985). "O charme discreto do socialismo moreno". *Dados*, nº 28.
- SOUZA, A. de (1971). "Raça e política no Brasil urbano". *Revista de Administração de Empresas*, 11(4).
- VALENTE, A. L. F. (1986). *Política e relações raciais. Os negros e as eleições paulistas de 1982*. São Paulo, FFLCH/USP.

SUMMARY

Notes on racial and political inequality in Brazil

This study addresses two distinct objectives: the first is to offer a quick view of the racial inequalities in contemporary Brazil using data from the recent census; the second is to make certain observations on the relation between race and politics in Brazil using pertinent data which has not been analyzed up to now. Within the conclusions suggested by this new material, one which stands out is that the harmony and avoidance of racial conflict seem to be the translation or expression of the nature of racial ideology in Brazil. The exis-

tence of a racial problem is recognized, as well as the fact that it can only be solved by collective action, thus making relative the notion of racial democracy. Nevertheless, there is also a goal of harmonious relations between racial groups, shared by Whites and non-Whites, which rejects strategies proposing racial confrontation. The majority feel that people should become aware of the problem and that all Brazilians, regardless of color, should be motivated to act for change.

RÉSUMÉ

Notes sur l'inégalité raciale et politique au Brésil

Ce travail a deux objectifs limités. Le premier est de brosser un rapide tableau des inégalités raciales dans le Brésil contemporain à travers, notamment, un ensemble d'indicateurs fournis par les résultats de la Recherche Nationale par Echantillonnage de Domiciles. Le deuxième est de fournir une contribution au débat en la matière par la présentation de quelques observations concernant la relation entre race et politique au Brésil. On a utilisé à cet effet un ensemble de données ayant trait à ce thème et qui, jusqu'à présent, n'avaient pas été analysées. Parmi les conclusions que ces données suggèrent il faut en souligner une: il semble que la recherche de l'harmonie et l'éviction du conflit social soient les expressions de la nature de

l'idéologie raciale au Brésil. Les gens y admettent volontiers l'existence d'un problème racial et reconnaissent que ce dernier demande, pour être corrigé, la mise en place d'une action collective, ce qui relativise la notion de démocratie raciale. Mais comme il existe parallèlement tout un idéal de convivialité harmonique entre les différents groupes raciaux et que cet idéal est partagé aussi bien par les blancs que par les non-blancs, toute stratégie qui impliquerait la possibilité d'une confrontation raciale se trouve de ce fait rejetée. La voie indiquée par la majorité est celle qui prévoit une sensibilisation face à ce problème et la motivation de tous les brésiliens, quelle que soit leur couleur, en faveur d'une action en ce domaine.

Negros e judeus no Rio de Janeiro: um ensaio de movimento pelos direitos civis*

Marcos Chor Maio**

* Recebido para publicação em 1º novembro de 1993.

** Pesquisador da Fiocruz e doutorando em ciência política pelo IUPERJ.

Um negro sozinho, o que é que é? (...) É um negro para eles. É um negro indolente. Um nordestino, para eles, é o quê? É um pau-de-arara, Judeus para eles, o que é que é? É um gringo. Mas, nós três juntos, juntos com outros democratas, podemos mover montanhas. (Alexander Laks, presidente da Associação dos Sobreviventes do Holocausto.)

A década de noventa vem registrando o crescimento, em escala ampliada, da atuação da extrema-direita na Europa. Esse avanço se revela de duas formas: com um aumento da participação dos partidos legais em diversos parlamentos regionais e nacionais e com a ação de grupos paramilitares denominados, em geral, neonazistas. Além das críticas aos postulados e instituições que compõem a tradição liberal-democrática, esses dois tipos de organização política estão munidos de uma retórica eivada de

xenofobismo. Essa retórica, no que tange especificamente aos neonazistas, se materializa não só em atos de violência física contra imigrantes,¹ mas também em algumas manifestações de anti-semitismo, como a profanação de cemitérios judaicos, pichações de sinagogas, destruição de monumentos em memória às vítimas do genocídio nazista e leituras revisionistas da história do Holocausto. Há pouco tempo, ressonâncias dessa militância chegaram ao Brasil.

Por efeito-demonstração das matrizes européias – combinação de dissidências culturais do *rock* ou do *punk* associadas às aceleradas mudanças no Velho Mundo, acrescida da marginalização produzida pela crise brasileira em 1992 e 1993 –, ocorreram atos de intolerância envolvendo grupos urbanos oriundos das camadas populares ou da classe média e denominados “Carecas do Subúrbio”, “White Powers”, “neonazistas” etc. Seus principais alvos foram negros, judeus, homossexuais e nordestinos.

A resposta da sociedade civil à atuação dessas tribos urbanas foi a criação do Movimento das Entidades Democráticas Contra o Ressurgimento do Nazismo e Todas as Formas de Discriminação, em São Paulo, e da Frente Contra o Nazi-Fasci-Racismo, no Rio de Janeiro. A grande novidade desse processo se deveu, em parte, ao surgimento de uma aliança política entre negros e judeus, duas etnias que até então haviam atuado separadamente. Essa soma de esforços veio a contribuir, sem dúvida, para o debate em torno do desafio de se conjugar a construção de um regime democrático-pluralista com a incorporação, no âmbito da política, da diversidade étnica existente no país.

Este artigo tem por objetivo analisar o processo de construção e ação da Frente Contra o Nazi-Fasci-Nazismo, ou Frente Contra a Discriminação Pela Cidadania, ou Frente Afro-Judaica, do Rio de Janeiro, no período de outubro de 1992 a junho de 1993. Para tanto se deterá de início numa pequena cronologia dos atos da extrema-direita e nas reações da sociedade civil. Em seguida, fará um breve histórico das organizações políticas de judeus e negros e, finalmente, reconstituirá a trajetória da aliança entre as duas etnias, os debates entre as lideranças desse movimento, as propostas de organização e suas realizações.

OS ATOS NEONAZISTAS E AS REAÇÕES DA SOCIEDADE CIVIL

Os Carecas do Subúrbio, versão brasileira dos *skinheads*, surgiram no início dos anos oitenta. Esses jovens proletarizados da periferia das grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro, são guiados por um discurso moralista com fortes tinturas nacionalistas. São ambíguos quanto a posturas racistas, sendo que os *white powers*

defende[m] a exclusão de nordestinos e negros e o extermínio de judeus e homossexuais. Eles se diferenciam dos 'carecas' por não terem nascido no subúrbio e serem brancos de classe média e descendentes de europeus. (Costa, 1992, p. 8.)

O crescimento dos *skinheads* na Europa aumentou a visibilidade de seus congêneres no Brasil. Suas ações ajudaram a politizar a questão étnica em terras tropicais. Além de seus próprios *fanzines*, esses grupos mantêm vínculos internacionais, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, através da obtenção de recursos e de publicações (Kahn, 1992, p. 7).

O primeiro ato de grande repercussão desses agrupamentos juvenis ocorreu no dia 5 de setembro de 1992, na cidade de Santo André (SP), onde um grupo de 12 *skinheads* não só agrediu dois integrantes do movimento religioso judaico Chabad, mas também ameaçou incendiar a sinagoga e matar o rabino da cidade. Usando trajes que os identificavam com os judeus ortodoxos, como o uso da *kipá* (solidéu), os jovens foram admoestados nas imediações do templo (Kahn, 1992, p. 2).

No dia 17 de setembro, o programa sensacionalista *Documento Especial*, exibido pela rede SBT, superdimensionou, a meu ver irresponsavelmente, a importância e atuação dos *skinheads*, deixando generosamente que eles vociferassem contra negros, judeus, nordestinos e homossexuais. Esse programa estimulou reações diversas. Por um lado, sem deixar de reconhecer a ameaça neonazista, surgiram críticas à qualidade e à adequação do documentário à realidade dos fatos (Maio, 1992, p. 2); por outro, houve atitudes de denúncia e vigilância em relação à atuação neonazista. Nesse caso se inclui o radialista José Mauro, da Rádio Atual, de São Paulo, voltada

para o público nordestino, que começou a repudiar diariamente as declarações ofensivas dos *skinheads* à população oriunda do Nordeste, além de concitar a mesma a se unir contra a violência dos *carecas*. A resposta não demorou.

Na madrugada do dia 24 de setembro, pelo menos seis neonazistas invadiram o Centro de Tradições Nordestinas, na Zona Sul de São Paulo, onde está localizada a Rádio Atual. Na ocasião, além dos tiros disparados contra as instalações da emissora, fizeram diversas pichações, nas quais misturavam o símbolo da cruz suástica com algumas palavras-de-ordem, entre as quais "Fora, nordestinos", "Morte aos ratos do Nordeste" e "Fora, canalhas" (*Diário Popular*, 25.9.92, p. 18).

No mesmo dia, entidades da comunidade judaica, nordestina e negra, junto com diversas instituições democráticas, lideranças partidárias e a presença da então prefeita Luiza Erundina, reuniram-se na sede da Federação Israelita do Estado de São Paulo. No encontro, foram definidas a redação de um manifesto e a ampliação dos contatos junto à sociedade civil. Ao mesmo tempo, a Secretaria de Segurança Pública do estado, por solicitação da Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania, "abriu inquérito para identificar os neonazistas entrevistados pelo programa do SBT e indiciá-los por crime de discriminação racial, após um pedido da B'nai B'rith brasileira" (Kahn, 1992, p. 3).²

No Rio de Janeiro, um dia antes do atentado em São Paulo, 22 pessoas saíram feridas, duas das quais em estado grave, durante uma briga provocada pelo grupo *Carecas do Brasil* na apresentação do grupo de *rock* inglês *Ramones*, no Canecão. Essa banda, herdeira da tradição *punk*, tornou-se, segundo os *carecas*, puramente comercial. Os *Carecas do Brasil* existiriam

no Rio há sete anos e re[uniriam] cerca de 30 jovens. [Eles] juram que não toleram drogas e nem homossexuais. Afir-mam que são nacionalistas e odeiam ser chamados de neonazistas. (Jornal do Brasil, 25.9.92, p. 17.)

Na mesma semana, "o Centro de Estudos Judaicos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) foi invadido e suas paredes pichadas com a suástica, símbolo do nazismo, e com a inscrição 'morte aos judeus da Uerj'" (*Tribuna da Imprensa*, 29.9.92).

No dia 26 de setembro, dois cemitérios judaicos de Porto Alegre foram pichados com suásticas e as frases "Hitler tinha razão" e "6 milhões foram muito pouco" (*Zeró Hora*, 28.9.92). No dia 30 de setembro, "foi a vez da fachada do prédio da Sociedade Israelita da cidade de Pelotas (RS) ser pichada com suásticas nazistas em tinta vermelha" (*Jornal do Brasil*, 2.10.92).

As reações da sociedade civil foram ampliadas com a realização de diversas manifestações públicas e a criação de frentes políticas para combater o racismo. No dia 8 de outubro, em Porto Alegre,

um ato público contra o racismo reuniu 500 pessoas na Esquina Democrática, no Centro da capital. Convocada pelo Movimento de Direitos Humanos, o Movimento Popular Anti-Racismo, a Federação Israelita, a Organização Sionista e diversas outras entidades, a manifestação teve a presença do prefeito Ovídio Dutra (do Partido dos Trabalhadores), de diversos políticos e de testemunhas vítimas do holocausto judeu na Segunda Guerra Mundial. (O Globo, 9.10.92.)

No dia 19 de outubro, no auditório da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), seção São Paulo, foi criada uma ampla

aliança política denominada Movimento das Entidades Democráticas Contra o Ressurgimento do Nazismo e Todas as Formas de Discriminação. Encabeçado pela Comissão de Direitos Humanos da OAB, o movimento reuniu entidades judaicas, negras, nordestinas, órgãos de classe, do estado e do município (Kahn, 1992, p. 4). Sua primeira atividade de maior repercussão foi um ato público no Vale do Anhangabaú, em novembro, denominado "Brasil sem discriminação", com a presença de 80 mil pessoas, "que teve como finalidade sensibilizar a população paulistana para a luta contra o neonazismo e todas as formas de perseguição racial ou religiosa" (*Shalom/Notícia*, 19.12.92, p. 14).

No Rio de Janeiro, 1.200 pessoas³ realizaram em outubro uma manifestação no Teatro Casa Grande. O ato foi iniciado com a exibição do polêmico *Documento Especial* sobre o neonazismo, acompanhado por um breve debate. Em seguida, intelectuais, líderes das comunidades negra e judaica, políticos e atores se manifestaram sobre o significado desses acontecimentos e as ações que deveriam ser realizadas para coibir tais atos. No final de dezembro, foi criada a Frente Contra o Nazi-Fasci-Racismo, em solenidade realizada na Câmara dos Vereadores, com a presença de expressivas lideranças negras e judaicas.

As respostas políticas da sociedade civil aos ataques dos neonazistas se desenvolveram em três níveis: manifestações públicas de repúdio; solicitações diversas de coibição da atuação desses grupos e aplicação da lei por órgãos dos governos estaduais e federal; e a criação de alianças políticas permanentes no intuito de combater atos de discriminação. Essas atitudes se refletiram de imediato num refluxo significativo da militância da extrema-direita no país. No entanto, é importante ressaltar que, mesmo reduzida, a atuação neonazista se voltou, no

intervalo entre novembro de 1992 e junho de 1993, contra os negros e se localizou, na sua totalidade, em São Paulo.

No dia 22 de novembro de 1992, "oito *skinheads* agrediram Aécio dos Santos, 32 anos, negro e desempregado, de madrugada, no Parque Trianon, na Av. Paulista. Eles acordaram Aécio, que dormia em um banco, a chutes e socos, e diziam: 'Nordestinos e negros devem morrer'" (*Jornal do Brasil*, 23.11.92).

Em 6 de março de 1993, um *skinhead* de 16 anos matou a pontapés o menino de rua Márcio Euzébio da Silva, 14 anos, no Centro de Ribeirão Preto (SP). Após confirmar pertencer aos *skinheads* e pregar o extermínio de drogados, negros, homossexuais e prostitutas, afirmou que: "Isto não é crime, é liberdade de expressão." Seu ato teria servido para "limpar a cidade". Finalmente disse que fazia isso "por ideologia" (*Jornal do Brasil*, 21.4.93).

No dia 21 de março, Dia Internacional Contra a Discriminação Racial, a Frente Anti-Racista do Rio de Janeiro promoveu, no Aterro do Flamengo e na Enseada de Botafogo, o 1º Encontro de Raças e Culturas Contra a Discriminação Racial, com a participação de 30 mil pessoas.⁴

No dia 4 de abril, o estudante negro Fábio Henrique Oliveira dos Santos, de 15 anos, foi assassinado a pancadas na saída do baile do Clube Primeiro de Maio, no Centro de Santo André (SP) (*Jornal do Brasil*, 7.4.93). A suspeita mais forte quanto à autoria da morte de Fábio recaiu sobre os *white-powers*. Esse episódio suscitou intensos debates no interior do movimento negro de São Paulo, com o surgimento de propostas de autodefesa (*Diário Popular*, 8.4.93). Nesse caso, cabe destacar a organização Nação do Islã, identificada com algumas idéias de Malcolm X, que desde o início das incursões neonazistas vem pregando a autodefesa. Um de seus líderes,

Muhammad Akeem, responsável pelo contato entre a Nação do Islã e organizações de muçulmanos negros nos Estados Unidos, afirmou após o assassinato do adolescente negro de Santo André que teria "alguns pontos em comum com os nordestinos, mas não poderia] trabalhar junto aos judeus, porque eles estão em uma situação econômica privilegiada e nos olham de cima para baixo" (Brenner, 1993).

A polêmica em torno do fato se transformou em importante instrumento de pressão política, que foi respondida pelo governo do estado com a criação da Delegacia Especializada de Crimes Raciais, em São Paulo, em 7 de junho de 1993 (*Jornal do Brasil*, 8.6.93). Além dos funcionários da Polícia Civil do estado, foi constituída uma comissão que trabalhará junto à Secretaria de Justiça. Essa comissão, composta de representantes do poder público, de entidades judaicas, negras e nordestinas, "vai acompanhar os inquéritos raciais e elaborar propostas para a delegacia anti-racismo" (*Folha de S.Paulo*, 10.6.93).

A criação dessa delegacia é um fato sem precedentes na história da luta contra a discriminação racial no país. Como afirma Israel Isser Levin, presidente da Federação Israelita do Estado de São Paulo:

Deve-se ressaltar que a criação da Delegacia tem alguns significados evidentes: 1ª) a constatação de que existem crimes raciais (isto não era tão evidente, até há pouco tempo, quando muitas pessoas preferiam desenvolver a política do avestruz, escondendo a cabeça e com ela o problema da discriminação); 2ª) o fato de o poder público assumir sua responsabilidade no sentido de fazer cumprir a Constituição; e 3ª) a conclusão que crimes raciais têm especificidades que nem sempre eram devidamente levadas em conta por delegacias comuns. (Jornal do

Conselho da Comunidade Negra, julho de 1993, p. 2.)

Nesse mesmo período ocorreu um conflito entre os *carecas* e os *white power* na Rua Augusta, Zona Oeste de São Paulo. Um adolescente, membro do White Power foi levado ferido para o Hospital das Clínicas mas se recusou a ser atendido porque o enfermeiro era negro (*Folha de S.Paulo*, 1.6.93).

No final do ano, mais precisamente em 1º de dezembro de 1993, Dia Internacional de Luta Contra a Aids, quatro integrantes do movimento Carecas do Brasil, do Rio de Janeiro,

com paus e pedras começaram a agredir homossexuais que protestavam contra o preconceito sofrido pelos aidéticos. Os "carecas" chegaram a perseguir representantes do grupo gay Atobá até a Estação do Metrô da Cinelândia, onde os agrediram a socos, pauladas e pontapés, acabando detidos por seguranças da companhia. Quatro manifestantes ficaram feridos (...). (O Globo, 2.12.93, p. 22.)

JUDEUS, NEGROS E AÇÃO POLÍTICA

Se no terreno da exclusão, judeus e negros têm, ao longo da história, inúmeras desventuras em suas diásporas, como a escravidão, perseguições, mortes em massa e preconceitos seculares ou milenares, há também, por outro lado, marcas de distinção profundas na desigual inserção econômico-social, nas diferentes estruturas organizacionais (tanto sociais como políticas) das respectivas etnias, que se refletem nas formas de discriminação sofridas por ambas. Esta parte do artigo se limitará à apresentação da origem de alguns atores

políticos étnicos que participaram da criação da Frente Contra o Racismo e Pela Cidadania do Rio de Janeiro.

Gueto ou antiguetto: eis a questão

A presença de judeus e negros no Brasil vem dos primórdios do período colonial. Desde o século XVI, judeus de origem ibérica, pressionados a se converterem em cristãos-novos por força da atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, refugiaram-se em terras tropicais. A perseguição inquisitorial oscilou entre a tolerância e a exclusão. Como indica Novinsky:

Os cristãos-novos tinham, pois, em virtude de sua situação econômica, as condições necessárias para fixar-se na colônia como senhores, adquirir o prestígio e a força do homem de posses, e de certo modo igualar-se ao grupo dirigente. Eram homens que se moviam dentro de uma sociedade da qual sabiam não fazer parte. Se de um lado eram chamados homens bons ou representantes do povo para reforçar as resoluções da Câmara, ao mesmo tempo eram denunciados como homens suspeitos de pouco apego à fé católica. (Novinsky, 1972, p. 61.)

Essa posição ambígua em relação aos cristãos-novos poderia ser encontrada também nos "estatutos de pureza de sangue", que eram aplicados através do exame de Habilitação de Genere, "um dos principais requisitos exigidos àqueles que desejassem ingressar nas Ordens Sacras e Menores e Irmandades ou Confrarias Religiosas" (Carneiro, 1983, p. 211-2).

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição perseguiu e deportou cristãos-novos para serem julgados em Portugal, tendo al-

guns deles sido enforcados por suas here-sias. Talvez o caso mais famoso seja o do escritor Antônio José, o Judeu. A maioria dos cristãos-novos que vieram no período da colonização seria assimilada, não se constituindo em comunidade à parte, com exceção dos judeus sefaraditas, que por ocasião da dominação holandesa em Pernambuco chegaram a construir, na primeira metade do século XVII, a primeira sinagoga no Brasil. Com a expulsão dos holandeses, esses judeus se dirigiram para o norte da América, criando Nova Amsterdã, atual Nova Iorque.

Salvo a exceção da imigração de judeus sefaraditas para a Amazônia no final do século XIX, atraídos pelo ciclo da borracha, onde construíram em Belém do Pará a primeira sinagoga do Brasil republicano, só a partir dos anos vinte e trinta deste século os judeus se estruturaram de forma mais ampla como comunidade étnica no Brasil. Até o final da Primeira Guerra Mundial, a imigração judaica foi insignificante. Estados Unidos, Canadá e Argentina eram os grandes pólos de atração dos judeus que emigravam, principalmente, da Europa Oriental. De modo geral, as notícias do país não atraíam os judeus do Leste Europeu. O Brasil era visto como uma grande selva, atrasado, sem indústrias, o que era considerado um obstáculo ao grande sonho de ascensão social das massas judaicas. O início de uma política imigratória restritiva nos países que mais absorviam judeus na América, acrescido do incipiente processo de modernização capitalista no Brasil, mudou o olhar de judeus russos, lituanos, poloneses, romenos e alemães que fugiam do anti-semitismo e das precárias condições de vida (Lesser, 1989, p. 92).

Na metade dos anos vinte, cerca de 10% da imigração judaica européia vieram para o Brasil. Entre os anos vinte e início dos anos trinta, aproximadamente metade da

emigração da Europa Oriental para o país era constituída de judeus. De 1920 a 1928, a população judaica do Brasil triplicou, passando de dez mil para 30 mil pessoas (Lesser, 1989, p. 149).

Esse crescimento demográfico ampliou a visibilidade judaica, ainda mais se levarmos em conta que os judeus se concentravam nos grandes centros urbanos, como Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre e Recife. Além disso, tinham língua, tradições, costumes diferentes e uma série de instituições de ajuda mútua àqueles que chegavam ao Brasil. Acrescenta-se também algo de suma importância: em geral não estavam vinculados ao mercado formal de mão-de-obra, tendo presença marcante em determinados setores econômicos, como o comércio ambulante e os negócios com tecidos – atividades que provocaram rápida ascensão econômica (Lesser, 1989, p. 130).

A presença judaica foi criando aos poucos certas desconfianças que se refletiram em órgãos da imprensa e em círculos intelectuais e políticos. Em parte, essa imagem negativa adviria da onda nacionalista surgida no final dos anos dez, que concebia os imigrantes como elementos concorrentes aos trabalhadores brasileiros ou como seres improdutivos, exploradores da mão-de-obra ou da riqueza autóctone. Além disso, as elites políticas da época acreditavam que os estrangeiros eram portadores das ideologias anarquista e comunista, estranhas à “índole do povo brasileiro”. Nesse caso, os judeus eram considerados cosmopolitas, capitalistas, comunistas, urbanos, modernos, em síntese, um estrangeiro que, como outros, seria o “mal externo que corr[ói] a nacionalidade” (Gomes, 1988, p. 89). Essa visão se refletiu em segmentos da Ação Integralista Brasileira, especialmente aqueles liderados por Gustavo Barroso, e em atitudes como a proibição, através das circulares secretas do Itamarati, da entrada

de parte da emigração judaica européia que fugia do nazismo, a deportação de judeus (como foi o caso de Olga Benário Prestes, Genny Gleizer e outros), o famigerado Plano Cohen e a atuação da Comissão de Imigração e Colonização, criada após a instauração do Estado Novo. Contudo, cabe lembrar que, apesar dos ingredientes que configurariam um quadro desfavorável aos judeus, o anti-semitismo na vida cotidiana se restringia, em grande parte, a uma batalha de palavras, não se constituindo em movimento de massas (Levine, 1968, p. 52-3).

A vida comunitária judaica durante os anos vinte e trinta era politicamente descentralizada, respeitando a diversidade regional, religiosa, cultural, ideológica e política que procedia da Europa. Eram comuns os estranhamentos entre alemães e poloneses, entre sefaradistas e asquenazitas. Clivagens entre direita e esquerda, religiosos e laicos, sionistas e anti-sionistas compunham o painel ideológico-político, que se refletia, de imediato, na estrutura e na direção das entidades existentes.⁵ Nesse período, que vai até o final da Segunda Guerra Mundial, os judeus se constituíam em comunidade à parte. A sociedade brasileira era apenas uma referência geográfica “que estimulava estratégias adaptativas mais do que interativas” (Grin, 1991, p. 110).

Nos anos trinta, os conteúdos nacionalistas da nova ordem política, que não estavam destituídos de critérios raciais, provocaram uma situação dilemática para os judeus: como compatibilizar a condição judaica com o ser brasileiro? Com o surgimento do Estado Novo – regime autoritário extremamente centralizador e pouco tolerante com grupos de forte crença em sua singularidade –, os judeus foram pressionados a solucionar o problema da preservação de sua particularidade étnica. Acrescenta-se o fato de que durante esse período

foram proibidas manifestações culturais que não se expressassem na língua nacional e reprimidas quaisquer ameaças à formação da "raça brasileira".

Em face dessa situação paradoxal, as lideranças judaicas procuraram estabelecer estratégias de sobrevivência que operassem mediações entre o grupo étnico e a sociedade maior. A criação de entidades centralizadas, como a Federação Israelita do Rio de Janeiro e de São Paulo, no final dos anos quarenta, foi, entre outros aspectos, uma resposta étnico-institucional à herança estado-novista e conseqüência da democratização de 45, do fim da Segunda Guerra Mundial, da ampla divulgação das atrocidades do genocídio nazista e da criação do Estado de Israel (Grin, 1991, p. 115-9).

A atuação política da Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro (Fierj) entre os anos cinquenta e os anos oitenta foi determinada basicamente por dois objetivos: combater qualquer manifestação de anti-semitismo e defender o Estado de Israel. Nota-se o caráter defensivo: uma estratégia de sobrevivência ditada, principalmente, pelo contexto internacional. Esse período correspondeu à entrada de judeus na universidade e no mercado liberal, provocada pela dinâmica industrial e urbana, gerando intensos processos de integração e assimilação. Afluência e ausência de constrangimentos externos, esses eram os traços da nova situação.

É importante lembrar que o período do regime militar, quando os judeus experimentaram as mesmas vicissitudes socioeconômicas das camadas médias urbanas, atingidas também pelo fechamento político que vivia a nação, coincidiu com a radicalização do conflito árabe-israelense, com as guerras de 1967 e 1973, revelando, de modo inequívoco, a importância do Estado de Israel para os judeus. A Federação, que naquele momento já estava sob a égide do

sionismo, procurou mobilizar a comunidade judaica em defesa do Estado de Israel. Os conflitos no Oriente Médio durante os anos setenta e oitenta geraram algumas tensões não só com o governo brasileiro, devido a suas simpatias "pragmáticas" pelos países árabes – em razão da crise do petróleo e dos mercados que se abriam para a economia nacional –, mas também com a sociedade civil. A título de ilustração, o voto brasileiro na ONU condenando o sionismo como uma forma de racismo e o debate em torno da abertura de um escritório da Organização para a Libertação da Palestina (OLP) suscitaram algumas manifestações de insatisfação ao governo brasileiro por parte da Federação Israelita do Rio de Janeiro (Grin, 1991, esp. Cap. 4). Acrescenta-se o fato de que críticas ao Estado de Israel por parte da sociedade civil eram vistas como sinônimo de anti-semitismo.

O processo de abertura política e a democratização, que tomou novo impulso a partir dos anos oitenta, teve reflexos importantes no interior da comunidade. A postura defensiva que norteava a ação política da Federação cedeu, gradativamente, a processos de interação cada vez mais intensos com outros setores da sociedade civil e com o Estado.

Esse novo comportamento alimentou uma série de discussões sobre o papel da Federação em tempos de democracia. Tal debate, grosso modo, poderia ser dividido em duas correntes: a primeira, de natureza liberal clássica, seguiria a famosa expressão "ser um judeu em casa e um cidadão na rua". Tal enfoque concebe a sua condição judaica como

matéria privada de natureza despoliticizada que opera tão-somente no interior do grupo. A separação entre o que é público e o que é privado apresenta-se de forma nítida (...). (Grin, 1991, p. 126.)

Nesse caso, a Fierj deveria ser uma administradora eficiente dos problemas internos à comunidade e às suas federadas e, ao mesmo tempo, um escudo protetor perante ameaças anti-semitas e/ou anti-sionistas. Quanto à realidade nacional, deveria ser de responsabilidade dos "cidadãos brasileiros de origem judaica", não comportando a politização da etnia.

A segunda vertente, de natureza democrático-pluralista, sem estar destituída de ambigüidades, apostaria na incorporação da etnia ao âmbito da política. Essa visão

reconhece o direito de participação legítima de grupos étnicos em arenas políticas mais amplas, onde a combinação de componentes étnicos e políticos orientaria a ação do grupo. Neste caso, os interesses do grupo ganham visibilidade pública, embora não demandem necessariamente representação política específica (por exemplo, partidos políticos). (Grin, 1991, p. 126-7.)

Em síntese, a Fierj seria um ator político inserido na sociedade civil, representando um determinado perfil étnico.

Além do contexto de democratização, que teve repercussões no interior da comunidade judaica – como na mudança das eleições para o executivo da Fierj, que passaram a ser diretas em 1984, num momento em que a sociedade brasileira ansiava pela escolha direta do presidente da República –, deve-se levar em conta a tendência à transformação da participação na Fierj em escola de atuação político-parlamentar. De fato, os dois últimos presidentes da entidade política central dos judeus do Rio de Janeiro foram eleitos para a Câmara Municipal. Para além de toda a polêmica acerca da existência de um "voto judaico" – o que veio a se confirmar, pelo menos circunstancialmente, nas duas últimas eleições para a Câmara dos Vereadores –, a competição

pela presidência da Fierj, no final de 1992, revelou os conflitos entre a visão liberal clássica e a democrático-pluralista. Um dos eixos de discussão era a preocupação com a possibilidade de que a Fierj viesse a se tornar uma máquina política para fins eleitorais ou um "partido judaico".

De qualquer modo, parece que uma política mais interativa com a sociedade maior tende a prevalecer, como foi o caso da aliança entre negros e judeus contra o neonazismo e do confronto da Fierj, aliada a diversos partidos e representantes da sociedade civil, com o prefeito César Maia quando da indicação, no início de 1993, do vereador do PPR Wilson Leite Passos para líder do governo. São notórias as simpatias de Leite Passos pelo integralismo, pela eugenia, bem como seus surtos anti-semitas no passado.

Em busca da identidade afro-brasileira

Da colônia ao final do império, a organização social e econômica do Brasil esteve assentada na escravidão negra. Dos mais de três séculos de escravidão, a literatura mais recente sobre levantes, quilombos e diversos movimentos coletivos de resistência, especialmente no século passado, vem questionando a condição do escravo como vítima passiva da história (Reis, 1993, p. 193-4; Andrews, 1992). O capitalismo pós-abolição – que imobilizou a mão-de-obra negra nas áreas mais atrasadas através do incentivo à imigração estrangeira (especialmente de alemães e italianos), revestido das doutrinas do racismo científico e do darwinismo social, até praticamente os anos vinte do presente século – operou a partir de então reduzida mobilidade social individual, associada a novos mecanismos de discriminação racial (Hasenbalg, 1979, p. 224-5).

A manutenção até hoje de profundas desigualdades raciais entre brancos e não-brancos fugiu às expectativas das teorias da modernização e do marxismo ortodoxo. A situação paradoxal existente no Brasil – onde convivem acentuadas disparidades entre brancos e não-brancos (pardos e negros) e a convicção, arranhada nos últimos anos, de que se vive sob o domínio de uma democracia racial – continua a ser um importante agente desmobilizador da consciência étnica dos negros (Hasenbalg e Silva, 1992, p. 9).

Mesmo que seja ainda embrionária a politização da etnia no Brasil, essa questão não pode mais ser ignorada. Como observa João José Reis, baseando-se no catálogo de obras intitulado *Escravidão e relações raciais no Brasil*, do Centro de Estudos Afro-Asiáticos:

Embora as pesquisas comprovem o fraco desempenho político-partidário – haja vista que, com raras exceções, continua branca a cor do Congresso Nacional, das assembleias estaduais e câmaras municipais, para não falar dos cargos executivos –, o negro já se tornou um fator da vida pública. Pelo menos nas grandes cidades. E pelo menos em época de eleição. Já vemos candidatos com plataformas raciais, ou que acentuam sua origem racial, candidatos brancos buscando o voto étnico. Um pouco disso existiu na década de 30, no âmbito da Frente Negra Brasileira, mas sem a dimensão nacional. (Reis, 1993, p. 191.)

Como se pode observar, a Frente Negra Brasileira (1931-1937) constitui a principal referência histórica dos primórdios da luta política dos afro-brasileiros. Esse movimento, antecedido pela imprensa negra dos anos vinte, surgiu sob o impacto da Revo-

lução de 30, que, ao romper com a República Velha – regime das elites tradicionais fomentadoras da imigração estrangeira e da crença no “branqueamento”, ou seja, na homogeneização da população brasileira –, teria suscitado a identificação dos negros com o novo regime (Andrews, 1992, p. 32-3).

Tendo São Paulo como centro de sua atuação, mas com ramificações em Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Rio Grande Sul e Rio de Janeiro, a Frente Negra Brasileira (FNB) teve uma atuação limitada, não conseguindo se destacar na cena política paulista nem eleger seus representantes em pleitos estaduais. Andrews (1992, p. 33) atribui tal fato à proibição do voto aos analfabetos, à presença da maioria da população negra paulista nas zonas rurais (que estavam sob o controle intenso dos chefes políticos locais) e à competição interna, que refletia a radicalização política que o país vivia.

O período entre 1932 e 1937, tempo de grandes indefinições causadas pelo descrédito interno e externo dos mecanismos tradicionais da democracia liberal, encarnados sobretudo pelo fascismo e pelo nazismo, favoreceu o surgimento de projetos radicais e mobilizantes à esquerda e à direita que tentaram galvanizar as frustrações populares com os destinos da Revolução de 30. Essa polarização se revelou através dos movimentos da Aliança Nacional Libertadora (ANL) e da Ação Integralista Brasileira (AIB).

Uma parte da liderança da Frente Negra Brasileira se aproximou do integralismo, identificando-se com sua visão antiestrangeira e antimigrante. Segundo Andrews (1992, p. 34),

A Frente Negra compartilhava com o integralismo um insolente desdém pela democracia liberal e uma aberta admi-

ração pelo fascismo europeu, embora ambas as organizações freqüentemente 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".

As considerações do principal líder da FNB, com seu antiliberalismo e anti-semitismo, coadunavam-se com a interpretação totalitária integralista da sociedade brasileira presente na versão hegemônica de Plínio Salgado e, secundariamente, de Gustavo Barroso, que privilegiava o "inimigo objetivo" judaico (Maio, 1992). Ambos tinham uma visão totalitária da sociedade na qual a interação de índios, negros e brancos – como constitutiva, no período colonial, do substrato da brasilidade – teria sido momentaneamente corrompida pelas forças materialistas, capitalistas e comunistas, mas que a revolução integral viria resgatar (Araújo, 1988, p. 106). Essa visão só vinha confirmar a crença integracionista que passava as concepções da FNB. Rachas internos à esquerda da liderança, identificada com o integralismo, e, adiante, a implantação do Estado Novo puseram fim à primeira experiência política de maior vulto dos negros.

No caso do Rio de Janeiro, foi só com a democratização do país, após o intervalo autoritário de 1937-1945, que os negros do então Distrito Federal se envolveram na luta. Esta, apesar de sua ênfase cultural, não estava destituída de fortes conteúdos políticos, como mostra a atuação do Teatro Experimental do Negro (1944-1968) e o I Congresso do Negro Brasileiro (1950) (Santos, 1988, p. 6; Hasenbalg e González, 1982). No campo político-partidário, a

grande maioria dos negros se identificou politicamente, na fase democrático-populista, com o PTB (Souza, 1971).

Com a instauração do regime autoritário – por ironia da história, na sua fase mais dura, a do governo Médici –, surgem novos e expressivos movimentos políticos e culturais vinculados aos negros. A expansão do ensino universitário privado na época do "milagre econômico" engrossou a pequena classe média negra influenciada pela militância intelectual e política de *african-american*s como Stockley Camichael, Malcolm X, Martin Luther King, Angela Davis, James Baldwin e dos afro-marxistas Samora Machel, Agostinho Neto e Amílcar Cabral. Ao mesmo tempo, grande parte da juventude proletarizada negra, distante das questões da etnicidade, envolvia-se no *black soul* de Shaft, James Brown e Bob Marley. Como afirma Joel Rufino dos Santos:

No limite da cidade do Rio de Janeiro, o surgimento de um movimento consagrado por autodefinição à luta contra o racismo transitou por um movimento lúdico e um centro de estudos, o que, de imediato, lança alguma luz sobre o seu caráter e desdobramento ulterior. (Santos, 1988, p. 8.)

A criação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos no Conjunto Universitário Candi-do Mendes, em 1972, e do Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN), em 1975, foram algumas manifestações desse novo cenário. No caso do IPCN, que a princípio "não escaparia ao dilema ação cultural versus ação político-ideológica" (Santos, 1988, p. 13), houve diversos desdobramentos tanto numa vertente como noutra. O mais importante deles na "linha político-ideológica" foi, sem dúvida, a criação, em 1978, do Movimento Negro Unificado

Contra a Discriminação Racial, que, apesar de ter sua origem em São Paulo, se propunha ser nacional. O IPCN e outras entidades cariocas, como a Escola de Samba Quilombos, o Núcleo Negro Socialista e o Centro de Estudos Brasil-África, apoiaram a constituição do movimento (Hasenbalg e González, 1982, p. 46). Com os ventos da redemocratização do país, a primeira atividade do Movimento Negro Unificado foi um ato público contra o racismo, em julho de 1978, na cidade de São Paulo. Sua primeira assembléia nacional aconteceu no Rio de Janeiro, em setembro do mesmo ano.

Na virada da década, com a criação de novos partidos, a questão negra começou a ser introduzida na plataforma de diversos partidos de esquerda (Pereira, 1982). Entre eles, o que enfatizou mais claramente o tema, desde a sua fundação, foi o Partido Democrático Trabalhista (PDT), como o quarto ponto de seu programa e que, desde o famoso encontro do partido em Lisboa, em 1979, já vinha sendo discutido através da liderança de Abdias Nascimento e foi realçado na campanha eleitoral da agremiação na eleição de 1982, a partir da versão "socialismo moreno".

A vitória de Brizola, que ampliou a representação negra no Congresso Nacional e na Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro, contemplou também a presença de negros em cargos executivos, com a nomeação de três secretários negros no seu primeiro governo. No segundo governo Brizola, foi criada a Secretaria Extraordinária de Desenvolvimento e Promoção das Populações Negras (Sedepron), que atraiu antigas lideranças do movimento negro. Além desse órgão específico do estado para tratar da questão negra, há outras secretarias, como a do Trabalho e Ação Social, envolvidas com a questão afro-brasileira.

Mas não é só o PDT que exerce influência no movimento negro. O Partido do Mo-

vimento Democrático Brasileiro (PMDB), de São Paulo, a partir do governo de Franco Montoro, em 1982, criou um órgão especial dedicado à questão negra; o ex-Partido Comunista Brasileiro (PCB), atual Partido Popular Socialista (PPS), teve, nos anos oitenta, um setor afro-brasileiro, com raio de ação limitado; mais recentemente, o Partido dos Trabalhadores (PT) vem exercendo influência crescente no movimento negro, envolvendo militantes de base e parlamentares. No caso desse partido, além da existência de um setor negro, um dos pólos de maior visibilidade desse trabalho étnico se encontra no Centro de Articulações de Populações Marginalizadas (Ceap) – organização não-governamental que "atua na luta contra a violação dos direitos da criança e do adolescente, das mulheres e das populações negras marginalizadas socialmente". O Ceap, segundo Ivanir dos Santos, secretário executivo da instituição, é constituído por "95% de negros".⁷

A novidade dos anos oitenta e noventa é a ampliação gradativa do reconhecimento público do racismo no Brasil. O processo de democratização; os eventos do "centenário da abolição"; as reações à candidatura da deputada federal negra Benedita da Silva (PT) à prefeitura do Rio de Janeiro; o noticiário sobre os denominados "arrastões", ou melhor, as ações dos "cara-pintadas da periferia", expressão precisa do sociólogo Werneck Vianna; os assassinatos de crianças e adolescentes,⁸ predominantemente pardos e negros; as incursões neonazistas; a violência policial – são todos fenômenos estreitamente vinculados à questão da discriminação racial no país.

Por sua vez, o movimento negro vem se fortalecendo, procurando superar as barreiras da fragmentação e da mobilização restrita da comunidade negra na luta contra o racismo. Esse avanço, mesmo com a crise econômica e social, que impõe à maioria

esmagadora da população a preocupação fundamental e imediata com a sobrevivência, talvez possa introduzir finalmente na pauta dos grandes impasses do país o tema da etnia.

FRONTEIRAS E CONVERGÊNCIAS: JUDEUS E NEGROS NO RIO DE JANEIRO⁹

Embora sem a mesma dimensão dos fatos ocorridos em São Paulo, segmentos da sociedade civil do Rio de Janeiro resolveram se mobilizar contra o incipiente fenômeno do neonazismo no Brasil. A primeira manifestação ocorreu no dia 26 de outubro de 1992, no Teatro Casa Grande, tradicional espaço de discussão política e cultural durante o regime autoritário. Por iniciativa dos donos do teatro e organizadores do evento, Max Haus e Moisés Ajhaenblat, ambos de origem judaica, e seguindo o critério de representação equivalente entre negros, judeus e nordestinos, alvos do neonazismo paulista, compôs-se a mesa de trabalhos da seguinte forma: o ator José Wilker e o cineasta Zelito Viana, pelos nordestinos; os intelectuais negros Muniz Sodré e Joel Rufino dos Santos; os membros da comunidade judaica Waldemar Zveiter, ministro do Superior Tribunal Federal, e Milton Nahon, então presidente da Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro; e, ainda, representando as mulheres, foi convidada a presidente do Movimento Feminino Pela Anistia, Beatriz Riff. Além das personalidades citadas, estiveram presentes parlamentares e representantes de diversas associações. A platéia era composta em sua maioria de membros da comunidade judaica.

A princípio, a manifestação não previa desdobramentos. Tratava-se de um ato de repúdio à intolerância racial tanto na Europa como no Brasil. Mas uma conjugação de

fatores contribuiu para a continuidade dos contatos entre os organizadores e participantes da manifestação no Casa Grande. Em primeiro lugar, a ampla resposta dada pela sociedade e, em particular, pela comunidade judaica, presença majoritária e dotada de sensibilidade aguçada em matéria de anti-semitismo. Em segundo, o impacto das lições de cidadania do episódio do *impeachment* do presidente Fernando Collor. Por último, o recém-eleito presidente da Fierj, Ronaldo Gomlevsky, desejoso de criar visibilidade no seu novo trabalho comunitário, articulou-se com uma liderança política negra experiente, Carlos Alberto Caó, junção da tradição comunista de trabalho em frentes políticas do antigo PCB com a ênfase do PDT na questão negra, e com múltiplas entradas na sociedade civil e no governo do estado.

No início de novembro foi convocada uma nova reunião no próprio Casa Grande, onde se debateu a possibilidade de dar maior organicidade e amplitude à luta contra o neonazismo. Nesse primeiro encontro estiveram presentes Moises Ajhaenblat, pelo Teatro; o secretário de Trabalho e Ação Social, Carlos Alberto Caó; Amauri Mendes, presidente do IPCN; Oswaldo Mendes, pelo Instituto Palmares de Direitos Humanos (IPDH); Ronaldo Gomlevsky (Fierj); o grupo Tortura Nunca Mais; o Movimento Feminino Pela Anistia; um representante da comunidade cigana; a tricentenária Irmandade Nossa Senhora do Rosário de São Benedito dos Homens Pretos e outras.

Tanto nessa reunião como nas duas seguintes, realizadas no Centro Israelita Brasileiro (CIB) e no IPCN – às quais se incorporaram também o Ceap e o jornal *Majoria Falante* –, constatou-se que a aliança política em processo de constituição tinha como seus principais alicerces lideranças judaicas e negras. Por isso mesmo,

houve a necessidade de esclarecimento de questões relativas a desconfianças históricas, a estíguas que freqüentemente teriam perpassado as relações entre as duas etnias. Esses estranhamentos partiram basicamente do movimento negro. Por que os judeus do Brasil, que historicamente nunca teriam se posicionado contra o racismo cotidiano vivido pelos negros, agora se aproximavam destes? Por que fazer uma aliança com os judeus se eles estariam inseridos nas camadas privilegiadas da sociedade brasileira, enquanto os negros compõem um expressivo contingente de pobres e marginalizados? Como estabelecer vínculos mais estreitos com os judeus se Israel viria a representar interesses imperialistas no Oriente Médio, especialmente em relação aos palestinos?

O consenso de determinados líderes negros em torno dessas interpelações junto aos judeus ocorreu a partir de reuniões de representantes do movimento negro no IPCN, entre os quais estavam presentes Amauri Mendes Pereira (IPCN), Oswaldo Neves (IPDH), Togo Ioruba (*Maioria Falante*), Ivanir dos Santos (Ceap). Logo em seguida houve um encontro com o secretário de estado Caó.

Essas reuniões tinham por objetivo não só avaliar a pertinência do tipo de aliança a ser realizada com os judeus mas também buscar certa unidade de ação, já que o movimento negro se caracterizaria pela pluralidade ideológica, política e cultural. No caso do encontro com o secretário Caó, tratava-se de um diálogo com uma liderança negra com diversos níveis de inserção na luta social e política. O perfil de líder sindical e parlamentar criador de uma lei contra a discriminação racial, com larga experiência em cargos executivos no governo do estado do Rio de Janeiro, exigia, segundo membros do movimento negro, um azeitamento de idéias e propostas. Como afirmou

Amauri Mendes Pereira, presidente do IPCN:

O Caó é diferente do que seria a nossa postura como movimento negro. Ele é secretário de estado. Ele tem articulações de governo com a comunidade judaica, que o procura como parte da comunidade do Rio de Janeiro, com interesses institucionais, comerciais, políticos e econômicos. De fato, é diferente, mas ele se coloca e se colocava como uma parte do movimento negro e, de fato, é, como negro consciente, militante, a Lei Caó, ele tem uma posição definida, assentada, e era necessário costurar bem isso. Houve uma compreensão mútua e maturidade. (Entrevista com Amauri Mendes, em 1.10.93.)

A liderança negra, em geral, concebia os judeus como um grupo coeso, investido de grandes recursos econômicos e políticos, especialmente no campo empresarial e das comunicações, cuja influência não se limitaria à realidade brasileira. Essa imagem geraria uma dupla posição: por um lado, uma aliança com os judeus significaria a possibilidade de usufruir desses "bens judaicos" através da suposta aquisição de uma visibilidade positiva na sociedade. Dentro desse enfoque, diversas propostas foram sugeridas: estudantes universitários negros estagiariam em empresas que pertencessem a judeus, crianças negras estudariam em escolas judaicas, seriam concedidas bolsas de estudo para negros em Israel etc. Nesse sentido, uma aliança política com os judeus permitiria aos negros ampliar seus espaços na sociedade através da ascensão social.

Por outro lado, a marca da desigualdade econômica, social e política existente entre judeus e negros suscitou dúvidas quanto à

eficácia de uma luta comum. Partindo do princípio de que haveria uma barreira de classe entre negros e judeus, e dada as enormes tarefas do movimento negro em busca de sua identidade, da necessidade de estreitar vínculos com expressivas parcelas da população de cor, constituída majoritariamente de negros e pardos, uma posição divergente da primeira colocaria em segundo plano uma possível parceria com a comunidade judaica. Como se pode observar, um encontro com os judeus realçava diferentes posições sobre o que deveria ser a ação política do movimento negro.

Em relação ao Oriente Médio, pela própria tradição da liderança negra – especialmente aquela surgida a partir dos anos setenta, que tinha grande influência de Franz Fanon, dos *african-americans* em suas diversas tendências (Malcom X, Luther King, Carmichael) e do afro-marxismo da descolonização africana (Samora Machel, Agostinho Neto, Amílcar Cabral) –, haveria uma forte identificação com as mazelas vividas pelos países do Terceiro Mundo. Nesse sentido, a partir da Guerra dos Seis Dias, com a ocupação da Cisjordânia e da Faixa de Gaza e a agudização do problema palestino, criou-se uma solidariedade maior com o mundo árabe. Líderes do movimento negro não só tiveram contato com representantes palestinos no Brasil, como Farid Sawan, mas foram em visita ao Oriente Médio e estiveram com Yasser Arafat (no caso do ex-presidente do IPCN Orlando Fernandes). Portanto, aliar-se aos judeus passava necessariamente por uma discussão sobre o Oriente Médio e, mais precisamente, pelo problema palestino.

Mesmo reconhecendo os limites da ação judaica no terreno mais amplo da luta contra a discriminação racial no Brasil, a direção da Fierj procurou ressaltar antigos laços com a comunidade negra. Entre os exemplos citados constavam a presença de

personalidades negras do mundo político e cultural (Abdias Nascimento, Milton Gonçalves, Jacira Silva, Januário Garcia, Glória Maria) em viagens a Israel promovidas pela entidade judaica; a participação do então presidente do IPCN Januário Garcia e do ator Milton Gonçalves nas comemorações do Levante do Gueto de Varsóvia, realizadas nos Arcos da Lapa, em 1988; a visita de um líder da comunidade *falasha* de Israel, constituída de judeus negros etíopes, à sede do IPCN etc.

Para a liderança judaica, atrair os negros para uma aliança, diante das ameaças de intolerância e de preconceitos históricos, seria essencial, como se pode observar nas palavras de Ronaldo Gomlevsky:

Sempre nós, judeus, nos ressentimos da falta de aliados. Agora, não estamos mais sós. Fomos buscá-los. Com os negros, massa conhecida por seu grande volume e enorme carência, estamos bem acompanhados. É um momento histórico por ser inédito e por já ter demonstrado sua eficácia. Nosso sentido de organização somado a esta massa maravilhosa de gente sofrida torna-se uma força irreversível. (Telex-Fierj, nº 164, 10 a 20.1.93.)

Embora realce a importância da união com os negros, o discurso de Gomlevsky está permeado por antigos preconceitos: o branco (organização, razão) e o negro (massa, paixão). Em outras palavras, opera-se a cisão racialista do corpo (negro) e da alma (branca). O etnocentrismo de Gomlevsky se confirma numa suposta superioridade político-organizativa dos judeus em relação aos negros. No caso da Fierj, essa seria uma instituição federativa, centralizada e única representante política da comunidade judaica. Já o movimento negro seria descentralizado, com diversas posições

ideológicas e políticas, com uma representação fragmentada, o que impediria uma ação pública mais eficiente. As concepções do presidente da Fierj foram objeto de críticas por parte do psicanalista Davi L. Bogomoletz, membro do Conselho Deliberativo da Fierj, que, em carta ao presidente da instituição, manifestou seu apoio à aliança entre negros e judeus mas considerava que

(...) toda a menção à "qualidade" judaica (a "capacidade judaica de organização") e à "quantidade" negra (a "massa maravilhosa de gente sofrida") corre o risco de ser interpretada, pelos integrantes do movimento negro, como uma declaração "branca", correndo o risco de prejudicar o diálogo com esse movimento. (Carta de 13.2.93.)

Também no movimento negro as palavras do presidente da Fierj foram objeto de mal-estar e de uma crítica sutil:

Hoje, negros e judeus e demais segmentos solidários contra a onda nazifascista podem aliar-se contra o racismo, a intolerância, a injustiça, a fome e a pena de morte contra os pobres e as crianças. É esta a nossa expectativa com a Fierj: apoio solidário, reciprocidade e paz na guerra que se forma. (Grifos nossos.)¹⁰

Nota-se, claramente, legítimos interesses em jogo, embora permeados por estigmas e desconfianças mútuas. A imagem dos "judeus ricos" foi contestada por Sergio Niskier, vice-presidente da Fierj:

(...) todos os estereótipos estavam presentes, de não saber que a Fierj faz um trabalho social, de que existe judeu pobre, favelado, judeu morando debaixo do viaduto, judeu preso por roubo comum. Eles não tinham este nível de in-

formação de que a Fierj faz trabalho social com cara que não come. É evidente que a nossa comunidade é até privilegiada, porque a parte miserável dela é percentualmente muito menor do que do restante da população e (...) na comunidade negra é exatamente o inverso. (Entrevista com Sergio Niskier em 28.9.93.)

Além da imagem apontada acima, os judeus seriam questionados também pelo seu nível de participação, que deveria transcender o campo genérico da discriminação. Como afirma Ivanir dos Santos:

Numa conversa que eu tive com uma grande liderança judaica [Ronaldo Gomlevsky], quando ela disse para mim que o acordo era somente contra o racismo e não pelas lutas econômicas, eu tive uma grande divergência, porque um dos instrumentos que perpetua o racismo no Brasil é a questão da luta econômica. Eu não posso ser aliado numa luta só para ser contra o racismo. A polícia entra, mata, pode ser que o comerciante judeu possa achar que deve até matar uma criança negra. Eu não posso concordar com este tipo de pensamento. Uma aliança deve ser não só contra o racismo mas contra qualquer atrocidade que venha a sofrer a comunidade judaica como a comunidade negra em relação ao seu cotidiano. (Entrevista com Ivanir dos Santos em 1.10.93.)

Em outras palavras, as expectativas das lideranças negras estariam voltadas para o surgimento de uma militância judaica sensível às lutas pela implementação de políticas substantivas redutoras das desigualdades entre brancos e não-brancos. A liderança da Fierj, de certo modo, confirmaria as restrições apontadas pelos negros, na

medida em que a aliança só perduraria enquanto houvesse um mal comum, ou seja, a intolerância neonazista.

Quanto ao Oriente Médio, a Fierj considerava que o sucesso do encontro de negros e judeus no combate ao racismo pressupunha a delimitação do campo de sua ação ao território brasileiro, já que a entidade judaica não estaria credenciada a representar os interesses do Estado de Israel. Segundo Niskier,

[havia] confusão do judeu com o israelense. Eu não sou embaixador de Israel. Eu posso até, por ser judeu, ter algumas ligações culturais, familiares, conhecer alguma coisa daquela problemática lá e poder até falar sobre isso mas eu não tenho absolutamente procuração do povo do Estado de Israel para responder às questões do soldado israelense ter quebrado com um bastão o braço de um palestino. (Entrevista com Sérgio Niskier, em 28.9.93.)

Como afirma Ronaldo Gomlevsky, "se houvesse alguma discriminação contra um palestino no Brasil, ele deveria ser defendido por todos que participassem da frente contra o racismo" (entrevista concedida em 30.9.93). A liderança da Fierj não só ficou apreensiva com as imagens negativas em relação a Israel, mas teve a preocupação de distribuir entre as lideranças negras o livro do jornalista Marcus Margulies, *Os palestinos*, fartamente documentado e com uma posição sionista e aguçada visão crítica.

O reconhecimento pelos articuladores da frente afro-judaica de que a ausência de solidariedade aos negros na luta contra o racismo não era privilégio dos judeus, abarcando um expressivo contingente da sociedade brasileira, e a aceitação do adiamento da discussão sobre o Oriente Médio foram fundamentais para a continuação das nego-

ciações. Se, nesse último caso, a liderança da Fierj obteve êxito tático, isso não indica a inexistência de ambigüidades. É importante lembrar que, dos exemplos anteriormente mencionados de aproximação entre negros e judeus no Brasil, dois deles se referiam a Israel. O mais importante, o "Seminário Israel", é um programa que visa levar personalidades da vida pública brasileira a Israel com o intuito de sensibilizá-las contra a propaganda árabe – e, especificamente, palestina –, adversa até então ao Estado judaico.

Afinal, acabou por prevalecer na aliança afro-judaica a consciência de que a ação do neonazismo, além de contribuir para a politização étnica, era o principal mal comum a ser debelado.

A CRIAÇÃO DA FRENTE CONTRA O NAZI-FASCI-RACISMO

Após as reuniões do Casa Grande, do CIB e do IPCN foi a vez de uma importante reunião na sede da Fierj, com a presença significativa de entidades do movimento negro e da representação judaica da Federação. Nesse encontro ficou estabelecido o lançamento público da Frente no dia 21 de dezembro de 1992, na Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeiro. Além disso, organizou-se um embrião de organização da Frente Contra o Nazi-Fasci-Racismo, através da atuação de indivíduos ou instituições em subcomitês (parlamentar, jurídico, de comunicação, cultural, de eventos, de ação comunitária e sindical). Foi também definido um calendário de eventos cujas principais atividades seriam uma caminhada da Candelária ao Monumento a Zumbi dos Palmares, no dia 21 de março de 1993, Dia Internacional Contra a Discriminação Racial, e a comemoração do Levante do Gueto de Varsóvia, ato de re-

sistência judaica ao nazismo na Segunda Guerra Mundial, no dia 19 de abril, nos Arcos da Lapa.

A solenidade de lançamento da Frente na Câmara Municipal contou com a presença de cerca de cem pessoas. O ato foi presidido pelo então vereador do PMDB Ronaldo Gomlevsky, junto com o vereador Édson Santos (PC do B), e a mesa foi composta pelo secretário de Trabalho e Ação Social, Carlos Alberto Caó; pela secretária extraordinária de Defesa e Promoção das Populações negras (Sedepron), Vanda Maria de Souza Ferreira; pelo presidente da Confederação Israelita do Brasil, Alberto Nasser; pelo presidente da Organização Sionista Unificada, Haim Nigri; pelo presidente do Instituto de Pesquisas da Cultura Negra, Amauri Mendes; pela representante do movimento negro Abigail Páscoa; pelo presidente da Associação dos Sobreviventes do Holocausto, Alexander Laks; e pelos deputados estaduais Marcelo Dias e Carlos Minc Baumfeld, do Partido dos Trabalhadores. Após os discursos dos membros da mesa, fizeram uso da palavra as vereadoras Neuza Amaral (PMDB) e Ruça Lúcia Caminé (PDT), o secretário executivo do Ceap, Ivanir dos Santos, e a vice-presidente da Fierj, Sarita Fischberg. No plenário encontravam-se representantes de instituições negras e judaicas, como da B'nai B'rith, do Conselho Municipal dos Direitos de Defesa do Negro, dos jornais *Jornegro* e *Maioria Falante*, do Instituto Palmares de Direitos Humanos, entre outras. A Frente, a princípio, denominou-se Frente Contra o Nazi-Fasci-Racismo.

Pela composição da mesa e do plenário, verificou-se que a Frente se constituiu numa aliança entre duas etnias no terreno da política. Os discursos proferidos refletiram as fronteiras e convergências existentes entre as lideranças das duas etnias que já estavam presentes nas reuniões prévias à

formação da Frente. A ênfase na luta democrática, em contraposição aos atos neonazistas, foi uma manifestação recorrente nos discursos. Essa temática pode ser sintetizada nas palavras do secretário Caó:

(...) há entre nós um desaguadouro, que é a causa democrática que reúne a todos. (...) O verdadeiro democrata, ele é negro, ele é judeu, ele é branco, ele é nordestino, ele é cigano, ele é homem de todas as culturas, ele é homem que convive com todos os cultos, é homem que convive com todas as ideologias, porque a causa democrática é o valor universal que fará com que esta nação um dia se transforme não numa nação desta ou daquela elite, mas numa nação de todas as cores, de todos os cultos e todas as raças (...). (Anais do Evento, Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro, 1992, p. 17.)

O tom universalista de Caó foi acompanhado por outras intervenções que exibiam as marcas distintivas das trajetórias das duas etnias e os respectivos enfoques sobre a questão do racismo. Logo no início da cerimônia, Ronaldo Gomlevsky, em tom de autocrítica e esperança, afirmou:

Não é nenhuma vergonha, e acho que é fundamental que num momento como esse nós deixemos essa questão também muito clara, que, muito preocupados com a nossa questão, que é a questão judaica dentro desse contexto, nós deixamos em algumas oportunidades de avaliar corretamente, ou de nos aprofundar em outras questões que são tão importantes quanto a questão judaica. Quando digo nós, eu falo do vereador e falo de alguma forma da nossa comunidade judaica. Nós convivemos durante muitos e muitos anos com a dis-

*criminação contra o negro e muitas vezes nos calamos por inconsciência, nos calamos por falta de esclarecimento, nos calamos porque, talvez equivocadamente, imaginamos que esse problema era um problema longínquo, não tínhamos nos detido corretamente com relação a esse que é talvez um dos mais graves e profundos problemas da sociedade brasileira. (...) E a nossa vontade, e essa também é a manifestação de vontade do movimento negro, aqui farta e maravilhosamente representado, é nos unirmos a todos os grupos que no momento se sentem discriminados e fazemos dessa luta uma profissão de fé. ("Anais do Evento", *idem*, p. 4-5.)*

Distâncias anteriores e busca de convergências conviveram com contradições explícitas. Em primeiro lugar, se houve consenso quanto à delimitação dos temas e das ações da aliança ao território nacional, a presença do presidente da Organização Sionista Unificada como um dos representantes da comunidade judaica, que por sinal não fez uma única menção a Israel em seu pronunciamento, e a referência ao problema palestino em pelo menos quatro discursos revelaram a importância do Oriente Médio no intercuro afro-judaico. Em segundo lugar, enquanto os judeus, em geral, realçaram o plano político na luta contra o racismo, enfatizando o neonazismo como uma ideologia totalitária que atingiria todos, os líderes negros se voltaram em seus pronunciamentos para os vínculos entre neonazismo, séculos de opressão, desigualdades raciais e violência policial. Uma boa síntese dessa visão se encontra nas afirmações do deputado estadual Marcelo Dias (PT-RJ):

(...) Nós, afro-brasileiros, há cinco séculos estamos denunciando o extermí-

*nio cultural e extermínio físico do povo negro. O extermínio do povo negro se dá diariamente. Ontem foram seis jovens negros assassinados. No ano passado foram sete jovens negros assassinados friamente no Sumaré. São centenas de crianças exterminadas. Milhões e milhões de mulheres negras esterilizadas. Mas precisamos nos unir para dar um basta ao avanço do fascismo, do nazismo e do racismo no nosso país. Há cinco séculos que a comunidade negra vem sofrendo um processo de extermínio que sofreram os judeus na 2ª Guerra Mundial. Nós precisamos unir as nossas forças. Diferenças existem entre nós, mas não podemos permitir que essas diferenças criem uma cisão no nosso movimento. (*Idem, ibidem*, p. 19-20.)*

No caso específico dos assassinatos de jovens na Favela Mandala, o secretário executivo do Ceap, além de convocar a liderança judaica para a luta contra a violência policial, citou também o denominado "arrastão" nas praias da Zona Sul, que voltou, recentemente, a ser objeto de controvérsias:

Como entidade que faz parte desse comitê, que esse comitê assuma como uma das suas primeiras tarefas oficiais amanhã ir à frente de uma delegação de parlamentares e entidades negras para visitar as mães dessa comunidade. (...) Sabemos que a luta contra o racismo e o fascismo deve ter uma base jurídica e legal para enfrentá-los. Que esse comitê assumo do ponto de vista jurídico a defesa dos parentes destas vítimas. Nós temos que mostrar que não se pode entrar nas nossas comunidades e dali sair impune. Conclamamos a comunidade judaica a colocar do nosso lado seus brilhantes juristas, como Paulo Goldrach e

outros, para junto aos juristas da nossa comunidade serem os defensores destas comunidades no âmbito do Judiciário. (...) Uma outra tarefa política para este Comitê: enfrentar – e isso tem sido colocado hoje para a maioria dos jovens da nossa população – o cerceamento do direito de ir e vir aos sábados e domingos para frequentar as praias da Zona Sul. Um comitê como esse não pode ficar silencioso contra esse "apartheid". Essa é uma tarefa urgente. (Idem, ibidem, p. 44-5.)

De fato, a Fierj esteve presente na favela Mandala, através de seu vice-presidente, e seu departamento jurídico assessorou o processo. Além disso, esse episódio foi objeto de cobertura pelo programa de televisão semanal da Fierj, *Comunidade na TV*.

Embora tenha sido realizado às vésperas das festas de final de ano e sem uma ampla divulgação na mídia, na avaliação dos organizadores o ato foi um sucesso em termos de representatividade. Ao final do evento foi pedido às pessoas e entidades apoio ao manifesto de criação da Frente e à participação nos seus subcomitês.

A partir da segunda quinzena de janeiro de 1993, a Frente se defrontou com dois desafios: o primeiro, dar maior organicidade à aliança política, criando uma estrutura interna que oferecesse sustentação às suas atividades; e o segundo, elaborar uma atividade que tivesse repercussão ampla na sociedade.

No que tange ao aspecto organizativo, foi elaborado um documento-base que nortearia as discussões futuras. Participaram da feitura do arcabouço institucional Sérgio Niskier, vice-presidente da Fierj; José Ricardo d'Almeida, assessor do secretário de Habitação e Ação Social; e Amauri Mendes, Eustáquio Lawa e Januá-

rio da Silva pelo IPCN. O documento foi dividido, basicamente, em duas partes: o perfil político da Frente e sua estrutura organizativa.

Quanto ao primeiro aspecto, ele foi subdividido em quatro itens:

1) Os temas serão unicamente nacionais; 2) a Frente será apartidária; 3) defender a ação política da Frente, como a garantia da defesa da cidadania; 4) implementar o conceito de Maioria Brasileira e Democrática [grifos nossos], como o grande elo de ligação entre todos os grupos sociais discriminados; 5) combater todas as formas de discriminação movidas pelo ódio, pela intolerância, pelo desconhecimento. Cada uma dessas causas deverá ter um tipo de resposta mais adequado, cujas formas deverão ser estudadas pela Frente. ("Aos companheiros da Frente Anti-Racista, 4.12.93, p. 1.)

Esses pontos eram a materialização, até então, da experiência da aliança entre negros e judeus. Talvez o item mais elucidativo do espírito político da Frente seja o quarto, o conceito de "maioria brasileira e democrática". Sugerido pela liderança da Fierj, esse conceito procurava se contrapor à idéia de uma luta de minorias contra a discriminação racial e, especialmente, contra o neonazismo. Nesse sentido, tratava-se de um amplo segmento da sociedade brasileira, congregando democratas, brasileiros, independentemente de serem judeus, negros, nordestinos, homossexuais, que estaria lutando contra um grupo minoritário. Como afirmou Sérgio Niskier:

Al surgiu a idéia de que não se tratava de uma luta de minorias (judaica, índia, negra), mas só uma maioria de brasileiros democratas independentemente

da cor da minha pele. Naquele momento foi elaborado um conceito de que eu não estou em minoria nenhuma. Se o caso for uma questão religiosa (judaica), talvez faça sentido ser considerada uma minoria, mas eu como indivíduo não sou minoria droga nenhuma, sou maioria de brasileiros e democratas, igualzinho ao negro, e não aceito que o considere como uma minoria, e eu não digo nem pelo número. É possível até que haja mais negros do que brancos no Brasil, mas eu tenho que o considerar igualzinho a mim, da mesma condição de maioria que foi agredida pela minoria. (...) Eliminou esta questão muito étnica. Ampliou... é partido político, é sindicato, qualquer grupamento. (Entrevista de 28.9.93.)

Se a preocupação maior era atrair novas parcelas da sociedade civil, a estratégia da "maioria brasileira e democrática" poderia ser bem-sucedida. Só que ela também revelava as dificuldades de se afirmar politicamente identidades étnicas como um dos componentes do arco da cidadania, que, por sinal, é um importante dilema brasileiro. Prevaleceu a herança estado-novista, que dilui a questão étnica na identidade nacional. Ademais, verifica-se a preocupação da comissão organizadora da Frente, visivelmente formada de negros e judeus, de não transformá-la numa representação política de minorias, de não restringir a luta contra a discriminação. Por isso mesmo todos seriam "democratas e brasileiros". Assim, afirmar a pluralidade étnico-política existente no país correria o perigo da incompreensão e isolamento.

Por outro lado, não deve causar surpresa que a formulação desse conceito viesse de lideranças judaicas. Além do histórico estigma de dupla nacionalidade que se verifica no discurso anti-semita internacional e da cultura política autoritária bra-

sileira, que procura diluir as especificidades étnicas, traduzir a luta contra o neonazismo – que gera uma sensibilidade aguçada entre os judeus – como uma luta de brasileiros e democratas poderia desviar um incômodo olhar público sobre a singularidade dos judeus.

No âmbito organizacional, a comissão propunha uma estrutura ágil, com a criação de grupos de trabalho, um boletim da Frente, a utilização dos órgãos de comunicação das diversas entidades étnicas (como no caso da Fierj – rádio, TV e boletim; o jornal *Maioria Falante*; o programa de rádio do Ceap), além de uma assessoria de imprensa. As reuniões da Frente seriam mensais.

Para o trabalho cotidiano da Frente seriam criados Grupos de Ação Permanente (GAP). Esses grupos estariam voltados especialmente para ações políticas e culturais. No caso de situações de emergência que necessitassem respostas mais imediatas, haveria um grupo menor denominado Grupo de Ação de Emergência (GAE).

Além do trabalho de estruturação da Frente, foi criada uma comissão de eventos para relacionar as datas mais significativas das diversas etnias, em associação com datas nacionais. Desde dezembro já havia sido decidido que a primeira grande atividade pública da Frente seria a comemoração do Dia Internacional Contra a Discriminação Racial, data estabelecida pela ONU em memória do massacre de Shaperville, na África do Sul, em 1960. Se até então a data tinha sido protagonizada pelo movimento negro, desta vez buscava-se a ampliação do ato. A princípio, houve uma proposta do IPCN de se fazer uma passeata que saísse da Candelária em direção ao Monumento a Zumbi dos Palmares, na Praça Onze. Mas a proposta que prevaleceu foi a de evento político-cultural denominado 1º Encontro

de Raças e Culturas Contra a Discriminação Racial.

A dimensão e importância atribuídas ao evento atropelaram o processo de estruturação política da Frente, sendo esta adiada. A manifestação pública começou a ser preparada no início de fevereiro de 1993 e foi norteada por duas linhas de trabalho. Uma de natureza cívica, pedagógico-cultural, que envolvia atividades artísticas com crianças da rede do ensino público do 1º grau, apresentação de diversos grupos folclóricos e musicais representando diversas etnias, e um ato solene com a presença de autoridades governamentais e lideranças políticas da sociedade civil. Essa atividade seria realizada pela manhã e à tarde, na Praia do Flamengo. À noite, seria desenvolvida a segunda parte da manifestação, na Enseada de Botafogo, ou seja, um *showmício* intercalando discursos políticos e apresentações de grupos baianos como o Oludum, o Ilê Ayiê, grupos de *rock*, além de cantores cariocas e baianos. O espetáculo político-cultural atravessaria todo o dia 21 de março. Foram organizados diversos comitês para operacionalizar as atividades.

Antes do 1º Encontro das Raças Contra a Discriminação, a Frente participou do Dia Internacional da Mulher, no dia 8 de março, e seus representantes estiveram na exposição "Um dia no gueto", no Museu Nacional de Belas Artes, em memória do Levante do Gueto de Varsóvia.

Se até o início dos trabalhos do dia 21 de março as reuniões da Frente foram realizadas em instituições da sociedade civil pertencentes à aliança contra o racismo, a partir de então a sede da Secretaria de Trabalho e Ação Social do governo do estado se tornou o centro das articulações. Esse deslocamento se deveu ao fato de que a secretaria não só tinha uma infra-estrutura material mais adequada para o desen-

volvimento dos trabalhos concernentes ao evento, mas também porque o secretário Caó, com os seus recursos políticos, como secretário de estado e liderança negra, transformou-os em recursos econômicos. Um bom exemplo das articulações do secretário foi a vinda dos grupos baianos ao Rio de Janeiro, através de negociações que envolveram o governador da Bahia, Antônio Carlos Magalhães. Através da Bahiatursa, órgão oficial do turismo na Bahia, o Olodum, o Ilê Ayiê, Margareth Menezes e o trio elétrico Tapajós vieram se apresentar.

A transferência para a Secretaria de Trabalho do eixo coordenador da Frente suscitou problemas não só entre duas secretarias de estado que se dedicavam, cada uma a seu modo, à militância afro-brasileira, mas também envolveu disputas partidárias, especialmente entre lideranças negras ligadas ao PDT e o PT.

Os membros da Sedepron, que é o órgão oficial do estado para tratar das questões relativas ao negro, começaram a participar da organização da Frente quando já havia sido realizada uma série de reuniões e se sentiram preteridos na relação com o secretário Caó no desenrolar dos trabalhos. Como afirma Carlos Alberto Medeiros, chefe de gabinete da Sedepron:

Quando se estava organizando o ato do dia 21 houve uma série de queixas por parte daqueles que estavam representando a Sedepron na Frente. Eles diziam que [estava ocorrendo] uma série de pequenas manobras políticas para garantir um peso maior para um lado ou para outro, pequenos truques, politicagem, queixas de que o espaço da secretaria estava reduzido. Nunca houve por parte da Sedepron um estímulo à competição com a Secretaria do Trabalho.

Nós não estávamos competindo com ninguém mas não queríamos ser colocados numa dimensão menor, devido ao peso das pessoas que estão nesta luta e por ser uma secretaria que está voltada para o 4º ponto do PDT. (Entrevista de 30.9.93.)

A temática afro-brasileira, o 4º Ponto, de suma importância dentro do programa do PDT, estaria sendo objeto de disputa interna no governo. A criação da Sedepron no segundo governo Brizola e o convívio, no interior da máquina estatal, com uma secretaria mais antiga e com mais recursos liderada por um antigo líder sindical e político também voltado para a questão racial geraram algumas desavenças.

A disputa entre o PT e o PDT envolveria concepções sobre o movimento negro. O PT veria com desconfiança um possível atrelamento do movimento negro ao governo do estado, instituindo com isso uma prática paternalista, populista. Nesse caso, a existência de uma secretaria de estado voltada para o problema dos negros não seria vista com bons olhos. Em contraposição, a melhor estratégia do movimento negro seria se organizar no interior da sociedade civil com o intuito de pressionar o governo do estado para que viesse a implementar políticas públicas que contemplassem a população negra. O PDT teria uma visão mais próxima das "políticas compensatórias",¹¹ inspirada no modelo americano, mesmo com a presença de conflitos internos no partido sobre o tema. A existência da Sedepron e o apoio dessa secretaria ao projeto do "sistema de cotas" nas universidades públicas existentes no estado – projeto esse apresentado pelo deputado Carlos Minc, que além de judeu é do Partido dos Trabalhadores – revelam bem a complexidade que envolve as relações entre movimento negro e partidos políticos.

No que tange à Frente Contra a Discriminação, as lideranças negras mais próximas do PT questionaram a ênfase dada ao evento em detrimento da estruturação da aliança. Nesse sentido, houve desconfiança quanto ao caráter eleitoral do evento, que seria capitalizado pelo governo do estado.

O dia 21 de março foi inteiramente dedicado a atividades, desde as 9 horas da manhã de domingo até a madrugada de segunda-feira. O ponto alto das atividades foi a apresentação dos diversos grupos baianos, intercalados por cantores, grupos de rock e discursos políticos. No auge do evento, a Enseada de Botafogo conseguiu reunir milhares de pessoas.

Não obstante o consenso em torno do êxito artístico e de público atingido pela programação, avaliações divergentes ocorreram quanto ao sucesso político do evento. Para o secretário Caó e a direção da Fierj, a manifestação foi um sucesso dada a magnitude do empreendimento, enquanto algumas lideranças do movimento negro vinculadas à Sedepron, ao IPCN e ao Ceap consideraram que o aspecto político do evento ficou diluído pela imensa parte artística.

O Dia Internacional Contra a Discriminação Racial foi basicamente protagonizado pela liderança negra, com o indispensável respaldo da Secretaria de Trabalho e Ação Social. A presença da comunidade judaica foi bastante reduzida, limitando-se à direção da Fierj, alguns conjuntos folclóricos, animadores culturais e cantores.

Após o evento do dia 21 de março, foram realizadas algumas reuniões com o intuito de avaliar o trabalho da Frente até então desenvolvido, apontando para futuras propostas de desdobramento de atividades. Os encontros ocorridos na Secretaria de Trabalho tiveram um limitado número de pessoas. No final de maio, foi realizada uma reunião cuja pauta incluía discutir a

“(a) estrutura funcional da Frente; (b) articulação com os demais Estados; (c) programação e planejamento de ações para o 2º semestre; (d) organização do seminário: legislação e instituições de defesa contra as discriminações; (e) participação da Frente no Encontro Internacional Afro-América em julho de 1993” (Carlos Alberto Caó, “Convite à Frente contra a Discriminação, 18.5.93.).

Da pauta apresentada, os itens “a” e “d” foram os que mereceram maior atenção, especialmente a estruturação do “seminário sobre legislação e instituições de defesa contra a discriminação racial e étnica”. Mesmo assim, a proposta não foi levada adiante. A partir de junho não houve mais reuniões da Frente Contra o Racismo e Pela Cidadania.

O declínio das atividades da Frente foi atribuída a três ordens de fatores. Em primeiro lugar, a radical diminuição das ações dos *skinheads* brasileiros, que assim diluiu o mal comum, principal motivo da união entre judeus e negros. Em segundo lugar, a ausência de uma estrutura interna, de uma plataforma política e de um programa de atividades que dessem sustentação e continuidade ao trabalho político de consolidação dos vínculos entre as duas etnias. Finalmente, as disputas partidárias entre as lideranças negras tanto no interior do PDT quanto fora, com o PT, especialmente a partir da organização do evento do dia 21 de março.

A FRENTE EM COMPASSO DE ESPERA

Qual o motivo que levou lideranças judaicas – que representariam entre 40 mil e 50 mil pessoas¹² no Rio de Janeiro – e afro-brasileiras – cuja população no estado, contando também os pardos, atingiria segundo a PNAD de 1983 quase seis milhões

de habitantes – a buscarem um entendimento? Por que dar importância ao neonazismo se esse fenômeno no Brasil não se compararia ao “racismo nosso de cada dia”? Por que os judeus teriam interesse em aliar-se aos negros se suas trajetórias são tão diversas na sociedade brasileira?

Judeus e negros têm longa tradição de atuação conjunta na história norte-americana. Desde os anos vinte, período inicial do embrionário movimento pelos direitos civis, e principalmente nos anos cinquenta e sessenta, as duas etnias vivenciaram afinidades e tensões. A experiência atual, caracterizada por diversos níveis de conflito, vem privilegiando mais as fronteiras do que as convergências. Essa dinâmica étnica guarda íntima relação com a cultura política que rege a sociedade americana. Essa sociedade é constituída por uma multiétnicidade e intensa competitividade regulada por instituições poliárquicas. Além disso, como observa Monica Grin (1991, p. 193), “a unidade nacional nos EUA não significa homogeneidade cultural, ideológica, étnica ou religiosa. Ao contrário, ela se baseia no princípio da cidadania e da igualdade de direitos dos indivíduos, numa espécie de contrato social entre iguais”. Portanto,

a própria dinâmica pluralista favorece, sem o necessário intercuro do Estado, a particularização, institucionalização e competição de grupos étnicos distintos. Segue-se que a integração individual e diferenciação étnica, na sociedade americana, não são fins excludentes. Ao contrário, a conciliação desses fins parece ser indispensável à manutenção da sociedade plural. (Grin, 1991, p. 193-4.)

No caso brasileiro, a crença de que os diversos intercursos étnicos se desenvolveram historicamente de modo pacífico e a forte pressão integracionista e desmobili-

zante em matéria étnica por parte do Estado – uma herança da década de trinta – geram, até hoje, descompassos entre cidadania e etnia (Grin, 1991, p. 196-7).

Nesse sentido, a experiência da aliança afro-judaica no Rio de Janeiro – encontro entre duas etnias no terreno da política num contexto de democratização do país – é um fato inédito. Ela serviu como importante lição na luta contra o racismo no Brasil, a partir da aproximação das lideranças de dois grupos radicalmente distintos. Apesar da novidade e do combate eficaz ao neonazismo, porém, a Frente Contra o Racismo e Pela Cidadania revelou algumas fragilidades. Constituída por atores institucionais representativos tanto do movimento negro como da comunidade judaica, a Frente não conseguiu ir além de um objetivo imediato, um mal comum que atingia, num determinado momento, negros e judeus. Portanto o refluxo do neonazismo correspondeu ao declínio do movimento, confirmando a ausência de uma perspectiva de longo prazo, de um combate mais amplo ao “racismo nosso de cada dia”, de um projeto que cancelasse a falsa dicotomia entre etnia e cidadania.

Além das já mencionadas expectativas de mobilidade social individual dos negros a partir da aliança com os judeus, havia uma compreensão por parte de determinados lí-

deres afro-brasileiros de que o neonazismo facilitava a politização da questão étnica no Brasil. Afinal, a ideologia nazista teria no racismo um dos seus pilares. Com isso, através dos ataques dos *skinheads* era possível denunciar sem ambigüidades o racismo da sociedade brasileira. E mais, seria mais fácil utilizar a legislação antidiscriminação, já que ela exige que o ato racista seja explícito. Em síntese, combater o neonazismo seria um valioso instrumento de vinculação com o “racismo nosso de cada dia”.

Para os judeus, etnia milenarmente sensível à discriminação, encontrar-se com os negros seria a melhor forma de mostrar à sociedade brasileira a contribuição judaica rumo à construção de uma democracia na qual os direitos civis fossem garantidos. Dessa maneira, as imagens de um grupo fechado com conexões internacionais e estreitamento ligado a Israel poderia ser substituída por uma outra inserida nos grandes problemas da realidade nacional.

Não obstante a desmobilização, pelo menos momentaneamente, da Frente devido às razões apontadas acima, a aliança entre negros e judeus contribuiu, mesmo de maneira embrionária, para o aumento da visibilidade étnica no interior da sociedade e, com isso, dar mais um passo em direção à criação de uma verdadeira democracia racial no país.

NOTAS

● Gostaria de agradecer às sugestões de Amir Geiger, Gilberto Hochman e Joel Rufino dos Santos, o que não os torna cúmplices de meus eventuais equívocos.

1. Dois mil, duzentos e setenta e seis atentados registrados oficialmente na Alemanha em 1992, com a morte de 17 pessoas (Sur, 1993, p. 18).
2. A Liga Antidifamação B'nai B'rith é uma instituição judaica que foi criada no século passado nos Estados Unidos para combater o anti-semitismo e outras formas de discriminação racial. Ela tem representantes em diversos países do mundo.
3. Estimativa de Max Haus, um dos donos do Teatro Casa Grande, em entrevista no dia 17.10.1993.

4. Estimativa da Polícia Militar, segundo Carlos Alberto Caó, em entrevista de 31.9.1993.
5. Para uma visão panorâmica da diversidade da comunidade judaica nos anos vinte e trinta, ver Malamud, 1988.
6. O trabalho de Mônica Grin embasa grande parte da minha análise sobre a atuação da Federação Israelita do Estado do Rio de Janeiro até os anos oitenta.
7. Entrevista com Ivanir dos Santos, em 1.10.1993.
8. O cientista político Luiz Eduardo Soares apresenta a seguinte análise quanto ao assassinato de menores: "Quem são os menores vítimas de homicídios dolosos, independente de suas idades? As indicações apontam na direção da pobreza; não são os chamados 'meninos de rua'; a cor é indiferente e são quase exclusivamente do sexo masculino (salvo no caso particular da infância). Importa sublinhar que o fato de a cor da vítima ser indiferente significa apenas que os meninos assassinados não o são por serem membros da etnia *a*, *b*, ou *c*, o que de modo algum nega que negros e pardos sejam mais vulneráveis à vitimização. Afinal, tem sido demonstrado que o caráter discriminatório de nossa sociedade começa na distribuição etnicamente desigual da pobreza. Isto é, negros e pardos estão super-representados entre os pobres e sub-representados nas elites. Como a criminalidade contra o menor tende a atingir predominantemente os mais pobres, evidentemente tende a agredir proporções relativamente maiores das etnias que sofrem a histórica discriminação sócio-econômica" ("Assassinato de menores", *Jornal do Brasil*, 1.11.1993, p. 9).
9. A maior parte das informações e dos documentos consultados sobre a aliança política entre negros e judeus no Rio de Janeiro foi conseguida a partir das entrevistas com lideranças judaicas e afro-brasileiras. Foram entrevistados Ronaldo Gomlevsky, Sergio Niskier, Milton Nahon, Ivanir dos Santos, Amauri Mendes Pereira, Carlos Alberto Medeiros, Eustáquio Lawa, Carlos Albero Caó, José Ricardo d'Almeida.
10. Trecho do texto escrito por José Ricardo d'Almeida "A palavra do militante: uma posição negra/Com licença da paródia", de 9.2.1993, em resposta ao artigo do presidente da Fierj "A palavra do presidente - uma posição clara", publicado no *Boletim Fierj*, nº 164.
11. Conforme a expressão utilizada por Abdias Nascimento em seu artigo "Por uma política compensatória", publicado no *Jornal do Brasil*, em 2.11.1993, p. 11. Há divergências dentro do PDT sobre a questão. Aqueles que são contra o projeto Minc, como o secretário Caó, consideram que taticamente é uma boa oportunidade para debater a questão étnica no país. Da mesma maneira, outros líderes do movimento negro, como Ivanir dos Santos e Marcelo Dias, do PT, concordam com a oportunidade e não com o projeto.
12. No Censo Demográfico de 1980, os judeus, que são computados a partir do item religião, somam quase 30 mil. Como a autodefinição passa frequentemente por outros parâmetros, como cultura, povo, tradição, e comparando com dados fornecidos por dirigentes da comunidade judaica, que são baseados em estimativas, chega-se ao número aproximado de 50 mil judeus no Rio de Janeiro.

BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, George Reid (1992). "O protesto político negro em São Paulo - 1888-1988". *Estudos Afro-Asiáticos* (21):28-31. Rio de Janeiro, CEEA, dezembro.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen (1988). *Totalitarismo e revolução: o integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BRENNER, Jaime (1993). "Malcolm X chega aos Trópicos". *IstoÉ*, 28 de abril.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (1983). *Preconceito racial no Brasil-colônia: os cristãos-novos*. São Paulo, Editora Perspectiva.

- COSTA, Márcia Regina da (1992). "Máfia do subúrbio". *Veja*, 28 de outubro.
- GOMES, Angela Castro (1988). *A invenção do trabalhismo*. São Paulo, Editora Vértice.
- GRIN, Mônica (1991). "Etnicidade judaica e as armadilhas da contingência". Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Iuperj.
- HASENBALG, Carlos (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Graal.
- HASENBALG, Carlos e GONZÁLEZ, Lélia (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero.
- HASENBALG, Carlos e SILVA, Nelson do Valle (1992). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora.
- KAHN, Tulio (1992). "Dossiê neonazismo". São Paulo, UPS, Núcleo de Estudos da Violência.
- LEVINE, Robert (1968). "Brazil's Jews during the Vargas era and after". *Luso Brazilian Review*, 5(1).
- LESSER, Jeff H. (1989). *Pawns of the powerful: Jewish immigration to Brazil, 1904-1945*. New York, Department of History.
- MAIO, Marcos Chor (1992a). "A banalização do mal". *Shalon/Notícia*, 3(149), 23 outubro.
- (1992b). *Nem Rothschild, nem Trotsky: o pensamento anti-semita de Gustavo Barroso*. Rio de Janeiro, Editora Imago.
- MALAMUD, Samuel (1988). *Recordando a Praça Onze*. Rio de Janeiro, Kosmos Editora.
- NOVINSKY, Anita (1972). *Os cristãos-novos na Bahia*. São Paulo, Editora Perspectiva.
- PEREIRA, João Baptista Borges (1982) "Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo". *Ciência e Cultura*, 10(34):286-94. São Paulo, outubro.
- REIS, João José (1993). "Aprender a raça". *Veja 25 anos: reflexões sobre o futuro*. São Paulo, Editora Abril Cultural.
- SANTOS, Joel Rufino dos (1988). "IPCN e Cacique de Ramos: dois exemplos de movimento negro no Rio de Janeiro". *Comunicações Iser*, 7(28). Rio de Janeiro, Iser.
- SOUZA, Amaury de (1971). "Raça e política no Brasil moderno". *Revista de Administração de Empresas*, 11(4):61-70.
- SUR, Étienne (1993). "A propos de l'extreme droite en Allemagne. De la conception éthinique de la nation allemande". *Hérodote*, n° 68.

SUMMARY

Blacks and Jews in Rio de Janeiro: moving toward civil rights

The objective of this article is to reconstruct the development and actions of a political alliance between Blacks and Jews. The Front Against Ra-

cism, created in Rio de Janeiro, came into being in the last months of 1992 in order to combat neo-nazi attacks which had begun in Brazil. The article

presents, firstly, a brief cronology of neo-nazi activity in the country, and the reactions of civil society and the State. Secondly, it briefly traces the history of specific political action of these two ethnic groups in Rio de Janeiro, and finally, centers on the history of the convergencies, drawbacks, events and decline of this unusual union.

The alliance of Blacks and Jews, due, above all, to the existence of a common enemy, neo-nazism, with its distinctly undisguised racial ideology, helped to call attention to the racial question in a country which has great difficulty in dealing with this problem.

RÉSUMÉ

Noirs et juifs à Rio de Janeiro: un essai sur les mouvements en faveur des droits civils

Cet article a pour but de reconstituer le processus de formation et l'action d'une alliance politique à la tête de laquelle se trouvent des noirs et des juifs. Le Front Contre le Racisme, créé à Rio de Janeiro, a pris naissance à la fin du deuxième semestre de 1992 et avait pour but de combattre les attaques néonazies qui commençaient alors à se répandre au Brésil. C'est pourquoi ce texte présente au départ une brève chronologie des agissements néonazis dans le pays, ainsi que des réactions de la société et de l'Etat. Il fait ensuite une rétrospective historique de l'action politique spé-

cifique de ces deux ethnies à Rio de Janeiro. Il approfondit finalement l'histoire des convergences, des avatars, des événements et de la décadence de cette union inédite. La rencontre entre noirs et juifs a été essentiellement motivée par l'existence d'un ennemi commun, le néonazisme. Par son idéologie clairement raciste qui se présentait sous une forme dépourvue de nuances et de subterfuges, celui-ci a contribué à la politisation de la question raciale dans un pays où cette question est encore abordée avec énormément de difficultés.

História e motivo em 'Saudação a Palmares', de Antônio Frederico de Castro Alves (1870)*

Dale T. Graden**

* Recebido para publicação em dezembro de 1993.

** Professor assistente do Departamento de História da Universidade de Idaho.

Em agosto de 1870, Antônio Frederico de Castro Alves (1847-1871) escreveu o poema "Saudação a Palmares", nove meses após retornar a sua província nativa da Bahia. Não tendo sido publicado durante os últimos 11 meses de sua vida, esse pequeno poema de sete estrofes foi mais tarde incluído na coletânea de poesias intitulada *Os escravos*.¹ Parece que Castro Alves pretendia incluir "Saudação a Palmares" como parte de um maior e mais complexo "poema épico" sobre o quilombo do século XVII conhecido como Palmares. Apesar de criticado pelo historiador baiano Edison Carneiro como um poema inútil, escrito por um homem que sabia pouco sobre o que realmente tinha acontecido em Palmares dois séculos antes, "Saudação a Palmares" merece consideração como uma contribuição significativa à poesia abolicionista de Castro Alves.

Após a descrição da história de Palmares, este ensaio focalizará três questões. A primeira interroga por que o poema é tão

curto e considerado inferior em relação aos outros escritos do poeta; a segunda questão procura saber por que o Quilombo de Palmares se tornou um assunto que Castro Alves escolheu para analisar; e a terceira indaga sobre quais fatores históricos específicos inspiraram Castro Alves a escrever "Saudação a Palmares" em meados de 1870.

A comunidade de Palmares floresceu no interior da capitania de Pernambuco (hoje estado de Alagoas) desde cerca de 1597 até sua destruição em 1694. Assim chamado por causa das milhares de palmeiras que existiam dentro de suas fronteiras, os habitantes de Palmares desempenharam importante papel na história do Brasil no século XVII. Fundado por 40 escravos que fugiram das plantações de açúcar ao sul da capitania, o quilombo se expandiu continuamente durante seu século de existência. Embora seja impossível saber o número exato de palmarinos, estima-se algo em torno de 11 mil a 60 mil habitantes.² Loca-

lizado numa das mais férteis regiões do Nordeste brasileiro, Palmares ocupava uma área comparada à de Portugal. Composto por pelo menos 14 cidades ou vilas, algumas delas separadas entre si por mais de cem quilômetros, não surpreende que o historiador Clóvis Moura tenha descrito Palmares como uma "nação nos primeiros estágios de sua formação".³

Numa região dependente de escravos africanos como mão-de-obra barata nas plantações em meados do século XVI, os líderes de Palmares desenvolveram modos de produção voltados tanto para as famílias quanto para as comunidades em geral. Ao contrário dos fazendeiros europeus, que possuíam aproximadamente 200 plantações de cana-de-açúcar no Nordeste (1627-1628) e eram dependentes da demanda européia de açúcar, os palmarinos produziram alimentos para satisfazer suas próprias necessidades. As comunidades cultivaram grande variedade de frutos e grãos. Folhas, casca, madeira e cocos das palmeiras eram usados para construção, vestuário e alimento. Com grande proficiência, os habitantes de Palmares caçaram animais selvagens nas florestas e como pecuaristas criaram porcos e galinhas para consumo próprio. Empregando técnicas aprendidas na África, os palmarinos produziram diversas peças de metal, que usaram para propósitos domésticos e de guerra. Resumindo, as pessoas que viveram nas dispersas vilas e cidades de Palmares usaram a natureza de maneira eficiente, sem destruir seus recursos. Essas bem-sucedidas experiências se tornaram bastante conhecidas entre os escravos dos engenhos, dos pequenos lavradores, fazendeiros, negociantes, além de entre funcionários do governo. Centenas de escravos, brancos pobres e judeus perseguidos fugiram para Palmares em busca de proteção e vida me-

lhor durante as primeiras três décadas de existência do quilombo.

Os habitantes de Palmares eram hábeis em desafiar as autoridades estabelecidas em termos de influência tanto econômica quanto política. Por meio de um efetivo sistema de comércio e transporte, os palmarinos negociaram excedentes de alimentos com os colonos próximos em troca de artigos de ferro e armas. Muitas vezes os palmarinos atacaram plantações próximas para roubar bens desejados e encorajar a fuga de escravos. Em face de sua habilidade para empregar táticas de guerrilha, de seu conhecimento do terreno de Pernambuco e da total dedicação ao quilombo, os habitantes de Palmares se tornaram grande ameaça à estabilidade do regime escravista. Durante os anos de domínio holandês em Pernambuco (1630-1654), o número de escravos fugidos aumentou devido às condições de exploração vigentes nas plantações de açúcar.⁴ Antes de sua expulsão do Recife em 1654, os soldados holandeses comandaram duas entradas (expedições de exploração ou com propósitos militares, muitas vezes cobrindo longas distâncias e durando semanas ou meses) contra o quilombo, formadas por negros, índios e portugueses brancos pobres, em 1643 e 1645. Ambos os ataques fracassaram (Kart, 1965, p. 166-7).

Com o restabelecimento do domínio português em Pernambuco, os fazendeiros contrataram mercenários para conduzir uma série de incursões contra Palmares. Soldados das cidades litorâneas como Recife, Porto Calvo, Penedo e Alagoas promoveram cerca de 38 ataques em três décadas após 1654 (Freitas, 1978, p. 13). Diversas tentativas para destruir as vilas escondidas, construídas em mata fechada e terrenos montanhosos, resultaram em derrota para os atacantes portugueses. Peque-

nas vilas palmarinas como Aqualtene, Acotirene, Andalaquituche, Tabocas, Bambra-banga e Gongoro foram abandonadas quando os inimigos portugueses se aproximaram. Quando a fome e a praga, que destruiu plantações de cana-de-açúcar, grassaram no final de 1660, outras centenas de escravos fugiram para Palmares. As tensões aumentaram a tal ponto que os colonos portugueses em Recife temeram um completo ataque dos palmarinos. Durante esses mesmos anos (1667-1669), fazendeiros na capitania da Bahia enfrentaram problemas semelhantes, contratando cinco expedições para invadir quilombos fora de Salvador (Freitas, 1978, p. 91-3). Logo depois, em 1672, o Conselho Municipal de Salvador queixou-se da “opressão” que estavam “sofrendo por parte dos gentios de Angola que vivem em Palmares”.⁵

Um dos mais importantes líderes de Palmares foi Ganga Zumba – “grande líder” ou “senhor” em dialeto da África Central (Kant, 1965, p. 168). Governando com o apoio de chefes das vilas locais e por meio de uma família extensa, Ganga Zumba, nascido na África, governou de modo semelhante às dinastias africanas. Embora não se possa afirmar que Palmares era uma democracia ou uma república, Ganga Zumba indubitavelmente teve grande apoio popular entre os palmarinos. Por mais de duas décadas, ele comandou uma firme resistência contra os ataques dos mercenários portugueses. Rejeitando qualquer negociação com seus oponentes, Ganga Zumba empregou eficaz tática de guerrilha e uma rede de espões que se estendeu por toda a capitania para resistir aos ataques portugueses. Ao que parece, ele acreditava que os portugueses finalmente desistiriam de suas tentativas de destruir Palmares, subestimando os medos e paixões que Palmares provocou entre os colonos e europeus e a determinação do inimigo de destruir o quilombo.

Em 1677, 185 soldados sob o comando de Fernão Carrilho embarcaram numa entrada para atacar as vilas palmarinas e capturar Ganga Zumba. Após 13 dias de marcha, a força chegou à vila abandonada de Acotirene. Logo depois, 50 soldados desertaram, temerosos da luta contra um inimigo escondido nas densas florestas. Com o apoio de reforços vindos de Olinda, Carrilho continuou na busca de Ganga Zumba. Nos meses seguintes, seus homens mataram vários líderes das vilas palmarinas e quase capturaram Ganga Zumba. Após cinco meses de viagens cansativas e conflitos violentos, a entrada retornou ao litoral com 200 prisioneiros.

Esperando pôr fim à matança e aos tumultos causados pelas entradas, Ganga Zumba decidiu tentar um acordo pacífico com as autoridades portuguesas. Aparecendo em Recife em 5 de novembro de 1678, o líder do quilombo aceitou um compromisso que garantia que todo negro nascido em Palmares seria livre. Os portugueses ofereceram terras a Ganga Zumba (próximo à maior cidade de Palmares, conhecida como Macaco) e disseram a ele e seus seguidores que poderiam negociar com os colonos vizinhos sem temerem ataques. Na verdade, o acordo foi uma tentativa da elite de fazendeiros para garantir que Ganga Zumba ou qualquer outra pessoa nunca mais fosse capaz de desafiá-los. Quando Ganga Zumba finalmente estabeleceu uma colônia permanente nas terras ao sul de Pernambuco, próximo da cidade de Cacau, capitães-do-mato e autoridades provinciais tornaram a vida dos colonos negros semelhante à vida dos escravos. Restrições às viagens e ao comércio, ameaças sutis ou evidentes e um clima de hostilidade racista criaram tensões entre os seguidores de Ganga Zumba. Como resultado, muitos negros fugiram de volta a Palmares, no interior da capitania.

Em Palmares, um novo líder, conhecido como Zumbi ("general" ou "deus das armas" no dialeto da África Central), surgiu rejeitando a posição tomada por Ganga Zumba. Filho adotivo de Ganga Zumba, Zumbi nasceu em Palmares em 1655 e logo depois foi capturado por soldados portugueses. Até a idade de 15 anos, viveu sob a guarda de um padre português na cidade de Porto Calvo. Em 1670, fugiu e voltou a viver em Palmares. Zumbi conhecia bem a mentalidade dos colonizadores, o que contribuiu para sua absoluta recusa em aceitar qualquer capitulação com os portugueses. Sabendo do perigo que a facção de Ganga Zumba (cerca de 300 pessoas) representava para o futuro de um Estado palmarino unificado, Zumbi ajuda a traçar um plano para matar o líder de Palmares. Após o assassinato de Ganga Zumba pelos soldados leais a Zumbi em 1680, este se torna incontestavelmente o líder de Palmares até sua destruição.

Durante os 14 anos seguintes, Zumbi e seus soldados de guerrilha combatem tenazmente as tropas enviadas para destruir Palmares. Ele abandonou diversas vilas e reforçou a grande cidade de Macaco. Devido às constantes ameaças dos soldados portugueses, Zumbi deu prioridade à produção de alimentos e bens básicos no Estado palmarino. Em contraste com o desespero criado entre os colonos junto ao litoral, devido aos preços inflacionários, à seca e à fome, os habitantes de Palmares não sofreram a falta de alimentos. Rumores de que as condições sociais em Palmares eram superiores à vida nas cidades foram confirmados quando prisioneiros saudáveis, bem alimentados, passaram pelas ruas de Recife. Muitos palmarinos capturados durante as entradas foram jogados em embarcações e enviados para outras partes do império.

Em janeiro de 1694, um exército de nove mil soldados partiu de Porto Calvo com o objetivo de destruir Palmares. Esse exército era maior do que o exército holandês que conquistou Pernambuco com um contingente de cerca de sete mil homens (Freitas, 1978, p. 168). Sob a liderança do paulista Domingos Jorge Velho, o exército se aproximou de Macaco em meados de janeiro. Impossibilitado de invadir a cidade por causa da muralha de madeira e dos poços construídos em redor, Domingos pediu reforço. Em 23 de janeiro de 1694, mais 200 soldados chegaram com seis canhões. Usando uma parede móvel construída com troncos finos amarrados uns aos outros para se protegerem das flechas, os portugueses conseguiram se aproximar o suficiente de Macaco para disparar tiros de canhão contra a cidade. Com poucas armas e em desvantagem no confronto direto com o inimigo, soldados e famílias enfrentaram o ataque final na própria cidade. Incendiando as cabanas, os soldados portugueses conseguiram penetrar na cidade. Zumbi e outros soldados escaparam em 6 de fevereiro, deixando para trás pelo menos 200 palmarinos mortos.⁶

Embora os soldados da entrada guiada por Velho clamassem vitória, só otimistas ingênuos acreditaram que o quilombo de Palmares tinha acabado estando Zumbi ainda vivo. Por mais 20 meses, o novo líder de Palmares se moveu no interior da capitania, com pequeno grupo de soldados. No final de 1695, os portugueses capturaram e torturaram um amigo de confiança de Zumbi chamado Antônio Soares. Para obter sua liberdade, Soares entrou em acordo com seus captores. Em 20 de novembro de 1695, Zumbi é morto a facada por seu colega traidor. Os soldados levaram seu corpo para Porto Calvo, onde foi decapitado e sua cabeça exibida num mastro no Centro de Recife como um símbolo da "vitória" por-

tuguesa e advertência a milhares de africanos e seus descendentes que permaneciam escravizados nas plantações de açúcar em Pernambuco. A morte de Zumbi significou o fim da existência de Palmares.

Assim como Zumbi, Antônio Frederico de Castro Alves acreditava ser melhor para homens e mulheres negros viverem em liberdade do que na escravidão. De 1865 até sua morte em 1871, Castro Alves escreveu poemas que falavam das brutalidades infligidas pelos senhores aos seus escravos. Considerado pelo professor de literatura David Haberly como o maior escritor abolicionista do Brasil, Castro Alves desempenhou papel decisivo, impulsionando o movimento abolicionista no Brasil (Haberly, 1983, p. 54). Como em muitos outros momentos da história das Américas, Castro Alves acreditava que sua poesia poderia levar à mudança social e à ação revolucionária.⁷ Nos últimos seis anos de sua vida, ele recitou suas poesias abolicionistas em cidades como Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo. Procurando ser ouvido pelas pessoas do povo, Castro Alves muitas vezes recitou para multidões em teatros e nas ruas. Próximo a sua morte, o problema do futuro da escravidão no Brasil se tornou uma prioridade nos discursos políticos nos altos níveis do governo (Conrad, 1972).

Por que era "Saudação a Palmares" tão pequeno e descritivo só em um sentido superficial? Uma razão pragmática deve ter sido o desejo do poeta de escrever um poema que prendesse a atenção de audiências que muitas vezes tinham pouca educação formal. Um segundo fator que deve ter influenciado seus escritos, de meados de 1869 até sua morte, foi sua saúde física. Depois da amputação de parte de sua perna esquerda (junho de 1869), que o enfraqueceu, Castro Alves sofreu de uma doença do pulmão — provavelmente tuberculose (Peixoto, 1976, p. 22-3; Calmon, 1973, p. 242-

7). Outra razão para a brevidade do poema pode ter sido seu objetivo de escrever um poema épico maior e mais detalhado sobre Palmares. Provavelmente ele não planejou publicar o poema sozinho ou como parte da coletânea abolicionista intitulada *Os escravos* (a maior parte dela escrita em Recife, em 1865, e São Paulo, em 1868).

A falta de documentação e de pesquisa histórica também impediu Castro Alves de escrever com segurança sobre Palmares. Ele estava, sem dúvida, ciente das revoltas escravas que aconteceram na Bahia entre 1807 e o final da década de 1830, inclusive a Revolta dos Malês em Salvador (Reis, 1986). Apesar de uma longa tradição de resistência escrava na província da Bahia e em todo o Nordeste, poucas pessoas falaram ou escreveram sobre Palmares. R. K. Kent notou que membros do Instituto Histórico Brasileiro tiveram vivas discussões sobre Palmares em sua reunião em 1840. Kent observa que, por volta de 1851, historiadores do Instituto começaram a buscar documentos sobre Palmares (Kent, 1965, p. 163). É por essa razão que durante sua vida Castro Alves, provavelmente, não possuísse muitas fontes e informações confiáveis para escrever um poema longo retratando a tumultuada existência de Palmares.

O historiador e antropólogo baiano Edison Carneiro (1958, p. 89) criticou Castro Alves pela composição de um poema de "pura imaginação". Por não conhecer a história e a geografia de Palmares, Carneiro acreditava que Castro Alves nunca deveria ter tentado escrever sobre esse quilombo do século XVII. Em seu livro *Castro Alves: uma interpretação política*, Carneiro analisou as anotações deixadas pelo poeta para o planejado poema épico sobre Palmares, argumentando que os personagens fictícios que ele tinha pretendido incluir no poema épico eram falhos,

tendo pouco a ver com o acontecimento real. Por exemplo, Carneiro perguntava como podia um dos personagens ser descrito como a "virgem", quando a virgindade não desempenhava papel importante nas relações sociais e não significava moralidade entre homens e mulheres em Palmares. O autor acreditava que se o poema fosse publicado teria sido um desastre para Castro Alves e para o público. Edison Carneiro lamentou que o poema "Saudação a Palmares" não tivesse "raízes no tempo e no espaço" (Carneiro, 1958, p. 89).

No mesmo estudo sobre a vida política de Castro Alves, Carneiro disse que o poeta não foi capaz de transcender os limites de sua época. Ele descreve Castro Alves como alguém que considerava a abolição uma questão a ser resolvida pelos brancos e não pelos negros. E diz que o poeta nunca abraçou uma ação direta como o famoso mulato baiano advogado e poeta abolicionista Luiz Gama ou como o jornalista José do Patrocínio. Ironicamente, Carneiro também notou que a poesia de Castro Alves foi "sempre uma poesia combativa, sempre a serviço do radicalismo popular". Para ele, "nenhum outro poeta brasileiro esteve tão completamente ao lado do povo como Castro Alves" (Carneiro, 1958, p. 178). Tais interpretações contraditórias da vida e do tempo de Castro Alves encorajam um entendimento maior do homem e de seu poema "Saudação a Palmares".

Por que Castro Alves escreveu sobre Palmares quando, ao que parece, pouco sabia sobre a verdadeira história desse quilombo? Enquanto defensor da abolição imediata, Castro Alves queria convencer suas audiências de que, se os escravos obtivessem sua liberdade, poderiam viver e produzir com tanto êxito quanto os habitantes de Palmares. Enfatizando a coragem e a habilidade dos negros escravos, o poeta se empenhou em mudar preconceitos po-

pulares. Castro Alves muitas vezes recitou sua poesia em reuniões sociais conhecidas como saraus, nas quais membros da elite da sociedade iam escutar os poetas, ouvir música e conversar (Zagury, 1971, p. 15-21). A maior parte dessa audiência via os descendentes dos africanos como inferiores aos brancos e incapazes de viverem como cidadãos responsáveis. Para desfazer tal imagem negativa, Castro Alves procurou retratar em suas poesias pessoas negras heróicas que mereciam liberdade.

A maioria das pessoas que se posicionaram contra a escravidão no Brasil no final da década de 1860 tinha uma perspectiva conservadora. Essas pessoas viam a imediata libertação como potencialmente perigosa para as instituições estabelecidas e para a economia da nação. Muitos temiam que os escravos libertos tentassem uma revanche contra seus antigos senhores. Associações abolicionistas refletiam essas tendências conservadoras apoiando reformas graduais implementadas pelo que eles julgavam ser um governo imperial progressista. Tais grupos consideravam os indivíduos que queriam abolição imediata (como Luiz Gama) como radicais que precisavam ou ser absorvidos no movimento abolicionista dominado pela elite branca ou marginalizados para não se tornarem ameaça maior.

Para superar tais inclinações conservadoras, Castro Alves tentou inspirar o povo a pressionar pessoas influentes e organizações no sentido de articular um programa abolicionista mais coerente e radical. Ele acreditava que a poesia poderia encorajar a ação política entre seus ouvintes, particularmente em apoio ao incipiente movimento abolicionista do final da década de 1860 e início da década de 1870. O próprio poeta ajudou a fundar uma das primeiras sociedades abolicionistas no Brasil, quando estava em Recife em 1866, tendo posterior-

mente ingressado e publicado para a Sociedade Abolicionista Sete de Setembro, na Bahia, após seu retorno para a província em novembro de 1869 (Peixoto, 1976, p. 15; Calmon, 1973, p. 271 e 283).

O poema "Saudação a Palmares" presta uma homenagem à maior e mais duradoura comunidade de escravos fugidos na história do Brasil. Como muitos de outros poemas seus, Castro Alves visava provocar emoções e simpatia para o fim imediato da escravidão. Como um jornalista notou, "isso parece ser a essência da poesia – por ver um sentido mais profundo, um sentido simbólico nas coisas pequenas e bem observadas, e por ver a poesia como representativa de um universo maior (...), eles [poetas] escrevem sobre um momento e tentam tirar uma lição maior".⁸ Em seu estudo sobre o poeta baiano, David Haberly (1983, p. 64) escreveu que, "apesar da sinceridade [de Castro Alves] e sua identificação com os cativos, seus versos abolicionistas não chamaram à ação, mas apelou à compaixão e a símbolos de resignação", tendo sido "incapaz de ver o abolicionismo como uma causa política". Tal interpretação não mostra bem a maneira pela qual poemas como "Saudação a Palmares" encorajaram a mobilização popular e radicalizaram o movimento abolicionista.

Castro Alves entendeu bem o valor simbólico de sua poesia abolicionista. Haberly (1983, p. 68) está certo quando diz que muitas vezes o "símbolo foi mais importante do que a substância" para o poeta baiano. No poema "Bandido negro", provavelmente escrito em 1868, em São Paulo (e incluído na coletânea *Os escravos*), Castro Alves retratava um escravo fugido que encorajou outros escravos a fugirem do cativeiro. Alguns versos do poema contêm fortes expressões de ódio em relação aos senhores brancos e frases como "Eia! ó raça que nunca te assombras", "cresce, cres-

ce, vingança feroz" e "nós quebramos as nossas algemas" deixaram inesquecível impressão nos leitores e ouvintes. Dois anos depois, no poema "Estrofes do solitário", Castro Alves começa com as palavras "Basta de covardia! A hora soa..." e alega que "a nova geração rompe da terra", mais precisamente aludindo àquelas pessoas que simpatizaram com o apelo radical para a abolição imediata.

No caso de "Saudação a Palmares", Castro Alves escreveu os versos mais para inspirar e talvez para incitar do que para educar. Qualquer pessoa pode facilmente imaginar o poder de suas palavras recitadas diante de uma multidão, numa praça ou rua de Salvador, numa noite fresca no verão do Brasil de 1870-1871.

Saudação a Palmares⁹

Nos altos cerros erguido
Ninho d'águas atrevido,
Salve! – País do bandido!
Salve! – Pátria do jaguar!
Verde serra onde os palmares
– Como indianos cocares –
No azul dos colúmbios ares
Desfraldam-se em mole arfar!...

Salve! Região dos valentes
Onde os ecos estridentes
Mandam aos plainos trementes
Os gritos do caçador!
E ao longe os latidos soam...
E as trompas da caça atroam...
E os corvos negros revoam
Sobre o campo abrasador!...

Palmares! a ti meu grito!
A ti, barca de granito,
Que no soçobro infinito
Abriste a vela ao trovão.
E provocaste a rajada,

Solta a flâmula agitada
Aos uivos da marujada
Nas ondas da escravidão!

De bravos soberbo estádio,
Das liberdades paládio,
Pegaste o punho do gládio,
E olhaste rindo p'ra o val:
"Descei de cada horizonte...
Senhores! Eis-me de frente!"
E riste... O riso de um monte!
E a ironia... de um chacal!...

Cantem Eunucos devassos
Dos reis os marmóreos paços;
E beijem os férreos laços,
Que não ousam sacudir...
Eu canto a beleza tua,
Caçadora seminua!...
Em cuja perna flutua
Ruiva a pele de um tapir.

Crioula! o teu seio escuro
Nunca deste ao beijo impuro!
Luzidio, firme, duro,
Guardaste p'ra um nobre amor.
Negra Diana selvagem,
Que escutas sob a ramagem
As vozes – que traz a aragem
Do teu rijo caçador!...

Salve, Amazona guerreira!
Que nas rochas da clareira,
– Aos urros da cachocira –
Sabes bater e lutar...
Salve! – nos cerros erguido –
Ninho, onde em sono atrevido,
Dorme o condor... e o bandido!...
A liberdade... e o jaguar!

Fazenda de Santa Isabel, agosto de 1870

Diversas palavras e versos do poema demonstram que Castro Alves sabia um

pouco sobre o que aconteceu em Palmares. "Nos altos cerros erguido" descreve as áreas montanhosas onde os palmarinos construíram vilas com finalidades de defesa. "E ao longe os latidos soam" alude aos cães usados pelos capitães-do-mato para caçar escravos fugidos. "O campo abrasador" talvez se refira aos incêndios nas plantações de cana-de-açúcar provocados pelos palmarinos. Outras expressões como "das liberdades paládio", "caçadora seminua" e "sono atrevido", particularmente quando falada ou recitada com paixão, atingem os ouvintes com palavras e idéias claras e concisas para refletir. Dando vida ao passado e detendo-se num fato marcante da resistência dos escravos dois séculos antes, Castro Alves aumentou a consciência política de centenas se não milhares de brasileiros antes de sua morte em julho de 1871. Não há dúvida de que sua mensagem abolicionista se espalhou entre os 16.500 escravos que viviam em Salvador (Ferreira, 1875, p. 41.)

Talvez a questão mais importante seja o motivo que levou Castro Alves a escrever "Saudação a Palmares" em 1870. Parece que toda a série de eventos nesse momento histórico crítico o inspirou a escrever sobre o quilombo do século XVII, Palmares. Castro Alves testemunhou do começo ao fim a Guerra do Paraguai (1865-1870), em que milhares de afro-brasileiros lutaram e morreram em defesa da pátria.¹⁰ O governo da província da Bahia, junto com fazendeiros "patriotas", enviou milhares de escravos, pessoas livres de cor e brancos pobres para morrerem na frente de batalha no Sul. O recrutamento compulsório de tropas pelos oficiais do governo provocou forte resistência tanto entre os negros quanto entre os brancos nas cidades e no campo por todo o Brasil. É interessante notar que Salvador, no final do guerra, em 1870, assemelhava-se, em muitos aspectos, a Recife

no começo da década de 1690, exatamente antes do ataque final contra Palmares. Os preços dos alimentos subiram e a fome se espalhou por toda a cidade, enquanto o preço do açúcar permaneceu baixo nos mercados internacionais, a seca resultou no influxo de migrantes para a cidade e os dirigentes das províncias deliberaram sobre a melhor maneira de manter os altos níveis de produção nas plantações de cana-de-açúcar.¹¹ Tanto em Recife, na década de 1690, como em Salvador, nos primeiros anos de 1870, os ataques contra os quilombos forneceram um meio para desviar a atenção da população urbana das difíceis condições sociais na cidade para um inimigo externo.

Resistência escrava e de libertos se tornou de suprema importância para as autoridades provinciais nos últimos meses da Guerra do Paraguai. Escravos a quem tinha sido assegurada a liberdade por Pedro II para lutar contra o Paraguai enfrentaram antigos senhores, que tentaram escravizá-los novamente. Vários procuraram a Justiça para defender suas liberdades. Tentando assegurar estabilidade social e sua própria existência, o governo imperial declarou que os senhores não podiam manter seus antigos escravos em cativeiro. Documentos da Polícia mostram que, um pouco antes da morte de Castro Alves, a fuga dos escravos, violência e assassinatos provocados pelas sublevações de cativos aconteceram tanto no interior quanto na cidade de Salvador.¹² Em resposta, a polícia baiana e funcionários do governo provincial tentaram proibir a prática das festividades anuais de entrudo nas ruas, que atraía as classes baixas de negros e mulatos da cidade, e fechar as casas de candomblé, onde a expressão da religião africana acontecia à noite. Tais atividades culturais eram consideradas pelas autoridades como subversão e resistência entre os escravos, os libertos, pretos livres e também brancos.¹³

Outras províncias brasileiras enfrentaram problemas semelhantes de sublevação de escravos entre 1869 e 1871. No Espírito Santo, o presidente da província, Paes Leme, garantiu, diante da Assembléia provincial temerosa, que um escravo que havia fuzilado o feitor duma plantação nas proximidades seria imediatamente preso (Almada, 1984, p. 157). Preocupado com uma revolta planejada pelos escravos de vários estados nas freguesias de Queimado e Santa Leopoldina, a Polícia se mobilizou rapidamente para reprimir qualquer sinal de violência (Goulart, 1972, p. 166). Na província de São Paulo, escravos de várias municipalidades se uniram para atacar proprietários e trabalhadores nas fazendas. Muitos escravos fugiram para quilombos bem estabelecidos ou fugiram sozinhos pelas matas, de modo que escaparam dos maltratos dos senhores. Jornais desse período notaram que a fuga de escravos inquietou os fazendeiros, que buscaram a melhor maneira para enfrentar a crise (Goulart, 1972, p. 171-2; Moura, 1981, p. 213; Costa, 1982, p. 298; Scisínio, 1988, p. 123).

Na província do Rio de Janeiro, onde Castro Alves permaneceu por muitos meses, no final da década de 1860, quilombos bem defendidos próximo à cidade do Rio de Janeiro foram atacados pela Polícia e pelos soldados (Conrad, 1983, p. 384-6; Dean, 1976, p. 124-30; Holloway, 1989, p. 673). Um desses quilombos se chamava "Bomba"¹⁴ Num documento importante, o comandante militar do Rio de Janeiro manifestou preocupação com o aumento das rebeliões entre a população escrava por toda a província. Ele não considerou tais tensões surpreendentes, dada a extensão com que a questão da emancipação vinha sendo debatida tanto nos círculos do governo quanto nas senzalas.¹⁵

Tal instabilidade no império teve implicações políticas imediatas (Chalhoub, 1988, p. 159-61; Graham, 1991, p. 693). Um dos resultados foi a polarização entre um pequeno grupo de abolicionistas radicais, reunidos sob a bandeira da emancipação imediata para todos os escravos, de um lado, e os fazendeiros reacionários, que procuravam um melhor meio para resolver a crise, de outro lado. Outro resultado foi que a reforma legal do sistema escravista se tornou de suma importância para os líderes parlamentares como um meio de desviar a crítica tanto dentro do país como a internacional. E mais importante: parece que o governo imperial e os líderes provinciais desejavam reformas imediatas na legislação abolicionista, principalmente como resposta à resistência escrava. Como lamentou um fazendeiro baiano, em carta a um alto funcionário do governo, "Deus permita que ao menos nos livrem da carga do *elemento servil*, que não é pequena".¹⁶

Foi nesse ambiente tenso que Castro Alves escreveu "Saudação a Palmares". Tendo em vista que ele acompanhou a evolução do movimento abolicionista desde seu começo em meados da década de 1860, certamente o poeta sabia da importância dos acontecimentos a sua volta. Ele percebia que o sistema escravista brasileiro estava à beira do colapso. Reconhecendo que as pressões para a abolição imediata seriam provavelmente sufocadas por um governo controlado pelos fazendeiros e comerciantes que se beneficiavam da escravidão, Castro Alves via na fuga e resistência dos escravos um meio de enfrentar diretamente uma pequena elite poderosa, pouco interessada em reformas. Com pouca informação e poucas fontes disponíveis sobre Palmares, Castro Alves, percebendo a importância do momento, escreveu um poema rapidamente sobre aquele período de resistência escrava na história do Brasil. Em-

bora não sendo um de seus melhores poemas, "Saudação a Palmares" refletiu os pensamentos de um dos maiores intelectuais em toda a história, tentando responder às agitações políticas e sociais do momento.

Em agosto de 1870, Castro Alves decidiu juntar "Saudação a Palmares" ao manuscrito intitulado *Os escravos*. Ele estava vivendo há sete meses no interior da Bahia, em Curralinho (hoje conhecida como a cidade de Castro Alves), numa fazenda próxima à vila de Rosário do Orobó. Em várias ocasiões, Castro Alves passeou a cavalo para ver o campo e esquecer seus problemas pessoais, inclusive a dependência das muletas para caminhar e um amor não correspondido. Durante alguns de seus passeios, ele presenciou leilões públicos em que fazendeiros da região negociavam escravos. Tais cenas provocaram profundo impacto no poeta (Calmon, 1973, p. 246 e 252). Muito provavelmente Castro Alves leu notícias da fuga de escravos e ouviu em primeira mão notícias sobre o aumento das tensões nos engenhos, no campo, e também na cidade de Salvador. A decisão de inserir um poema provocador descrevendo um quilombo no manuscrito completo parece refletir sua resposta aos acontecimentos nas plantações próximas. Dado que "Saudação a Palmares" foi um de seus poemas mais radicais, sua divulgação e inclusão no manuscrito significou uma clara posição política.

Editores de jornais também responderam ao agitado momento político de meados de 1870, publicando dois dos mais importantes poemas abolicionistas de Castro Alves. Em Salvador, o *Diário da Bahia* (de 5 de julho de 1870, conforme Calmon, 1973, p. 248) publicou "Estrofes do solitário". Esse poema propugnava pelo fim imediato da escravidão a qualquer custo. Castro Alves escreveu "é impossível – parar... volver – é morte... (...) Homens! Esta

lufada que rebenta. / É o furor da mais lóbrega tormenta... / – Ruge a revolução”. Ao mesmo tempo, o *Jornal da Tarde*, do Rio de Janeiro, publicou “O navio negreiro; tragédia no mar”, poema que descrevia os horrores da viagem transatlântica de escravos no comércio para o Brasil.¹⁷ Com a divulgação de “O navio negreiro”, Castro Alves e a facção radical do movimento abolicionista ganham projeção nacional. Contemporâneos e historiadores criticaram o poema como inoportuno e fora de contato com o debate abolicionista do final da década de 1860, já que o tráfico de escravos para o Brasil acabara em 1850 (Haberly, 1983, p. 61-2). Tal crítica negligenciou a importância crítica do ano de 1870, data da publicação do poema. Editores de jornais, assim como Castro Alves, esperavam, com a publicação dessa poesia radical, gerar maior mobilização popular para a causa abolicionista e simpatia para a situação dos escravos naquele ano turbulento.

Em outubro de 1870, Castro Alves expressou sua satisfação com as iniciativas de tais editores de jornais, compondo um outro poema impressionante. Em “Deusa incruenta”, o poeta enfatiza o papel crítico desempenhado pela imprensa na sociedade civilizada. Indivíduos cruéis, tirania, crime e escravidão podem, todos, ser enfrentados e superados com palavras e expressões escritas coerentemente. As idéias dos jornalistas são “a Diva do Ocidente!... A consciência do mundo”. Um estudioso descreveu o poema como “flagrantemente social” e um dos poemas que reconhece a influência dos artigos de jornal (Correia, 1972, p. 200). Mais uma vez parece imperativo colocar esse poema pouco conhecido no contexto do momento histórico para entender o entusiasmo, as idéias e os motivos do autor.

Castro Alves não foi apenas o maior intelectual a escrever sobre Palmares e a

refletir sobre a melhor forma de divulgar a mensagem abolicionista em 1870. Num manuscrito intitulado “A escravidão”, escrito nesse ano, o estudante de direito Joaquim Nabuco, com 21 anos, dedicou três páginas ao Quilombo de Palmares.¹⁸ Citando como fonte um livro publicado em Lisboa em 1730 (Pitta, 1730), Nabuco estimulou a população de Palmares em cerca de 30 mil habitantes, devido à “prosperidade de seu governo”. Ele escreveu (incorretamente) que o quilombo floresceu por 70 anos até sua destruição final em 1667. É importante notar que Nabuco descreveu Palmares como a “única tentativa dos negros entre nós [de] se emanciparem [na história do Brasil]” (Nabuco, 1949, p. 90). Assim como Castro Alves, o jovem Nabuco tentou escrever sobre um acontecimento histórico complexo que ele conhecia superficialmente.

A Lei do Ventre Livre, assinada em 1871 (dois meses após a morte de Castro Alves), libertou todas as crianças nascidas de mães escravas a partir daquela data. Entretanto, os fazendeiros empregaram todas as armas repressivas a seu dispor para manter o sistema escravista por mais 17 anos. Em resposta às medidas séveras tomadas contra as assembléias e demonstrações públicas, o movimento abolicionista voltou com mais força a partir de 1879. Decisivo para o ressurgimento desse movimento foi a poesia de Castro Alves. Dezenas de poetas recitaram de memória em salões, reuniões abolicionistas e nas ruas das cidades de todo o país os versos compostos por Castro Alves. Editores lançaram várias coletâneas de sua poesia entre 1871 e a abolição definitiva em 1888, inclusive seis edições de *Os escravos* – no todo ou em parte (Calmon, 1973, p. 290). Para marcar o décimo aniversário da morte de Castro Alves, muitas pessoas em Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo prestaram homenagem

à memória do "poeta dos escravos". Em *O abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, publicado em 1883, o famoso abolicionista citou versos de Castro Alves e notou que o poeta "mostrou bem que n'um país de escravos a missão do poeta é combater a escravidão" (Nabuco, 1988, p. 245, e 1977, p. 66-7;

Trevisan, 1990). Poeta abolicionista e ativista social de primeira ordem, Castro Alves desafiou seus contemporâneos brasileiros a olharem criticamente e com mente aberta para seu passado visando criar uma nação melhor no futuro: uma nação sem escravidão.

NOTAS

● Gostaria de agradecer a Richard D. Brown e Hugh M. Hamill, da Universidade de Connecticut, e a Sandra Lauderdale Graham, da Universidade do Novo México, pelos comentários a este artigo. Gostaria também de agradecer a Laura Guedes pela tradução.

1. *Os escravos* foi publicado pela primeira vez em 1883 por uma pequena tipografia no Rio de Janeiro. Os poemas constantes dessa edição tinham aparecido anteriormente em outras coletâneas de versos, na Bahia, em 1876 (sob o título *Manuscritos de Stênio*), e no Rio de Janeiro, em 1880 (*Vozes d'África: navio negreiro: tragédia no mar*). O poema "Saudação a Palmares" foi publicado pela primeira vez na terceira edição de *Espumas flutuantes*, na Bahia, em 1878. Para uma lista útil das publicações de Castro Alves e análises críticas de sua obra, ver Gomes, 1971, p. 46-53.

2. A estimativa de 11 mil habitantes foi citada em Schwartz, 1992, p. 123; de 20 mil a 30 mil, ver Freitas, 1978, p. 30 e 72; e para a elevada estimativa de 60 mil (e sem citação), ver Guillermprieto, 1990, p. 106.

3. Ver Moura, 1988, p. 181-4; e Carneiro, 1978, p. 30 e 72. Uma descrição dos quilombos em diversas sociedades escravistas no Novo Mundo se encontra em Price, 1979, e Stedmann, 1988.

4. Ver Santos, 1985, p. 16. Sobre a invasão e presença holandesa no Brasil, ver Boxer, 1957, e Schwartz, 1991.

5 Citado em Schwartz, 1992, p. 125, a partir de Pedreira, 1980.

6. Ver Schwartz, 1992, p. 123, e o impressionante filme *Quilombo*, dirigido por Carlos Diegues.

7. No Brasil, outros abolicionistas usaram a poesia como meio de conseguir apoio para suas causas. Talvez o mais famoso seja o advogado e poeta mulato Luiz Gonzaga Pinto da Gama, cujo livro *Primeiras trovas burlescas*, publicado em 1859, incluía o poema cínico "Quem sou eu?", que comparava a reação popular ao mulato no Brasil ao tratamento de uma cabra. Tanto para as versões inglesa e portuguesa do poema, ver Conrad, 1983, p. 229-31, e também Cuti, 1988. A importância da poesia no movimento abolicionista brasileiro foi notada em Costa, 1982, p. 397, e Orico, 1967, p. 139. Muitos poetas brasileiros escreveram poemas em louvor à princesa Isabel e à emancipação, incluindo Luiz dos Reis, Affonso Celso Júnior, Arthur Azevedo, Machado de Assis e Osório Duque-Estrada. Uma coletânea de 40 poemas escritos exatamente depois do 13 de maio de 1888 pode ser encontrada em *Comemoração da lei de 13 de maio que aboliu a escravidão no Brasil: a festa das crianças* (Rio de Janeiro, 1988). Nos Estados Unidos, poucos poetas apoiaram as ações revolucionárias dos escravos como atitude legítima e cristã (ver o poema "Reflections on the slavery of the Negroes, addressed to the conscience of every American citizen," escrito por "L.B.C.", *Rural Magazine: or Vermont Repository*, 2 (1796), 360, citado em Jordan, 1968, p. 379. Poetas negros contribuíram para o movimento abolicionista através de seus escritos, como mostra Sherman, 1989. Um exemplo de poesia abolicionista no Caribe é o poema intitulado "Cruelty

extraordinary, committed on a Female Slave of the name of Yamba in the island of Jamaica" (sem data), em Bush, 1990, p. 41. A poesia desempenhou importante papel na difusão da consciência política e na ação revolucionária no Caribe e nos Estados Unidos, como notou Coulthard, 1962, Tillery, s/d. Ver a análise do poema "Cahier d'un retour au pays natal/Notebook of a return to the native land", como parte do movimento Negritude no Caribe, em Taylor, 1989, p. 164-74. A poetisa feminista mexicana do século XVII Sor Juana Inês de la Cruz, considerada "a primeira poetisa de projeção da América", e os poetas do séculos XIX da Reforma e do Renascimento são citados em Ruiz, 1992. Poemas como forma de propaganda política são analisados por Hugh M. Hamill, Jr., "Vencer o morir por la patria! La invasión de España e algunas consecuencias para México, 1808-1810", texto não publicado. Poesia como parte do movimento Modernista na década de 1920 tanto no Brasil como nos Estados Unidos está descrita em Morse, 1989, p. 61-91. A influência da poesia radical Quechua na região andina, escrita na década de 1940 por José Maria Arguedas, e a literatura de cordel do Nordeste do Brasil no século XX são examinadas no trabalho impressionante de Rowe e Schelling, 1991, p. 59-61 e 84-97. Um dos mais importantes escritores na história de Cuba foi o poeta José Martí, cujas idéias e ideais têm sido empregados muitas vezes por Fidel Castro para legitimar o processo revolucionário (ver Foner, 1982). A vida e as idéias do célebre poeta chileno Pablo Neruda estão descritas em Teitelboim, 1991. Sobre o papel crítico da poesia na história recente da América Central, ver Anglesey, 1987; Beverley e Zimmerman, 1990; Sherman, 1990; e Cardenal, 1992. Para o significado da expressão poética e seu futuro no século XXI, ver Paz, 1991a e 1991b.

8. A afirmação está contida na matéria "Bright little mosaic stones along the pathway", publicada em *The Boston Globe*, July 28, 1992, p. 15. O artigo inclui partes de uma entrevista com o editor de *The Boston Globe*, Kirk Scharfenberg, pouco antes de sua morte.
9. Esta edição do poema pode ser encontrada em Gomes, 1960, p. 294-5.
10. O historiador brasileiro Gorender (1990, p. 6) escreveu que cerca de cem mil afro-brasileiros morreram na Guerra do Paraguai.
11. Ver Price, 1991, p. 307; Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Coleção Cotegipe, 909/14, Carta de Francisco Gonçalves Martins ao Barão de Cotegipe, 17 de outubro de 1868; Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), Seção Provincial, Maço 4.594, Carta de M. Pinto da Rocha a pessoa desconhecida, em 28 de setembro de 1871.
12. Apeb, Seção Provincial, Correspondência do chefe da Polícia da Bahia, Antero Cícero de Assis, ao presidente da Província, Livro 5.809, 1869-1870, páginas 1, 146, 171-2.
13. Apeb, Seção Provincial, Maço 6.239, Carta do subdelegado Antônio Franco de Castro Minzles ao chefe de Polícia, Dr. Antero Cícero d'Assis, em 6 de dezembro de 1869.
14. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (Aperj), Coleção 5, Pacote 17, Carta do ministro da Justiça, José Martiniano de Alencar, ao presidente da província do Rio de Janeiro, em 17 de novembro de 1869.
15. Aperj, Coleção 99, Pacote 24, Pasta 13, Carta de Fabiano Pereira Santos, comandante superior, ao presidente da província do Rio de Janeiro, em 14 de agosto de 1870.
16. IHGB, Coleção Nabuco, 366/31, Carta de Pedro Leão Voloso ao conselheiro Nabuco de Araújo, em 31 de maio de 1871.
17. *Jornal da Tarde*, 23 de julho de 1870, como citado em Castro Alves, 1988, p. 149.
18. O manuscrito não foi publicado durante a vida de Nabuco. Em 1924, sua viúva doou o manuscrito ao IHGB. Em 1949, "A escravidão" foi publicado na *RHGB*, nº 204 (julho-setembro 1949), p. 3-106. Uma edição mais recente, com prefácio de Manuel Correia de Andrade, foi publicada pela Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana de Recife, em 1988.

BIBLIOGRAFIA

- ALMADA, Vilma Paraiso Ferreira de (1984). *Escravidão e transição: o Espírito Santo (1850-1888)*. Rio de Janeiro.
- ANGLESEY, Zoe, ed. (1987). *Look amar go: Central American Women's poetry for peace*. Penobscot, ME.
- BAXER, Charles R. (1957). *The Dutch in Brazil, 1624-1654*. Oxford, Eng.
- BEVERLEY, John and ZIMMERMAN, Mark (1990). *Literature and politics in the Central American revolutions*. Austin, TX.
- BUSH, Barbosa (1990). *Slave women in Caribbean society, 1650-1838*. Bloomington.
- CALMON, Pedro (1973). *Castro Alves, o homem e a obra*. Rio de Janeiro.
- CARDENAL, Ernesto (1992). *Golden ofus: the Indian poems*. Bloomington.
- CARNEIRO, Edison (1958). *Castro Alves: uma interpretação política (1847-1871)*. 2ª ed. Rio de Janeiro.
- (1978). *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro.
- CASTRO ALVES, A. F. de (1988). *Os escravos*. Edição fac-similar da edição de 1921. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S.A.
- CHALHOUB, Sidney (1988). *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo.
- CONRAD, Robert (1972). *The destruction of Brazilian slavery, 1850-1888*. Berkeley, CA.
- (1983). *Children of God's fire: a documentary history of Black slavery in Brazil*. Princeton, NJ.
- CORREIA, Jonas (1972). "Sentido heróico da poesia de Castro Alves", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, nº 295, ago-jun.
- COSTA, Emília Viotti da (1982). *Da senzala à colônia*. 2ª ed. São Paulo.
- COULTHARD, G. R. (1962). *Race and class in Caribbean literature*. New York.
- CUTI (Luiz Silva) (1988). "Luiz Gama: uma trajetória além do seu tempo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16):59-69.
- DEAN, Warren (1976). *Rio Claro: a Brazilian plantation system, 1820-1920*. Stanford.
- FERREIRA, Manoel Jesúfno (1875). *Exposição de Philadelphia*. Rio de Janeiro.
- FONER, Philip S., ed. (1982). *José Martí, major poems: a bilingual edition*. New York.
- FREITAS, Décio (1978). *Palmares: a guerra dos escravos*, 2ª ed. Rio de Janeiro.
- GOMES, Eugênio (1960). *Castro Alves: obra completa*. Rio de Janeiro.
- (1971). *Antônio de Castro Alves: antologia poética*. Rio Janeiro.
- GORENDER, Jacob (1990). *A escravidão reabilitada*. São Paulo.
- GOULART, José Alípio (1972). *Da fuga ao suicídio (aspectos de rebeldia do escravo no Brasil)*. Rio de Janeiro.

- GRAHAM, Sandra Lauderdale (1991). "Slavery and the Brazilian law of 1871". *Comparative Studies in Society and History*, 33(4), October.
- GUILLERMOPRIETO, Alma (1990). *Samba*. New York.
- HABERLY, David (1983). *Three sad races: racial identity and national consciousness in Brazilian literature*. Cambridge, Eng.
- HALLOWAY, Thomas H. (1989). "'A healthy terror': police repression of Capoeiras in nineteenth-century Rio de Janeiro". *Hispanic American Historical Review*, 69(4).
- JORDAN, Winthrop D. (1968). *White over Black: American attitudes toward the Negro, 1550-1812*. London.
- KENT, R. K. (1965). "Palmares: an African state in Brasil". *Journal of African History*, 6(2).
- MORSE, Richard M. (1989). *New world soundings: culture and ideology in the Americas*. Baltimore, MD.
- MOURA, Clóvis (1981). *Rebeliões de senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 3ª ed. São Paulo.
- (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo.
- ORICO, Osvaldo (1967). *O tigre da abolição*. Rio de Janeiro.
- NABUCO, Joaquim (1949). "A escravidão". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, (204):3-106, jul-set. Ver também a edição de 1988, publicada em Recife pela Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana.
- (1988). *O abolicionismo*. Edição fac-similar. Recife.
- (1977). *Abolitionism: the Brazilian antislavery struggle*. Trad. Robert Conrad. Urbana, Ill.
- PAZ, Octavio (1991). "Poetry and the free market". *The New York Times Book Review*, December 8.
- (1991b). *The other voices: essays on modern poetry*. New York.
- PEDREIRA, Pedro Tomás (1980). "Os quilombos dos Palmares e o Senado da Câmara da cidade do Salvador". *Mensário do Arquivo Nacional*, 11(3):14-7. Rio de Janeiro.
- PEIXOTO, Afrânio (1976). *Castro Alves: o poeta e o poema*. 5ª ed. São Paulo.
- PITTA, Rocha (1730). *História da América*, vol. VIII. Lisboa.
- PRICE, Richard (1979). *Maroon societies: re. el slave communities in the Americas*. 2d ed. Baltimore, MD.
- (1991). "Credit in the slave trade and plantation economies". In: SOLOW, Barbara L. (ed.). *Slavery and the rise of the Atlantic system*. New York.
- REIS, João José (1986). *Rebelião escrava no Brasil: a história dos malês (1835)*. São Paulo.
- ROWE, William and SCHELLING, Vivian (1991). *Memory and modernity: popular culture in Latin America*. London.
- RUIZ, Ramón Eduardo (1992). *Triumphs and tragedy: a history of the Mexican people*. New York.
- SANTOS, Joel Rufino dos (1985). *Zumbi*. São Paulo.

- SCHWARTZ, Stuart B. (1991). "The voyage of the Vassals Royal power, noble obligations, and merchant capital before the Portuguese restoration of independence, 1624-1640". *American Historical Review*, 96(3):735-62.
- (1992). *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*. Urbana, Ill.
- SCISINIO, Alair Eduardo (1988). *Escravidão e a saga de Manoel Congo*. Rio de Janeiro.
- SHERMAN, Joan R. (1989). *Invisibles poets: Afro-Americans of the nineteenth century*. 2ª ed. Urbana, Ill.
- SHERMAN, Susan (1990). *The colors of the heart: writing from struggle and change, 1959-1990*. Wilimantic, CT.
- STEDMAN, John Gabriel (1988). *Narrative of a five year expedition against the revolted Negroes of Surinam*. (Ed. Richard Price and Sally Price.) Baltimore, MD.
- TAYLOR, Patrick (1989). *The narrative of liberation: perspectives on Afro-Caribbean literature, popular culture, and politics*. Ithaca, NY.
- TEITELBOIM, Volodia (1991). *Neruda, an intimate portrait*. Austin, TX.
- TILLERY, Tyrone (s/d). *Claude McKay: a Black poet's struggle for identity*. Amherst, MA.
- TREVISAN, Leonardo (1990). *Abolição: um suave jogo político*. São Paulo.
- ZAGURY, Eliane (1971). *Castro Alves: tempo, vida e obra*. Rio de Janeiro.

SUMMARY

History and motive as seen through Antônio Frederico de Castro Alves's "Saudação a Palmares"(1870)

This article analyzes why the Bahian poet Antônio Frederico de Castro Alves (1847-1871) decided to write about an escaped slave community known as Palmares in the year 1870. Lasting from 1597 until its destruction in 1694, Palmares posed a major threat to the stability of the slave system in Brazil during the seventeenth century. One hundred and seventy-six years later, Castro Alves described the "nation within a nation" in a poem entitled "Salute to Palmares". It would appear that

Castro Alves had specific political goals in mind when he composed the verses, which included the encouragement of slave rebellion and initiatives by radical abolitionists as the best means for ending slavery in the early 1870s. Although slavery continued in Brazil until 1888, the poetry of Castro Alves played a decisive role in helping to undermine an influential planter-merchant elite little interested in reform.

RÉSUMÉ

Histoire et motif dans "Saudação a Palmares"*, d'Antônio Frederico de Castro Alves (1870)

Cet article analyse le motif qui amena le poète Antônio Frederico de Castro Alves (1847-1871),

originaire de Bahia, à écrire en 1870 au sujet d'une communauté d'esclaves en fuite connue sous le

nom de Palmares. De 1597 jusqu'à sa destruction en 1694, Palmares a représenté tout au long du XVII^e siècle la plus grande menace au système esclavagiste brésilien. Cent soixante seize ans après, Castro Alves décrit cette "nation dans la nation" dans un poème intitulé: "Saudação a Palmares". Il semble que Castro Alves avait des objectifs politiques spécifiques en tête quand il com-

posa ces vers qui exaltaient la rébellion des esclaves et les initiatives des abolitionnistes radicaux dans lesquelles il voyait le meilleur moyen d'en finir avec l'esclavage en 1870. L'esclavage exista au Brésil jusqu'en 1888, mais le poème de Castro Alves a joué un rôle décisif de subversion de l'élite influente des *fazendeiros* et des négociants qui avaient peu d'intérêt pour les réformes.

(*) "Salut à Palmares".

**ESCRavidÃO E RELAÇÕES
RACIAIS NO BRASIL
- CADASTRO DA PRODUÇÃO
INTELECTUAL (1970-1990)**

**Um importante instrumento
de pesquisa para os estudiosos.**



**São cerca de 2.500
referências classificadas
tematicamente, com
destaque para teses
de mestrado e doutorado.**

**À VENDA
NO CEAA (US\$ 10.00)
RUA DA ASSEMBLÉIA, 10/501
TEL. 221-3536
FAX (021)507-1155**

O escritor angolano e a sua literatura: um 'approach' ao seu papel político (1975-1985)*

Silvio de Almeida Carvalho Filho

* Recebido para publicação em novembro de 1993.

** Professor de história na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Este artigo esboça um *approach* ao perfil do escritor angolano cuja atividade literária fora exercida durante a primeira década após a independência. Destacamos a importância social desse escritor, delineando a sua inserção política e o seu papel na construção social. Realizamos algumas reflexões sobre a importância interna e internacional dessa literatura, assim como verificamos certas condições de sua publicação e difusão. Centramos a nossa análise nos liames existentes entre tal literatura e a história angolana recente, ressaltando o papel ideológico exercido por aquela no contexto social angolano atual. Verificamos, mesmo que ainda superficialmente, as características de seu público leitor e os esforços realizados para ampliá-lo.

A maior parte dos escritores angolanos vivos publicados na primeira década após a independência de Angola se constituía de homens que estavam situados numa faixa etária entre 33 e 52 anos. Portanto, uma intelectualidade literária composta por in-

divíduos relativamente jovens, apesar de haver alguns já adentrados a meia-idade.

Embora os escritores do período proviessem de diversas regiões do país, a maior parte possuía como berço econômico-cultural essencialmente Luanda e, em grau menor, Benguela e depois Huambo. Essas três cidades são os maiores centros populacionais e industriais do país, situadas nos dois principais eixos ferroviários angolanos e possuindo as suas populações altos índices de escolaridade comparados com o resto do país. Daí, nada mais natural que esses respectivos centros urbanos se tornassem importantes celeiros de literatos. Dentre essas cidades, Luanda marcou como sempre o seu lugar já secular de grande centro cultural angolano, oferecendo ao país modelos culturais diretos.

O intelectual em Angola não se enquadrava no modelo europeu de intelectual. Era mais o que agia sobre a sociedade que aquele que tinha acesso a formas elaboradas de cultura, tais como uma linguagem

mais aperfeiçoada, conhecimentos filosóficos etc. Grande parte dos literatos angolanos do período chegou apenas a completar o nível secundário dos estudos. E a maior parte deles o fizera em Luanda, em especial no Liceu Salvador Correia. Os poucos que chegaram ao nível universitário frequentaram mormente as universidades portuguesas. A formação cultural mais complexa da maior parte dos intelectuais angolanos se deveu mais ao seu autodidatismo que à frequência a ambientes universitários.

Os literatos angolanos em raríssimos momentos puderam se tornar exclusivamente escritores profissionais, tanto durante o período colonial quanto após a independência. Exerceram, para sobreviver ou por assim desejarem, outras profissões. Respeitadas as exceções, foram primordialmente funcionários públicos e jornalistas, secundariamente profissionais liberais como médicos ou advogados.

Grande parte dos romances e poemas publicados em Angola após a independência foi escrita durante o período colonial. Devido à posição em geral extremamente combativa dos escritores angolanos, foram compostos em celas de prisão ou em plena guerrilha. A prisão ofereceu à produção literária angolana um local de trabalho extremamente produtivo, apesar de sofrido, amargo e triste. Os escritores angolanos, mais ou tanto quanto homens de ação política que de cultura, encontraram no cárcere uma parada forçada para reflexão. Afinal, o confinamento redutor dos movimentos permitia como única possibilidade da *praxis* a escrita. Por ter sido considerado “subversivo” pelo golpe de Estado de 1964 no Brasil, Costa Andrade escreveu alguns de seus poemas de *Poesia com armas* numa cela de prisão em São Paulo (Brasil). O livro *Luuanda*, de Luandino Vieira, teve as suas três histórias escritas no pavilhão prisional da Pide, no bairro de São Paulo, em

Luanda, durante o ano de 1963. O livro *Nzinga Mbandi*, de Manuel Pedro Pacavira, foi elaborado no campo de concentração do Tarrafal entre os anos de 1972 e 1974.

A prática da escrita muitas vezes fora exercida no tempo que sobrava da pugna bélica. Costa Andrade redigiu também os poemas “O guerrilheiro” e “Amor distante” nos intervalos da ação guerrilheira, entre janeiro e maio de 1969, em Angola. Um dos romances de Pepetela, provavelmente *Mayombe*, “foi escrito das 22 às 24 horas durante um ano, com interrupções, à luz dum candeeiro de petróleo, uma tábua sobre os joelhos, sentado na cama do meu [seu] quarto de fronteira [com Cabinda]”, onde o autor participava da guerrilha. Já o livro *As aventuras de Ngunga*, do mesmo autor, foi redigido em 1971 durante as manhãs de dez dias, debaixo de uma árvore na mata, na frente leste em Kuando-Kubango, onde o autor era guerrilheiro e responsável pelo DEC (Pepetela, 1979, p. 4).

Após a independência, os escritores angolanos continuaram a escrever em condições materiais extremamente adversas, absorvidos noutras tarefas prementes demandadas pela necessidade de reconstrução nacional após a longa guerra colonial. Escreviam em horas roubadas ao sono e aos domingos. O ativismo político-social no qual muitos deles se encontravam envolvidos dificultava a lide literária. O próprio presidente da República, também um literato, reconhecia, em janeiro de 1979, a incapacidade da sociedade angolana em transformar “o escritor em profissional de literatura ou da pesquisa cultural”, justamente pelas dificuldades econômicas e pela necessidade de quadros sofridas pelo país (Neto, 1979, p. 5).

Apesar desses óbices, muitos se obrigaram a um esforço sistemático de produção. O poeta Manuel Rui chegou ao ponto de planificar a sua produção literária. Obri-

gou-se a cada ano, em novembro, a publicar 11 poemas em um livro sempre intitulado *Poemas em novembro*. Era a mentalidade da planificação socialista agindo sobre a arte dos versos.

Não podemos estudar a ideologia que perpassava a literatura angolana sem estarmos sensíveis às condições de sua publicação, já que essas interferiam no contorno ideológico do publicado. A literatura movimentava todo um setor social. É lida, vendida, comentada e estudada. Ocupa espaços nas bibliotecas, nas estatísticas, nos horários de ensino, nas colunas jornalísticas, possui publicações especializadas, doutores e cursos nas universidades, assim como as associações próprias. Esses dados importantes para a percepção da repercussão social do fato literário não podem ser totalmente negligenciados nas análises sobre a importância social dessa literatura.

Em meados da década de cinquenta, sob o domínio colonial, podemos afirmar que o livro era um produto caro em Angola. "Os livros, quando se compravam, circulavam por muitas mãos, mesmo nos musseques" (Jacinto, *s/d*, p. 165), compensando a dificuldade de adquiri-los. Contrabalançando essa limitação na difusão do livro, os contos e poemas de autores angolanos, quando não afrontavam diretamente o poder colonial, eram então publicados em jornais e revistas.

O MPLA sempre se preocupou em publicar obras de literatura que estimulavam a causa da independência. *As aventuras de Ngunga*, de Pepetela, por exemplo, foi "editado" a primeira vez a *stencil* pelos Serviços de Cultura do MPLA na Frente Leste em março de 1974, com 300 exemplares, que hoje constituem uma raridade bibliográfica" (*Jornal de Angola*, 22.2.76, p. 3).

Após a independência, incentivou-se as campanhas de alfabetização, o aumento do

nível de escolaridade e o hábito de leitura. Mas nada disso adiantava se não se fornecesse um fluxo constante de material de leitura. Por isso, em 1976, propunha-se no *Jornal de Angola* e no *Diário de Luanda* a fundação de uma Editora Nacional assim como de um Instituto Angolano do Livro diretamente ligados ao Ministério da Educação e Cultura e ao MPLA, a fim de libertar Angola do neocolonialismo editorial, representado pela "importação onerosa de livros". Esse instituto deveria realizar a seleção do que se publicaria, não obedecendo aos critérios meramente lucrativos da maior parte das edições em sociedades capitalistas. Visaria apenas, segundo os princípios marxistas-leninistas, "fomentar cultura" a serviço do povo (*Diário de Luanda*, 27.3.76, p. 7; *Jornal de Angola*, 5.5.76, p. 1). Essa busca pela fundação de editoras nacionais não foi apenas uma preocupação angolana, mas também de todos os Estados africanos que chegaram à independência.

A luta por uma editoração em nível nacional visava responder a uma demanda interna. Basta lembrar que em meados de 1976 a maioria dos membros da recém-criada União dos Escritores Angolanos ainda não tinha publicado sequer um livro, só possuindo trabalhos espalhados por jornais e revistas, e aqueles que puderam publicar o fizeram no estrangeiro, estando freqüentemente com edições há muito esgotadas.

Essa necessidade foi satisfeita. Entre o escritor angolano e o seu público leitor passou a existir todo um aparelho de publicação e difusão constituído pelas editoras oficiais ou oficiosas: o Instituto Nacional do Livro e do Disco (Inald) e a União dos Escritores Angolanos (UEA). Elas funcionaram como aparelho de hegemonia, isto é, organizações privadas existentes na sociedade civil ou controladas direta ou indiretamente pelo Estado que corroboravam

para a estruturação da hegemonia do MPLA. E exerceram um papel seletivo no que ia ou não ser publicado, tendo o poder de abortar internamente qualquer projeto literário, já que não havia editoras privadas a que se pudesse recorrer. Em um país monopartidarista, era natural que os agentes de editoração representassem o grupo ideológico que estava no poder.

A literatura angolana é uma fonte rica em termos qualitativos e quantitativos, já que após a independência ocorreu uma explosão editorial em Angola que nenhum país africano conheceu. Para uma população estimada pela ONU em 1983 em cerca de 8,3 milhões de habitantes, temos tiragens relativamente altas: O livro *As aventuras de Ngunga*, de Pepetela, um dos mais populares em Angola, já tinha vendido 75 mil exemplares até 1981. *Mayombe*, livro seu de maior sucesso no período, teve a sua primeira edição comercial para Angola em 1980, de seis mil exemplares, esgotada em apenas uma semana, toda ela vendida na cidade de Luanda. Esses fatos pareciam revelar um aumento do nível de consumo do livro. Facilitavam esse aumento de consumo a preocupação em se propiciar maior contato entre o livro e as camadas populares, assim como o preço mais acessível se comparado com o existente, sob o domínio colonial, na década de cinquenta. Além disso, a carência de material impresso era tal que, além dos poucos jornais publicados, eles constituíam o principal e um dos poucos materiais acessíveis para satisfazer às necessidades daqueles que possuíam ou eram incentivados pelo Estado a ter o hábito da leitura.

A literatura angolana começou a ser publicada em russo já na década de sessenta. Das 18 traduções da obra de Luandino Vieira durante uma década (1968-78), a metade foi realizada por países socialistas e,

dessa porção, a metade pela União Soviética. Isso já decorria do interesse político apresentado pelos soviéticos no processo de descolonização que ocorria na África. Combatia-se o capitalismo em seus pontos fracos, as colônias, e atacava-se o seu primordial instrumento, o imperialismo. Além disso, foi justamente nessa década que não só se iniciou a luta pela libertação em Angola, como também o apoio da União Soviética ao MPLA. A aproximação ideológica entre o MPLA e o Segundo Mundo explicava a grande repercussão da literatura angolana neste. Com todos os produtores de literatura empenhados nesse movimento, assim, ao divulgar suas obras, mesmo que literárias, o mundo socialista exaltava a sua luta.

Com a emancipação política, estabeleceu-se nos jornais angolanos um incentivo constante à leitura dirigido principalmente aos jovens. Valorizava-se não somente a leitura, mas também o debate do que se lia. Esse estímulo se achava presente não só nos grandes jornais diários, tais como o *Jornal de Angola*, mas também em periódicos de circulação restrita, como o jornal *Kilunza*, órgão informativo do Comitê de Ação Local do Instituto de Crédito de Angola. Esse incentivo à leitura se interligava ao esforço realizado para se aumentar o nível de escolaridade da população, assim como para cooptá-la ao projeto socialista. Afinal, não era suficiente apenas saber ler para apreender com mais profundidade o conteúdo de um livro. A leitura reflexiva demandava um nível mais elevado de elaboração intelectual e supunha a aquisição de hábitos de leitura. A não-absorção desses fazia com que recém-alfabetizados retornassem ao analfabetismo meses após a partida da escola. A protagonista da obra *Manana*, de Uanhenga Xitu, apesar de estudar até a 4ª série do curso primário, quando possuía 11 anos, a partir "daí nunca

mais pegou num livro, apenas para ver as figuras" (Xitu, 1978, p. 148).

Culpava-se o colonialismo pelo não-incentivo ao hábito de leitura ou pela leitura de obras "fáceis ou perniciosas" (*Jornal de Angola*, 22.2.76, p. 3). Urgia ler, mas uma leitura de boa qualidade. Logo, não se podia aceitar a edição e a permanência nas livrarias de publicações de conteúdo pornográfico disfarçado em "variedades", ou que realizavam a apologia da violência e do crime sob o gênero de "aventuras", além daquelas de cunho claramente reacionário (*Jornal de Angola*, de 5.5.76, p. 1, e de 8.5.76, p. 3). A revolução também se concretizava na cabeça de alguns pela necessidade de direcionar o gosto do leitor para um texto de melhor qualidade. Pregava-se a seleção da leitura a partir de critérios revolucionários; entretanto, toda essa preleção revelava que a realidade escapava a essa norma.

Ante o estímulo dado à demanda, não podendo o governo publicar livros de forma satisfatória em Angola, procurava facilitar sua entrada no país. Em agosto de 1976, o secretário de Estado das Finanças, Major Saydi Mingas, também um escritor, autorizava facilidades para importação de livros, inclusive para suprir a falta de material de estudo. Resta saber se essa boa intenção conseguiu se concretizar ante a carência de divisas em um país em guerra.

Incitava-se a escrever, publicando-se contos e poesias de jovens escritores em importantes jornais, como o *Diário de Luanda*, *Jornal de Angola* e mesmo no *Lavra & Oficina*, órgão da União dos Escritores Angolanos, cuja publicação se justificava mais pelo estímulo às futuras composições e pelo conteúdo de propaganda ideológica do que pela qualidade literária. O jovem literato, quicá membro de uma Comissão Popular de Bairro, encontrava desse modo reconhecimento por seu esfor-

ço lítero-revolucionário. Formava-se de tal forma uma comunidade literária imaginada, um mundo das letras, confundido com a expressão literária dos patriotas, cuidadosa com sua própria reprodução.

Parte das obras editadas após a independência, inclusive as publicadas nos jornais, pecava pela diminuição da qualidade literária, talvez devido à liberdade e à facilidade de se imprimir propiciadas pelo entusiasmo da autonomia política. Em um processo revolucionário, é comum aparecer no campo da produção cultural o fenômeno do populismo e do simplismo. Assim, foram publicadas obras de diminuto valor estético, mas cujo conteúdo ideológico agradava às propostas políticas socialmente prevaletentes. Em outubro de 1976, apesar de o escritor e então ministro da Educação e Cultura Antônio Jacinto sublinhar que em literatura "tudo o que é popular não é genial; mas tudo o que é genial é passível de ser popular", postulava que primeiro se deixasse desabrochar acriticamente todas as manifestações culturais para não inibi-las, para só depois iniciar um sério trabalho de depuração (*Afrique-Asie*, nº 125, p. 49, dez. 1976 a jan. 1977).

Apesar disso, por sua produtividade, essa literatura se colocava como a mais importante da língua portuguesa na África. Poucos eram os países africanos com literatura de tal expressão. Alguns escritores angolanos já possuíam fama internacional, estando traduzidos em vários idiomas. Um olhar externo a Angola pode criticar duramente a qualidade de vários textos angolanos. Todavia, deve-se ter em conta que aquilo que pode ser considerado literário, ou melhor, um bom escrito em Angola, pode não sê-lo no Brasil ou em Portugal. A qualidade de uma literatura deve sempre ser aferida levando-se em conta as condições materiais e culturais para a criação li-

terária. Diga-se que em Angola essas não eram as mais favoráveis.

A literatura angolana no período era em geral bastante colada ao real, em grande parte testemunhal, ou seja, reescrevia o vivido de forma bastante mimética. Comumente, era diminuta a distância cronológica entre o referencial histórico da temática e a data da publicação das obras. Os textos estavam túmidos de alusões tópicas, cronológicas, biográficas, socioeconômicas e políticas compatíveis com a história e geografia angolanas. Era comum nos escritos a introdução de episódios vividos ou testemunhados pelos literatos misturando-se ao imaginado, dando a estes uma feição de ficção "realista" ou de realidade ficcionada. Podemos citar como supra-sumo disso a obra de Oscar Ribas, *Tudo isto aconteceu*, cujo subtítulo, *Romance autobiográfico*, fez com que o autor assumisse um verdadeiro gênero documental. Em sua introdução, Ribas afirma:

Efetivamente, tudo isto aconteceu. E porque aconteceu, nada foi inventado: tudo é obra do tempo, do ambiente, dos homens. (...) Pelo que toca ao autor, mais não fez que a reproduzir. (Ribas, 1975, p. 21; Riaúzova, 1986, p. 16-7 e 29; Freitas, 1986, p. 3 e 5)

A história e a biografia eram fontes perenes de inspiração. As próprias experiências, as histórias contadas pelos "mais-velhos", a própria história serviram de base para o escritor Raul David elaborar os seus contos. Mesmo uma obra de ficção histórica como *Nzinga Mbandi*, de Manuel Pedro Pacavira, baseou-se nas documentações dos Arquivos de Angola, monografias sobre o antigo Reino do Congo e sobre Massangano, além da própria tradição oral. Essa colagem ao real era clara na obra de Antônio Jacinto, que inseriu fatos da luta armada

angolana em sua novela *Na ilha há gritos de revolta (Diário do Sexta-Feira)*, tornando-a uma alegoria dos últimos anos do império colonial português. Jacinto confessava que em seus livros procurou retratar o que conhecia diretamente, sem necessidade de grande pesquisa: a vida dos contratados e dos camponeses no interior. Em *Mayombe*, de Pepetela, apesar de não identificarmos um personagem que retratasse a vida do próprio autor, este discutiu através dos seus vários personagens as questões vitais que vislumbrava a partir da atuação do MPLA no início da década de setenta, na região do Mayombe, no enclave de Cabinda, fronteira com a República Popular do Congo. Em outra obra, *Yaka*, Pepetela teve a oportunidade de transfigurar ficcionalmente a história de sua própria família. Essa obra descrevia a saga da família Semedo, oriunda, como a de Pepetela, de Portugal. O narrador do conto "As águas do Capembáua", de Ruy Duarte de Carvalho, ao descrever a história ocorrida no sudoeste de Angola, indiciava o caráter realista e não-ficcional de seu relato ao dizer que muito pensou sobre ela durante o tempo que habitou em Londres. Ora, esse autor antes de sua estadia em Londres, viveu nessa região de Angola como regente agrícola e a paisagem socioeconômica que relata nesse conto fez parte da sua experiência profissional. Mais uma vez a literatura declarava explicitamente beber da realidade vivenciada pelo seu demiurgo.

A ficção, portanto, tinha como paradigmas claros os indivíduos, grupos, ideologias e situações concretas existentes na sociedade angolana, havendo forte homologia entre ficção e realidade. Essa homologia era consagrada pelo escritor angolano Ruy Duarte de Carvalho. Para ele, nenhuma ficção, na realidade, o é, já que "uma acção que se invente é sempre uma acção possível, real, portanto". Em muitos textos

literários angolanos, ficção e crônica se imbricavam de tal forma no mesmo texto como se quisessem passar indiferenciadas para o leitor. Essa imbricação se achava perfeitamente visível nos contos de Raul David. Em geral, nesses, mantinha o nome das pessoas nas quais se inspirara para criar seus personagens, só realizando mudanças em alguns casos para não melindrar as pessoas reais retratadas. No conto "As águas do Capembáua", Ruy Duarte de Carvalho nomeava o seu personagem, opo- sitor às injustiças da colonização, apenas pela primeira letra do seu nome: "R". Ao designá-lo dessa forma, parecia fazê-lo para manter a sua privacidade ou protegê-lo de qualquer repressão. Poderia ter escolhido um pseudônimo ou um outro nome, mas, ao nomeá-lo apenas pela primeira letra de seu nome, reforçava com esse ve- lamento declarado o caráter veraz e real de sua estória. No conto "João Carlos, natural do Chinguar, no Bjé", Carvalho o dedicava ao próprio personagem João, dando a en- tender que mais que uma ficção o texto literário reportava a um fato real ocorrido (Carvalho, 1980, p. 20; cf. p. 9-69, 73). Em *As Aventuras de Ngunga*, Pepetela, na figura do narrador, procurou ressaltar o ca- ráter verídico de sua estória afirmando que ela lhe foi contada de diversas formas, por várias pessoas. Portanto, a literatura angolana se apresentava como re-presentativa no sentido de que conta uma estória cujo referencial podia ser encontrado em alto grau na realidade diária e exterior à obra.

O escritor Raul David estabelecia cons- cientemente o primado da história em sua obra, cabendo à literatura apenas "fazer a linguagem mais trabalhada". No período, a literatura angolana era uma metáfora da história. A luta pela implantação do Estado independente angolano repercutiu temática e semanticamente na produção literária.

A literatura se fez de história, pretendendo ser a literatura da história angolana (David, s/d; Ferreira, 1980, p. 24; Moisan, 1987, p. 94). Todas essas características lhe davam um cunho de forte apego ao real.

A construção da ficção se fez sempre a partir da escolha de alguns aspectos da rea- lidade. Ora, essa seleção comporta intrinse- camente um critério ideológico. Logo, toda literatura está sempre comprometida, mes- mo se os seus demiurgos acreditam estar acima das lutas e dos interesses de sua so- ciedade. Esse comprometimento estava nu na literatura angolana, pois os escritores conscientemente produziam uma realidade estética que problematizava a realidade so- cial, propondo uma utopia a ser concretiza- da. Expressando essa concepção, Pepetela, em entrevista ao *Jornal de Letras, Artes e Idéias*, de Portugal, em fins de 1981, afirmava que "o papel da literatura consiste em levantar os problemas" (Riaúzova, 1986, p. 40; Ferreira, 1980, p. 24-5).

A literatura angolana publicada entre 1975 e 1985 em grande parte foi elaborada durante o período colonial ou se debruçava tematicamente sobre esse período. Proces- sava uma catarse desse momento, ressusci- tando suas recordações e pesadelos. Vários fatores explicam essa feição. Em primeiro lugar, essa temática não interessava a edi- tores ligados ao sistema colonial. Em se- gundo, grande parte da produção literária não podia vir à luz devido à censura e à atitude combativa oposicionista e mesmo guerrilheira de seus elaboradores. Podemos citar várias obras que, redigidas antes da independência, só puderam ser publicadas após. O livro *Meu amor da Rua Onze*, de Aires de Almeida Santos, fora, com exce- ção dos últimos poemas, escrito há mais de 30 anos antes de sua publicação por volta de 1988. *Muana Puó*, de Pepetela, escrito em 1969, só pôde ser publicado nove anos depois.

Em relação à realidade pós-independência, persistiu durante quase uma década grande incapacidade para descrevê-la, estruturá-la, senti-la à vontade. Tal fato provavelmente se devia à necessidade de se publicar o grande material inédito acumulado durante o período colonial, ao pouco tempo disposto pelos escritores, em grande parte engajados na administração do novo Estado, e ao mal-estar em se denunciar publicamente falhas de uma prática política da qual se era agente. Vários livros são escritas-records. Entre eles podemos apontar *Nós, os do Makulusu*, de Luandino Vieira; *Regresso adiado*, de Manuel Rui; *Vozes na senzala*, de Mendes de Carvalho; *Ngombe, filho de Kambole e de Niangombe*, de Ngudia Wendel; *Na ilha há gritos de revolta*, de Antônio Jacinto.

A partir do analisado até agora, concluímos que o estudo do processo revolucionário angolano, com base nos documentos, fontes jornalísticas, livros de ciência social, não se acha completo se não levarmos em conta a produção literária angolana. Isso se deve a vários fatores, como a especificidade dessa literatura, produto, segundo Henrique Abranches e Costa Andrade, de intelectuais revolucionários que partiram mais da ação política para a cultural do que o contrário. O Movimento dos Novos Intelectuais em Angola na década de cinquenta, apesar de se caracterizar como literário, era mais significativo por suas idéias políticas do que pela qualidade de sua produção literária. Em outros países, grande parte dos intelectuais não está engajada na modificação imediata das instituições, mas sim das consciências. Só após a transformação destas, acreditam que as lideranças políticas poderão encetar a mudança da realidade sociopolítica. Em Angola, dava-se diferente: o intelectual se encontrava não só diretamente envolvido na transformação a longo prazo das consciências, mas

também na imediata conversão institucional. Ele estava envolvidíssimo na tarefa de organização e direção do processo revolucionário. Daí, a sua grande militância política e a sua acuidade na denúncia das contradições sociopolíticas. O texto literário angolano expressou no período, sem subterfúgios, a luta social, sendo ao mesmo tempo instrumento dessa luta.

A literatura angolana e seus demiurgos participavam da construção da hegemonia do bloco histórico sustentador do poder do MPLA. O MPLA, desde a sua fundação, encetou a construção de sua liderança político-ideológica sobre toda a sociedade civil angolana. Essa demandava um sistema de alianças entre vários setores que iam da inteligência urbana à pequena burguesia, às camadas populares urbanas e ao campesinato, elementos formadores do bloco histórico sustentador de seu poder — representado por uma base de consentimento ou consenso das massas para uma ordem social anticolonialista, antiimperialista e possivelmente socialista. O papel da literatura nesse processo estava bem indiciado na *Poesia necessária*, de Manuel Rui, que expressivamente Hamilton (1975, p. 9) colocou como epígrafe de seu livro:

*De palavras novas também se faz país
neste país tão feito de poemas
que a produção e tudo a semear
terá de ser cantado noutra ciclo.*

Naquele momento, para o escritor angolano padrão, o importante não era apenas expressar a cultura angolana, mas participar ativamente de uma revolução cultural que deveria acontecer como decorrência das transformações políticas revolucionárias. Afinal, a criação cultural, caso não fosse direcionada nesse sentido, poderia se tornar um instrumento da contra-revolução.

A quase totalidade dos escritores angolanos produziu a sua arte com a intenção de formar consciências para um projeto nacional revolucionário, realizando um importante papel na formação ideológica que se quis dar à nova sociedade. O escritor Costa Andrade afirmava que os literatos angolanos da geração da Mensagem e da Cultura tinham carência do panfleto, assim como a possibilidade e a necessidade de utilizar a poesia como meio de transmitir, da maneira mais sintética, as palavras-de-ordem de combate. Antônio Jacinto, ministro da Educação e Cultura, por volta de 1976, insistia em tornar todos os artistas, inclusive os literatos, emissores de palavras-de-ordem do MPLA. Por isso, pregava que o Estado deveria organizar o trabalho cultural, estimulando a criação de organizações culturais e definindo os objetivos ideológicos a atingir. Nos critérios para publicação, os fatores ideológicos pesavam frequentemente tanto ou mais que os estéticos. Os poemas dos escritores iniciantes publicados no *Diário de Luanda* eram primordialmente escolhidos por critérios ideológicos.

Essa literatura desejava conscientemente ser uma "arte revolucionária" (Poemas dos campos de morte, 1976, p. 5) a serviço do exemplo político, tal como Brecht imaginara a sua atuação. Por isso, esse autor cá e acolá foi citado ao longo das páginas literárias jornalísticas ou em alguns livros de literatura angolana. O presidente e escritor Agostinho Neto afirmava que a arte em Angola nunca fora "dedicada à reação, mesmo quando as aparências o indicavam" (*Diário de Luanda*, 11.12.75, p. 5; Recalde, 1982, p. 133). Houve pequeníssima exceção a essa regra. Não podemos esquecer as boas relações entre o escritor Oscar Ribas e o poder colonial, por exemplo. Para Antônio Jacinto, a literatura, como todas as artes produzidas em Angola no período, deveria ser antes de tudo "arma política"

(*Afrique-Asie*, nº 125, 27.12.76-9.1.77, p. 49). Após a independência, discutiam-se de forma mais aberta as questões políticas que invadiam todo o cotidiano social de modo mais agudo do que em outras sociedades coetâneas. A dimensão política banhava intensamente o texto literário angolano.

Mesmo que vários escritores angolanos não se deixassem enquadrar dentro de um instrumentalismo político reducionista, realizaram uma arte revolucionária mais ampla, já que o revolucionarismo era o caldo cultural no qual se encontravam imersos. Exemplo disso encontramos na obra *Panfleto (Poético)*, de Antônio Cardoso, na qual a ideologia do texto era a mesma da prática revolucionária de seu autor. O revolucionarismo dos escritores angolanos foi erigido socialmente como modelo cultural prestigioso. Por isso, apenas um mês após a declaração da independência, quando a situação era extremamente delicada para a sobrevivência do Estado, encontrava-se tempo para se fundar a União dos Escritores Angolanos. O manifesto de sua fundação expressava de forma bem clara, quando afirmava que "a literatura angolana surge (...) não como simples necessidade estética, mas como arma de combate pela afirmação do homem angolano" (Ervedosa, 1979, p. 153-4; Riaúzova, 1986, p. 13 e 15; Burniston & Weedon, 1980, p. 268; Recalde, 1984, p. 136).

O aparelho cultural, do qual a produção literária fazia parte, constituía-se em um aparelho de hegemonia, ou seja, corroborava para a estruturação da hegemonia da proposta anticolonialista, antiimperialista e até socialista do MPLA.

Para o MPLA, a mudança das estruturas sociais supunha a participação dos indivíduos em atividades que promovessem ideais socialistas. Logo, esse movimento se esforçou através de atividades culturais para tornar toda a população em ativos militan-

tes do socialismo. A literatura não estava livre dessa influência doutrinadora, mesmo quando se dizia gozar de plena liberdade de criação. Combativa e militante, era uma literatura fundada sobre o culto da participação na história, concretizada no heroísmo revolucionário. Não delineava apenas o retrato de uma época ou expressão de uma verdade, mas uma ação política. Conscientemente, seu objetivo se atingia não apenas distraíndo o leitor, mas exercendo sobre ele uma pedagogia revolucionária. Esse caráter de luta e de resistência se refletia não apenas no conteúdo, mas até nos títulos literários: não é sem razão que a página de artes e letras de *O Diário de Luanda* em 1976 se intitulava "Resistência". Estabeleceu-se uma frente cultural na qual a literatura se achava incluída, objetivando criar uma consciência revolucionária das lutas de libertação. Na elaboração dessa frente participaram vários organismos, inclusive os de massa, como as Comissões Populares de Bairros.

A figura do literato era socialmente dignificada. Segundo o escritor David Mestre, "à frente da história seguem os heróis, os santos e os poetas" (*Manangola...*, 1976, p. 19). Assim, o poeta era figurado como um arauto e precursor. O herói e o santo são vistos como seres paradigmáticos, exemplares, proféticos pela sua ação, devendo ser por isso imitados e venerados. Concentram em si virtudes e valores que estão na sociedade dispersos e conspurcados. David Mestre, ao emparelhar o poeta aos santos e heróis, chamava a atenção sobre o caráter profético da poesia dentro da realidade angolana de então. Pelo valor do que dizia, devia ser ouvido e venerado.

Após a independência, ser poeta em Angola dava um certo grau de prestígio social. Daí muitos quererem publicar nem que fosse um poemeto em algum periódico. Gerou essa prática uma forte subliteratura

impressa por motivos ideológicos e não estéticos. Por isso, Pepetela zombava daqueles que se consideravam intelectuais revolucionários apenas por terem "um poema publicado no jornal" (Pepetela, 1985, p. 12).

A poesia podia ser aclamada como um instrumento de luta utilizada por Agostinho Neto em nível cultural. Em *Mayombe*, epopéia escrita por Pepetela, interligava-se a atividade do guerrilheiro à do escritor: um fazia história, o outro a escrevia. Na verdade, grande parte da literatura angolana do período foi uma defesa da luta guerrilheira e da causa nacional, por isso seus versos "rimam em cada metralha que dispara..." (Alves, 1976, p. 45). Quando o texto literário não fez isso de forma explícita, realizou-o subentendidamente expondo as chagas da sociedade colonial.

Reiterava o caráter aguerrido da literatura na sociedade angolana o nome escolhido para a primeira organização de juventude voltada para o estímulo ao gosto literário: as Brigadas Jovens de Literatura. Ora, "brigada" é um termo militar utilizado para designar um corpo de tropas constituído de dois ou mais regimentos. Isso inconscientemente denotava o caráter de pugna que circunscrevia essa produção literária. A primeira dessas Brigadas foi proclamada em Luanda em 5 julho de 1980, surgindo depois outras em Cabinda, Kwanza-Norte, Kuíto, Lubango e Benguela.

A literatura era tomada, por excelência, como uma interpretação da realidade. Se toda interpretação da realidade era tida como influenciadora do desenvolvimento da mesma, ela envolveria uma responsabilidade não apenas sobre o presente, mas também sobre o futuro. Pepetela afirmava que sobre o literato angolano pesava a responsabilidade do historiador: "(...) a sua versão pode estar completamente errada, mas vai sempre influenciar no futuro qual-

quer análise sobre os acontecimentos que narra”.

Esse escritor também se mostrava consciente de que, sendo a literatura uma ação política, sobre o seu autor pesavam todas as reações possíveis de se abater sobre a sua pessoa, inclusive as que supõem a coerção física (Pepetela, 1985, p. 94).

Talvez esse enorme engajamento político explicasse a pequenez do espaço destinado ao tema amoroso nessa literatura. Esse tema, quando existente, achava-se freqüentemente relacionado ou mesmo subordinado à temática política. A amante Pátria obscurecia a mulher. Enfim, a literatura, em especial a poesia, estava de tal forma ligada à causa da nascente República Popular de Angola que, em 1976, quando se pensou em homenagear em Lisboa esse novo Estado, realizou-se um recital de poesia angolana.

Apesar das divergências ideológicas existentes entre os escritores angolanos, Henrique Abranches podia dizer em fins de 1976, numa mesa-redonda da qual participaram também Manuel Rui Monteiro, Ruy Duarte de Carvalho, Fernando da Costa Andrade, Manuel Pacavira e Antônio Jacinto (então ministro da Educação e Cultura), que a “mesa-redonda poderia ser (...) muito redonda, dada a unidade política de base que existe entre todos os participantes” (*Afrique-Asie*, nº 124, 13-16.12.76, p. 46). O MPLA contou na luta de libertação com o apoio ativo ou tácito de todos os escritores angolanos. Havia entre esses escritores uma unidade ideológica que girava em torno da luta pela descolonização, o anti-imperialismo e a denúncia do neocolonialismo, uma simpatia, se não uma adesão, aos ideais socialistas.

Essa intelectualidade não realizava sua *praxis* apenas de forma isolada, pois se reunia numa instituição importante na área cultural, social e política: a União dos Es-

critores Angolanos (UEA). Em dezembro de 1975, realizou-se a primeira reunião da UEA, na qual estiveram presentes cerca de 30 escritores. Entre os fundadores presentes nessa reunião, podemos citar Aires de Almeida Santos, Antero Abreu, Antônio Cardoso, Antônio Jacinto, Arlindo Barbeitos, Arnaldo Santos, Boaventura Cardoso, Carlos Alberto Van-Dúnem, Costa Andrade (Ndunduma), Domingos Van-Dúnem, Ernesto Lara Filho, Fonseca Wochay, Henrique Abranches, Jofre Rocha, Luandino Vieira, Manuel Pacavira, Manuel Rui, Maria Eugênia, Mendes de Carvalho, Pepetela, Ruy Duarte de Carvalho e Tomás Jorge. O escritor Aristides Pereira dos Santos Van-Dúnem e o poeta Carlos Pimentel declararam também ser membros fundadores da União dos Escritores Angolanos, apesar de seus nomes não constarem da lista dos presentes.

No discurso de fundação dessa instituição, o presidente Agostinho Neto frisou o apoio do *bureau* político do MPLA, pontificando que os seus objetivos deveriam girar em torno da manutenção da independência nacional e da instituição do poder popular. Assim, demonstrava-se claramente as intenções políticas norteadoras desse órgão.

A UEA desenvolveu vários tipos de atividade, como a literária (editorial e distribuidora) e de organização e de crítica, possuindo inclusive um órgão de imprensa, *Lavra & Oficina*. A fundação da UEA foi uma forma que encontrou o primeiro presidente da República, Agostinho Neto, um literato, para incentivar a criação e a difusão do livro angolano.

Muitos escritores angolanos participaram direta ou indiretamente do poder político, não só através da União dos Escritores Angolanos, mas também em várias outras instituições e até na mais localizada organização popular enquadradora das massas.

Alguns ocuparam cargos na direção do MPLA, assim como no aparelho estatal, inclusive em sua cúpula.

O escritor Manuel Rui, após o 25 de abril, como militante destacado do MPLA, foi chamado ao exercício de altos cargos oficiais, tais como o de ministro da Informação durante o governo provisório, o de diretor nacional do Departamento de Orientação Revolucionária e o de delegado do Ministério Público no célebre julgamento dos mercenários, realizado em Luanda. Por volta de 1979, exercia as funções de coordenador da ex-Faculdade de Letras, atual Isced (Instituto Superior de Ciências da Educação), do Lubango.

Também após o 25 de abril, Mário Lopes Guerra, nome de batismo do escritor Benúdia, participou ativamente nas estruturas militantes do MPLA, inclusive na própria Segunda Guerra de Libertação.

O escritor Antônio Jacinto foi membro do Comitê Central do MPLA – Partido do Trabalho, exercendo também os cargos de secretário do Conselho Nacional de Cultura e ministro da Educação e Cultura por volta de 1976.

Após a independência, Nito Alves, quando publicou seu livro *Memória da longa resistência popular*, era ministro da Administração Interna do Governo da República Popular de Angola e membro do *bureau* político do MPLA.

O escritor Mendes de Carvalho (Uanhenga Xitu) era em 1976 não só membro do Comitê Central do MPLA, mas também da Comissão Administrativa da Câmara Municipal de Luanda.

O escritor Manuel Pacavira foi em 1974 eleito membro do Comitê Central do MPLA na Conferência Inter-Regional de Militantes. Durante o ano de 1975, exerceu o cargo de diretor do Departamento Nacional de Organização de Massas do Comitê Central do MPLA. Tornou-se em

1976 diretor geral dos Serviços de Portos, Caminhos de Ferro e Transportes. Ocupou em 1977 o comando do Ministério dos Transportes e, em 1978, do Ministério da Agricultura.

Após a independência, tendo exercido importantes cargos no governo, o escritor Pepetela já era por volta de 1980-81 vice-ministro da Educação, permanecendo nesse cargo até dezembro de 1982. Enquanto, o escritor Carlos Pimentel, em 1980, era diretor geral da Empresa Nacional do Disco e de Publicidade.

Esses exemplos são apenas alguns entre os inúmeros que poderiam ser listados para confirmar a íntima relação entre essa intelectualidade e o poder.

As relações da UEA com o MPLA e com o Estado angolano nascente foram sempre amistosas e de mútua ajuda, mesmo que a União se mantivesse como uma entidade da sociedade civil. Ela sempre recebeu dotações do Estado. O seu patrimônio inicial se originou de uma série dessas doações. Em 4 de outubro de 1976, o ministro da Educação e Cultura, o também escritor Antônio Jacinto, extinguiu o Instituto de Angola e entregou todo o seu patrimônio à UEA. Era tão íntima a relação entre os literatos, a literatura e o MPLA que uma das formas encontradas para saudar o Primeiro Congresso desse movimento em 1977 foi uma edição especial do livro *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, de Luandino Vieira, pela UEA. Na própria concessão dos prêmios literários, havia profunda colaboração entre a UEA, o partido e o Estado. Demonstrava isso o júri escolhido em 1979 para se atribuir o Prêmio Nacional de Literatura: 40% de sua composição provinham de representantes do Estado e do MPLA, assinalando a clara conexão entre essa entidade e o Estado. A UEA, afinal, era o aparelho que corroborava para a manutenção da hegemonia do projeto político

do MPLA. Essa participação era obliquamente exaltada na poesia "Era dezembro", de João Serra, estimulando a adesão dos estudantes, intelectuais e artistas ao esforço revolucionário.

Na segunda metade da década de setenta, os intelectuais angolanos individualmente, como o presidente Agostinho Neto e o escritor e jurista angolano Eugénio Ferreira, ou coletivamente representados pela UEA, preocupavam-se com a inserção sociopolítica popular do escritor angolano, na medida em que essa inserção lhe permitisse escrever para a maioria do povo de Angola. Agostinho Neto, no discurso de fundação da União, colocava como propósito para essa organização o mesmo que Fidel Castro dera à arte e à produção cultural em Cuba:

(...) Espero que esta União dos Escritores Angolanos esteja ao serviço do nosso Povo, ao serviço dos operários e camponeses, que constituem as classes mais exploradas do nosso País. (Diário de Luanda, 11.12.75, p. 5, e 7.2.76, p. 8; Neto, 1979, p. 6; Ferreira, 1979, p. 9; Lavra & Oficina, nº 8, maio de 1979, p. 2.).

Essa idéia de se desenvolver a arte e a cultura para que se tornassem realmente patrimônio popular também se inspirava nas decisões tomadas por Fidel Castro desde os albores da revolução cubana. Assim como já pronunciara o líder cubano em seu país, o documento de proclamação da União frisava que os escritores angolanos procuravam dinamizar o processo de libertação, exprimindo os anseios profundos do povo, especialmente de suas camadas mais exploradas.

Esperava-se que o escritor se comportasse como um trabalhador: um "trabalhador da cultura". Supunham necessário levar

os escritores e seus livros às camadas populares, assim como propiciar que aqueles aprendessem com estas as suas tradições e experiência de luta. Para Eugénio Ferreira, o escritor socialista deveria participar de reuniões de grupo, colóquios, seminários, discussões com os setores populares para que estes influenciassem o seu processo criativo.

Essa preocupação, existente claramente desde 1976, explicava-se por ser a maior parte dos intelectuais angolanos proveniente da pequena burguesia. Seria uma forma de levá-los a perder os "seus defeitos/vícios de classe", desenvolvendo desse modo uma literatura de conteúdo mais voltada para o povo. Se esse exercício serviria para alguns escritores oriundos da pequena burguesia converterem-se aos estratos mais populares em Angola, para outros, como no caso de Uanhenga Xitu, nada mais era do que uma prática literária de retratar o meio no qual diretamente viveu.

Concretizando esse anseio, vemos constantemente os literatos angolanos participando de festas populares, nas quais se reservavam espaços para a literatura. Para 15 de maio de 1976, planejava-se em Luanda um convívio cultural em praça pública dedicado aos trabalhadores angolanos, durante o qual se leria "poesia revolucionária". Nesse encontro, estariam presentes os "poetas revolucionários" Costa Andrade, Manuel Rui e Antônio Cardoso. Os escritores angolanos também estiveram nas comemorações do Dia do Trabalho, através de "palestras, encontros, colóquios e diálogos, reafirmando os ideais revolucionários e socialistas nas fábricas do cinturão industrial de Luanda", tanto em 1978 quando em 1979. Luandino Vieira, por exemplo, realizou a palestra "O escritor na sociedade angolana" para os operários da empresa Avicuca, durante os festejos do 1º de maio de 1978.

A literatura era popularizada, após a independência, sob a forma de folhetim no *Jornal de Angola*. O livro *As aventuras de Ngunga*, de Pepetela, foi publicado em partes diariamente nesse jornal a partir do início de 1976. Poemas de Agostinho Neto são impressos em vários jornais de grande ou pequena circulação, do *Jornal de Angola* ao *Kilunza*. Todo o periódico que se prezasse possuía diária ou semanalmente uma coluna ou parte especial dedicada à literatura. O *Diário de Luanda*, por exemplo, por volta 1976, editava uma página de artes e letras intitulada "Resistência".

Descrevendo a vida das camadas populares, essa literatura pretendia se vincular aos interesses delas e aos temas que lhes são afeitos. A busca devia ser, segundo Ruy Duarte de Carvalho, "a de uma cultura de massa, do povo e para o povo" (*Afrique-Asie*, nº 124, 13-26.12.76, p. 46; *Poemas dos campos de morte*, 1976, p. 5). Isso também se prenunciava em Uanhenga Xitu, quando dedicara a sua obra *Manana* àqueles que "não falavam português do liceu", apontando que ela pretendia se voltar para as camadas populares (Xitu, 1978, p. 11). Alguns escritores procuravam mesmo escrever objetivando tornar o texto literário mais acessível às massas populares. Entretanto, esse fim, na prática, nem sempre era atingido, já que, apesar da expansão da escolaridade, a grande maioria da população permanecia analfabeta. Portanto, o leitor típico continuava sendo a pequena massa urbana letrada.

O texto meramente escrito ainda não completou sua inteireza. É uma potência que só desabrocha em ato quando lido por um público leitor. Desdobrando-se durante a leitura de projeto, enseja vãos nas recriações imaginativas dos leitores. Nesse mo-

mento, essa escribomania se torna um ato plenamente social do indivíduo, quando o seu produto encontra um utente que não somente o digere mas o refaz. O leitor lhe dá sentido ao mesmo tempo que a partir deste se dá sentido. Daí a importância do conteúdo ideológico dos textos. Segundo La Bruyère, a leitura "é uma arte de tornar seus os pensamentos de outrem pela maneira como os exploramos". A obra literária não pertence mais ao seu autor, mas a todo mundo, cada um pode utilizá-la a seu modo, como um objeto de uso (Moisan, 1987, p. 115, cf. p. 22; Escarpit, 1970, p. 18).

Se é o leitor que recria o texto, para compreendermos mais claramente a literatura angolana, temos de fazer aproximações que delineiem o perfil desse leitor.

Na primeira década após a independência, o número de leitores devia ter aumentado em Angola em função da diminuição da taxa de analfabetismo. Quando da independência, essa taxa era estimada em torno de 85% e, por volta de 1985, em torno de 60%. Avaliava-se também que se avolumara o número de jovens estudantes e de pessoas cultas, que constituíam a massa essencial dos leitores. Portanto, o literato angolano se exprimia provavelmente para um auditório social relativamente definido, composto pelo meio urbano mais letrado, já que grande parte da população angolana era analfabeta ou não falava o português. Assim, o público leitor se compunha de uma minoria em Angola, se não econômica, pelo menos politicamente privilegiada, já que constituía um pequeno segmento daqueles que dominavam o código escrito de comunicação (Anderson, 1989, p. 86). Estando mais próximo da herança cultural ocidental, gozam da intimidade dos detentores do poder e ocupam os postos-chave da condução do país.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ANGOLANA

- ALVES, Nito (1976). *Memória da longa resistência popular*. Lisboa, África Editora. 146 p. (Col. Cântico Geral, 1).
- ANDRADE, Francisco Fernando da Costa (1975). *Poesia com armas*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 158 p. (Col. Vozes Mundo, 4).
- BENÚDIA (Mário Lopes Guerra) (1979). *Nossas vidas nossas lutas – estórias*. Coimbra, Centelha; Luanda, UEA, 105 p. (Ficção Africana, 1).
- BOBELA-MOTTA, A. (1977). *Não adianta chorar (contos coloniais)*. Lisboa, África Editora, 116 p. (Col. Tempo Africano).
- CARDOSO, Antônio (1979). *Panfleto (poético)*. Lisboa, Plátano Editora, 47 p.
- CARVALHO, Ruy Duarte de (1980). *Como se o mundo não tivesse leste*. 2ª ed. Porto, Ed. Limiar; Luanda, União dos Escritores Angolanos, 1980 (1ª ed. de 1977).
- FREITAS, José de (1979). *Silêncio em chamas*. Lisboa, Edições 70, 135 p. (Coleção Autores Angolanos, 20).
- JACINTO, Antônio (1979). *Vovó Bartolomeu*. Lisboa, Edições 70, 45 p.
- MONANGOLA, A JÓVEM POESIA ANGOLANA. Seleção e notas de Vergílio Alberto Ferreira. Porto, Limiar, maio, 78 p. (Col. Olhos e a Memória, 4).
- PACAVIRA, Manuel Pedro (1979). *Nzinga Mbandi*. 2ª ed. Lisboa, Edições 70; Luanda, UEA, 220 p. (Col. Autores Angolanos, 15).
- PEPETELA (1982). *Mayombe*. São Paulo, Ática, 270 p., 1ª ed. em 1980 (Col. de Autores Africanos, 14).
- (1984). *Yaka*. São Paulo, 303 p. (Col. de Autores Africanos, 23).
- (1985). *O cão e os caluandas*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 191 p.
- POEMAS DOS CAMPOS DE MORTE (1976). s/l, Tip. Regral, 31 p.
- RIBAS, Oscar (1975). *Tudo isto aconteceu. Romance autobiográfico*. Luanda, Ed. do Autor, 641 p.
- VAN-DÚNEM, Aristides (1987). *Estórias antigas*. Lisboa, Edições 70, 1ª ed. de 1981, 86 p. (Col. Autores Angolanos, 41).
- VIEIRA, José Luandino (1979). *João Vêncio: os seus amores. Estória*. Lisboa, 135 p.
- XITU, Uanhenga (Agostinho Mendes de Carvalho) (1978). *Manana*. 2ª ed. Lisboa, Edições 70, 183 p.

SOBRE LITERATURA ANGOLANA

- BROWN, Kevin (1979). "Angolan socialist". In: ROSBERG, Carl G. & CALLAGHY, Thomas (ed.). *Socialism in Sub-Saharan Africa*. University California Press, p. 296-321.
- DAVID, Raul (s/d). Entrevista concedida em Luanda em 5.4.88. In: LABAN, M. (s/d).

- ERVEDOSA, Carlos (1979). *Roteiro de literatura angolana*. 2ª rev. e act. Lisboa, União dos Escritores Angolanos, 167 p. (Coleção de Bolso 2 K).
- FERREIRA, Eugênio (1979). "A difusão do livro em Angola". In: *Lavra & Oficina*, nº 6. Luanda, União dos Escritores Angolanos, março.
- FONDATION CALOUSTE GULBENKIAN, Centre Cultural Portugais (1984). *Littératures africaines de langue portugaise. Actes du Colloque International*. Paris, 28-29-30 nov., 1 déc.
- HAMILTON, Russel G. (1975). *Literatura africana, Literatura necessária*. Vol 1: Angola. Lisboa, Edições 70, 247 p. (Biblioteca de Estudos Africanos, 3).
- JACINTO, Antônio (s/d). Entrevista concedida em Luanda em 22-23.4.88. In: LABAN, M. (s/d).
- LABAN, M (s/d). *Angola. Encontro com escritores*. Porto, Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, vol. 1, 492 p.
- MARCUM, John (1969/1978), *The Angolan revolution*. Massachusetts, The M.I.T. Press (1ª v.: 1969; 2ª v.: 1978), 2vs.
- MOSER, Gerald e FERREIRA, Manuel (1983). *Bibliografia das literaturas africanas de expressão portuguesa*. S/l (Lisboa?), Imprensa Nacional Casa da Moeda, jul. 407 p.
- NETO, Agostinho (1979). "Sobre a cultura nacional". In: *Lavra & Oficina*, (4):4-6. Luanda, União dos Escritores Angolanos, janeiro.
- PEPETELA (1979). "Inquérito aos escritores. Responde Pepetela". *Lavra & Oficina*, nº. 5, fev.
- RIAÚZOVA, Helena (1986). *Dez anos de literatura angolana. Ensaio sobre a moderna literatura angolana 1975-1985*. Lisboa, União dos Escritores Angolanos (Estudos).
- SOMERVILLE, Keith (1986). *Angola: politics economics and society*. Boulder (Colorado), Lynne Rienner Publishers Inc.; London, Frances Pinter (Publishers), 207 p. (Marxist Regimes Series).
- FILOSOFIA, HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DA LITERATURA E CRÍTICA LITERÁRIA**
- ANDERSON, B. (1989). *Noção e consciência nacional*. São Paulo, Ática.
- BAKHTIN, Mikhail (1988). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 4ª ed. São Paulo, Hucitec, 196 p. (Col. Linguagem).
- ESCARPIT, Robert (dir.) (1970) *Le littéraire et le social. Elements pour une sociologie de la littérature*. Paris, Flammarion, 318 p.
- FERREIRA, Eugênio (1980). *A crítica neo-realista*. 3ª ed. Luanda, União dos Escritores Angolanos, jan. 31 p. (Cadernos *Lavra & Oficina*, 27).
- FREITAS, Maria Teresa de (1986). *Literatura e história. O romance revolucionário de André Malraux*. 1ª ed. São Paulo, Atual, 87 p. (Série Lendo).
- MOISAN, Clément (1987). *Qu'est-ce que l'histoire littéraire?* Paris, Presses Universitaires de France, 265 p. (Littératures modernes).
- TEORIA POLÍTICA**
- BOTTOMORE, Tom (ed.) (1988). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 454 p.

- BROWN, Kevin (1979). "Angolan socialist". In: ROSBERG, Carl G. & CALLAGHY, Thomas (ed.), *Socialism in Sub-Saharan Africa*. University California Press, p. 296-321.
- BUCL-GLUCKSMANN, Christinne (1980). *Gramsci e o Estado*. Trad. de Angelina Peralva. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 499 p. (Col. Pensamento Crítico, v. 39).
- BURNISTON, Steve & WEEDON, Chris (1980). "Ideologia, subjetividade e o texto literário". In: CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES (org.). *Da ideologia*, op. cit., p. 257-94.
- CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES, da Universidade de Birmingham (org.) (1980). *Da Ideologia*. Trad. de Rita Lima. Rio de Janeiro, Zahar, 330 p. (Biblioteca de Ciências Sociais. Sociologia).
- RECALDE, José Ramón (1982). *La construcción de las naciones*. 1ª ed. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 482 p.

JORNAIS E REVISTAS

- ÁFRICA. *Literatura - Arte e Cultura*. Lisboa, Editorial Estampa, 1979-81.
- AFRIQUE-ASIE. Paris, Societé d'Éditions "Afrique, Asie, Amérique Latine (S.A.R.L.), 1976-7 (bimensuel).
- DIÁRIO DE LUANDA. Luanda, 1975-1976 (diário).
- JORNAL DE ANGOLA. Luanda, Empresa Gráfica de Angola, 1976 (diário).
- LAVRA & OFICINA. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 1979 (mensal).
- NOVEMBRO. *A Revista Angolana*. Luanda, Edições Novembro, 1976.

SUMMARY

Angolan writers and their literature: a look at their political role (1975-1985)

This article outlines an approach to the profile of the new Angolan writers, whose literary activity took place during the first decade following independence. It calls attention to their social importance, outlining their political action and role in social construction. It undertakes certain reflections on the internal and international importance of this literature, as well as taking a look at

certain conditions of publishing and distribution. The analysis centers on the existing ties between this literature and recent Angolan history, emphasizing the ideological role that literature plays in current Angolan society. It notes, albeit superficially, the characteristics of the reading public and the prevailing efforts to enlarge it.

RÉSUMÉ

Les écrivains angolais et leur littérature: une approche de leur rôle politique (1975-1985)

Cet article esquisse une approche du profil des écrivains angolais dont l'activité littéraire s'est

exercée au cours des dix premières années qui ont suivi l'indépendance. L'auteur souligne leur im-

portance sociale et trace les grandes lignes de leur insertion politique et leur rôle dans la construction sociale. Il effectue quelques réflexions sur l'importance interne et internationale de cette littérature et il met en évidence quelques unes des conditions de sa publication et de sa diffusion. Il concentre son analyse sur les liens existants entre cette

littérature et l'histoire récente de l'Angola tout en mettant en relief le rôle idéologique qu'elle a joué au sein du contexte social actuel de ce pays. Il met en évidence, quoique de façon encore superficielle, les caractéristiques du public de lecteurs de cette littérature et les efforts actuellement en cours afin de l'élargir.

A questão étnica e racial nas eleições angolanas*

Marcelo Bittencourt Ivair Pinto**

* Recebido para publicação em novembro de 1993

** Pesquisador do CEAA e mestrando em antropologia pela Universidade de São Paulo.

I - INTRODUÇÃO

A idéia de analisar as eleições angolanas sob a ótica da problemática étnica e racial surgiu no decorrer da elaboração semanal do *clipping Notícias Africanas*, editado pelo CEAA. Na leitura das reportagens dos jornais utilizados no *clipping*, constatamos elevado número de projeções e análises baseadas nos critérios étnico e racial como os fatores com real capacidade de influenciar as eleições presidencial e legislativa. Ao decidir pelo estudo dessa questão, fez-se necessário, contudo, uma aproximação em relação aos conceitos de etnia e raça, balizadores dessas abordagens.

O questionamento do conceito de raça pelas ciências sociais, devido ao seu conteúdo biológico e também por razões de ordem ética e política, proporcionou sua substituição, em inúmeros casos, pelo termo etnia, que parte de bases culturais e sociais, não comportando uma definição a

partir de características físicas (*Dicionário de Ciências Sociais*, 1987, p. 435).

Apesar desse questionamento, o conceito de raça continua sendo alvo de análise das ciências sociais enquanto construção social. E, no caso angolano, é impossível desconsiderar a importância da questão racial e do próprio racismo. Angola possui uma particularidade em relação à grande maioria dos países africanos, em virtude do número expressivo de brancos¹ e, sobretudo, mestiços² presente em suas elites políticas urbanas, principal alvo ao se explorar a questão racial com objetivos políticos.

No que se refere à etnia, as formulações mais recentes da antropologia buscando ultrapassar o ponto de vista cultural como parâmetro capaz de definir uma determinada formação étnica absorvem, de forma mais positiva, a própria dinâmica da cultura, entendendo-a como algo constantemente reinventado.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1986, p. 106), no processo de afirmação

étnica ocorre a seleção de alguns símbolos legitimadores da continuidade e da singularidade do grupo. Projeta-se uma cultura de contraste em um meio mais amplo no qual determinado grupo étnico precisa se definir em relação a outro. Dessa forma, a comunidade étnica pode ser uma forma eficiente de organização política.

Seguindo essa linha de interpretação, os grupos étnicos percebem a si mesmos e aos demais como portadores de uma origem e uma tradição capaz de identificá-los perante os outros. De acordo com a autora, "origem e tradição são, porém, elaborações ideológicas, podendo ser verdadeiras ou falsas, sem com isso alterar o fundamento da identidade étnica". Um grupo étnico deve ser analisado como tal porque dessa forma estabelece suas ações e ao mesmo tempo é percebido pelos diferentes grupos existentes.

Para o antropólogo angolano Rui Duarte de Carvalho (1989, Cap. IX e XII),³ a diversidade étnica dos Estados africanos criados por decreto após a descolonização teria sido a principal questão enfrentada para a montagem de uma nação em uma fase posterior a essa promulgação do Estado. Para ele o Estado necessitaria de identidade cultural e de consciência nacional, só obtidas através de uma construção, de um "projeto histórico".

Todavia, como nos diz o antropólogo, "afirmar a sua identidade é afirmar uma diferença" e as diversas etnias produzem diferentes identidades. Essa alteridade força a construção nacional a ter por base a diversidade, consequentemente acarretando em mais um complicador para o projeto nacional. O fundamental para Rui Duarte seria o respeito às identidades parcelares e, através delas, partir para uma identidade coletiva nacional.

O autor deixa clara sua insatisfação com o conceito de etnia, preferindo a categoria "identidade parcelar", que para ele é capaz de dar conta de algumas superposições geradas pelo conceito de etnia. Sugere ainda a permanência, quanto à forma como alguns autores trabalham a questão da etnia, de dados equivocados elaborados durante o período colonial na tentativa de compreensão das sociedades africanas – dados esses nem sempre correspondentes ao real por possuírem inspiração política e administrativa.

Devemos acrescentar a tais críticas um questionamento, por parte do autor, da manipulação ocorrida na transferência da questão étnica do campo do conhecimento para a luta política, como fora destacado por Manuela Carneiro da Cunha. Rui Duarte aponta esse fator como o mais importante para sua reticência em trabalhar com o conceito de etnia.

O objetivo desta análise é justamente perceber como se dá a transposição do conceito de etnia para o campo da política, daí a importância das idéias de Rui Duarte. Mas, ao invés de abandonar esse conceito, como poderia sugerir o autor, analisaremos a exaltação dele (conceito) pelos partidos na campanha eleitoral com o objetivo de obter maior número de votos.

O estudo da manipulação do conceito de etnia com objetivos políticos torna necessária uma retrospectiva de como se apresenta tal questão no cenário angolano, principalmente com referência à formação dos movimentos de contestação ao colonialismo português, visto ser exatamente esse contexto histórico o momento de formulação das análises sobre a vinculação entre etnias e movimentos de libertação.

II – MOVIMENTOS DE LIBERTAÇÃO E BASE ÉTNICA E RACIAL

Grande parte das análises referentes aos movimentos de libertação em Angola atribui elevado grau de importância às bases de apoio desses movimentos, identificadas na maioria dos casos a partir de critérios étnicos e raciais, apesar de os estudos mais cuidadosos sobre o tema advertirem para a existência de outras variáveis, como religião e ideologia (Marcum, 1978). O nosso enfoque tenderá necessariamente a privilegiar as afirmações acerca dessa vinculação de caráter étnico e racial, a fim de possibilitar melhor entendimento no tocante à manipulação desses fatores no período eleitoral.

a) Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA)

Apesar do fraco desempenho eleitoral da FNLA, não podemos descartá-la no estudo da articulação entre movimento de libertação e base étnico-racial, não só por se constituir no modelo mais próximo a essa perspectiva, mas também em face da "disputa", com seus principais rivais, pelo voto de sua principal base de apoio, a etnia bakongo,⁴ ocorrida no período de campanha.

A criação da FNLA em 1962 – a partir da junção do movimento União das Populações de Angola (UPA), apoiado pelas populações rurais de etnia bakongo, com pequenas organizações independentistas existentes no norte de Angola – buscava apagar a imagem étnico-regional adquirida por seus líderes em fins da década de cinquenta.

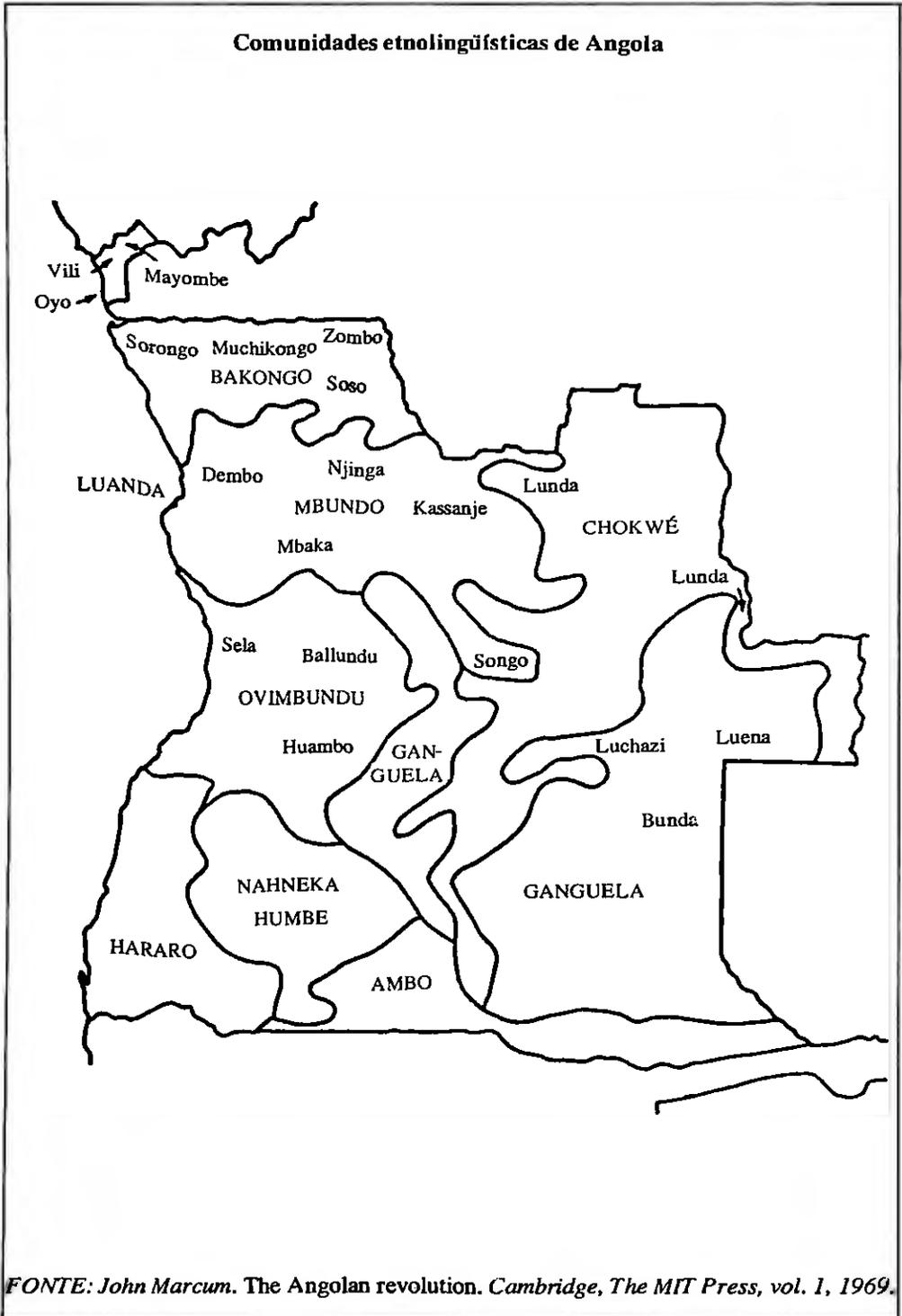
Esse perfil surgira quando da criação da União das Populações do Norte de Angola (UPNA), posteriormente transformada na

UPA, em virtude da pressão de seus apoiantes internacionais, temerosos em dar sustentação a um movimento de libertação com aspirações declaradamente étnico-regionais, afastado, portanto, de uma luta pela emancipação nacional, ponto importante no movimento geral de descolonização.

O seu quadro de militantes incorporava elevado número de camponeses da etnia bakongo (alguns em solo zaireense, em face da expropriação de suas terras por Portugal), além de um grupo mais restrito com formação nas missões protestantes batistas. Este constituía sua liderança e estava imbuído do desejo de mobilização das massas através da idéia de revitalização do antigo reino do Congo. Tal perspectiva era pautada numa luta, do início do século, de reconstrução do nacionalismo bakongo e demonstra a raiz étnica da FNLA (ver mapa ilustrando as áreas das comunidades etnolinguísticas de Angola).

Ao caráter marcadamente étnico da FNLA, somou-se uma imagem de forte conteúdo racista, em consequência da violência do levante de 1961, no qual ocorrera a participação de alguns de seus futuros militantes e no qual, pela primeira vez, fora registrado um número elevado de mortes na população branca e mestiça. A revolta foi uma resposta às substanciais perdas de terra pela população do norte, a fim de atender à demanda do colonialismo português por áreas melhor cultiváveis, a partir de meados dos anos cinquenta. A atitude considerada racista da FNLA foi complementada por um discurso de resgate da verdadeira cultura africana, deteriorada, segundo o movimento, pela sociedade colonial.

A política portuguesa de incentivo à produção agrícola do café acarretou na transferência de elevado número de trabalhadores rurais ovimbundos para o norte



(Ferreira, 1980, p. 590). Esse deslocamento, apesar de ser responsável pelo ingresso de ovimbundos nas fileiras da FNLA, produziu, paralelamente, um comportamento preconceituoso por parte das organizações bakongo, para quem os trabalhadores do sul, majoritariamente ovimbundos, eram muito submissos ao colonialismo português. Essa atitude certamente terá sua importância no momento de revolta por parte de alguns líderes ovimbundos, sob o comando de Jonas Savimbi, quando do abandono da FNLA.

A saída desses líderes era, de acordo com Savimbi, algo inevitável, devido à centralização de Holden Roberto, presidente da FNLA, além da incapacidade do movimento em ampliar sua base de recrutamento, permanecendo preso à idéia romântica de ressuscitar o antigo reino do Congo (Heywood, 1989, p. 52).

A orientação ideológica da FNLA na fase final da luta contra o colonialismo português apontava para um movimento nacionalista, não-revolucionário, defensor dos interesses de uma pequena burguesia formada a partir dos exilados no Zaire e ampliada após a contra-ofensiva portuguesa ao levante de 1961.

Com o 25 de abril, a FNLA passa a buscar uma alteração por completo de sua imagem, geralmente associada a um comportamento racista. Tentava dessa forma cooptar, num último momento, os portugueses residentes em Angola, procurando demonstrar duas vantagens sobre seus rivais: o aspecto militar e o reconhecimento internacional. Essa estratégia, no entanto, não foi capaz de obter grandes resultados, dado o fracasso de sua guerrilha em se manter mesmo em uma área tradicionalmente reconhecida como de total apoio ao movimento, bem como em decorrência da grave crise interna de seu poderoso aliado, o Zaire.

O fortalecimento dos demais movimentos de libertação impediu a FNLA de tentar, num último momento, ampliar suas bases. Todavia, em virtude de seu comportamento étnico e racial, o próprio movimento já havia fechado as demais possibilidades de apoio, ficando restrito aos bakongo e aos exilados no Zaire.

b) Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA)

O MPLA surge, em dezembro de 1956, a partir da união de vários grupos clandestinos de Luanda contrários ao colonialismo português. O *habitat* de seus principais quadros é a "sociedade crioula", definida em linhas gerais como uma "forma societal mista que se desenvolveu com a presença secular dos portugueses e de outros agentes exteriores às sociedades tradicionais em Angola (...), englobando a região inicialmente colonizada, circunscrita em grande parte ao território Mbundu, às cidades e seus espaços limítrofes" (Venâncio, 1991, p. 218), contra a qual se posicionava a FNLA.

O acentuado caráter urbano do MPLA é praticamente indissociável da presença da figura do aculturado/intelectual e também do assimilado em geral (Bender, 1980, p. 286). Essa configuração caracterizará o MPLA como o mais abrangente dos três movimentos no tocante à questão racial e étnica e, conseqüentemente, o único que possuía um projeto nacional capaz de absorver e fomentar a figura do elemento transétnico (Serrano, 1988, p. 184).

No entanto, a perspectiva nacional do MPLA não deve ofuscar a existência de uma base de recrutamento na região da etnia mbundu, embora isso sofra uma alteração com o desenrolar da luta de guerrilha em face da atuação mais presente do

MPLA, principalmente na região leste, se comparada à dos demais movimentos. A guerrilha implementada pelo MPLA acarretará em aumento da absorção de novos quadros, bem como na diversificação de sua base de recrutamento. Essa ampliação só pôde ser consolidada em decorrência das características já apontadas, de maior tolerância do ponto de vista étnico e racial (Heimer, 1980, p. 38).

O posicionamento ideológico do MPLA foi desde o início concebido de forma mais radical que o da FNLA, fruto da convivência de muitos de seus líderes com o pensamento revolucionário da esquerda europeia. Para alguns de seus simpatizantes, a luta pela descolonização deveria ser alargada para uma perspectiva revolucionária, o que não se concretizou nesses primeiros anos devido à heterogeneidade ideológica existente em seu interior (Heimer, 1980, p. 38).

O MPLA enfrentou dois sérios problemas no início da luta contra o colonialismo português: o atraso no seu reconhecimento internacional e a falta de uma base instalada próximo ao cenário das operações de guerrilha. A FNLA, ao contrário, desde o início contando com uma base no Zaire, detinha os meios necessários para uma rápida penetração em território angolano, bem como uma eficiente propaganda para o reconhecimento internacional. A própria FNLA, por sua vez, conduzia uma política externa de destruição da imagem do MPLA, acusando-o de representar um pequeno número de mestiços, assimilados e alguns brancos radicais, sendo, portanto, carente de autenticidade africana (Marcum, 1978, p. 49).

Os progressos da FNLA no campo internacional – como o reconhecimento pela Organização da Unidade Africana em detrimento do MPLA – resultaram num temor do MPLA com a questão racial. A propaganda contrária implementada pela

FNLA teria sido responsável pela demora na integração na luta anticolonial de expressivo número de mestiços e brancos que haviam realizado treinamento na Argélia.

De acordo com Pepetela – escritor angolano inserido nesse grupo, em entrevista ao jornal português *Público*, de 7.8.92 –, esse fato pode ser entendido como um receio do partido em relação às reações das populações de Angola e também dos países limítrofes ao elevado número de mestiços e brancos existentes em suas fileiras.

Em 1977 surge o mais sério problema com conotação racial no interior do MPLA, a chamada tentativa de golpe de Estado de Nito Alves (MPLA, 1977). Com base em suposto apoio da União Soviética e utilizando uma linguagem com forte apelo racial – de questionamento das posições ocupadas por mestiços e brancos no interior do movimento –, a corrente comandada por esse antigo guerrilheiro buscava se aproximar das bases do MPLA. A adesão obtida por esse grupo surpreendeu os partidários de Agostinho Neto, tendo sido necessário o apoio dos militares cubanos para sufocar o levante (Gonçalves, 1991, p. 145).

A convivência pacífica de posicionamentos ideológicos divergentes do ponto de vista ideológico no MPLA foi em grande parte mantida pela figura carismática de Agostinho Neto, que atuou como árbitro entre as diversas correntes, imprimindo característica de frente política ao movimento.⁵

A posterior transformação do MPLA em partido marxista-leninista, no seu primeiro congresso, somente realizado em dezembro de 1977, impediu a discussão de qualquer questão, de forma aberta e democrática, sobre os problemas étnicos e raciais. Segundo as novas orientações, a verdadeira contradição residia na luta de classes. A unidade do partido não poderia ser colocada em questão por nenhum tipo de

falsa consciência de seus quadros (Ramos, 1990). A rigidez das estruturas partidárias fornecia mesmo aos descompromissados com essa ideologia uma forma de controle sobre aqueles realmente preocupados com os problemas no interior do partido e na sua relação com a sociedade angolana.

c) União para a Independência Total de Angola (Unita)

Após a saída de Jonas Savimbi e seu grupo da FNLA, ocorreu uma tentativa de aproximação entre essas lideranças e os dirigentes do MPLA, num encontro realizado em Brazzaville que contou com a presença, entre outros, de Agostinho Neto e Daniel Chipenda. Savimbi e seus companheiros, no entanto, não ficaram satisfeitos com os termos propostos para a sua integração, além de afirmarem possuir uma estratégia de atuação contrária à que era defendida pelo MPLA (Heimer, 1980, p. 39). O fracasso dessa negociação fez Savimbi e seus liderados partirem para a criação de um terceiro movimento, surgindo assim, em 1966, a Unita.

A base de recrutamento da Unita, apesar da inexistência de uma propaganda explicitamente direcionada à mobilização étnica como no caso da FNLA, encontra-se nos ovimbundos. Todavia, é importante ressaltar o grande apoio obtido pelo movimento nos territórios situados mais ao leste, nas populações tchokwé e ganguela, onde teve início a sua atuação guerrilheira. Essa base de recrutamento proporcionará uma imagem, em certa medida cultivada, de forte conteúdo rural à Unita (Heimer, 1980, p. 39; Neto, 1992).

A atuação da Unita na arena internacional foi beneficiada pela experiência de seu presidente, Savimbi, que havia sido o responsável da FNLA pelos contatos interna-

cionais, o que facilitou o relacionamento do movimento com seus possíveis aliados (Marcum, 1978, p. 160). Insere-se nesse caso o apoio obtido junto à China, resultando em maior projeção internacional, bem como numa estrutura de apoio à formação de guerrilheiros na fase inicial da luta contra o colonialismo português, até o início dos anos setenta. Essa aliança, somada às próprias condições de atuação militar da Unita, estabeleceu a aproximação com um discurso maoísta.

Do ponto de vista ideológico, a Unita sempre demonstrou um comportamento volúvel, jogando, invariavelmente, com as possibilidades de reforço do movimento como fator fundamental no estabelecimento de novas alianças. É a partir dessa concepção que podemos entender a alteração de seu discurso quando do golpe de 25 de abril de 1974, em Portugal. Desse momento em diante, a Unita buscou restringir sua aparência de movimento de base camponesa com atitudes revolucionárias, tentando dessa forma se alinhar com os chamados pequenos brancos, detentores de alguns postos médios na administração e no pequeno comércio. Assim, foi suprimido de seu discurso qualquer vestígio desse componente racial, pelo menos durante esse momento (Heimer, 1980, p. 39).

O corte dos laços com a China forçou a Unita a se valer – não só do ponto de vista político, mas também do ponto de vista estratégico (como o fornecimento de bases de treinamento) – do apoio do Marrocos, da Zâmbia e da Costa do Marfim e, posteriormente, do Zaire. Com a guerra civil no pós-independência, a Unita estabeleceu a mais criticada de todas as suas alianças, a sul-africana, posteriormente acompanhada do imprescindível auxílio dos Estados Unidos.

Apesar da flexibilidade ideológica de seu discurso, a Unita surgiu como legítima

representante das populações residentes no Planalto Central e também das regiões mais ao sul, no interior do território angolano. É inegável a escassez de quadros originários dessas regiões tanto na FNLA quanto no MPLA. A representatividade da Unita, quase sempre associada à etnia ovimbundo, adquiriu maior relevo com o decorrer da guerra civil, quando as filiações étnicas obtiveram maior realce.

Todas essas formas de vinculação étnica e racial apresentadas no momento de criação dos movimentos de libertação e de luta contra o colonialismo português serão recuperadas e até mesmo fomentadas durante o período de campanha, numa tentativa de explorar a questão com objetivos eleitorais.

III – AS PROJEÇÕES ELEITORAIS

Os acordos de Bicesse, assinados em 31 de maio de 1991, por José Eduardo dos Santos, presidente da República Popular de Angola, e Jonas Malheiro Savimbi, presidente da Unita, na presença dos representantes de Portugal, Estados Unidos e da extinta União Soviética – observadores internacionais do processo de paz em Angola –, estabeleceram um panorama novo para a política angolana, sacrificada por uma guerra civil envolvendo os dois principais movimentos políticos angolanos e iniciada pouco antes da independência.

Entre os inúmeros pontos dessa negociação, despontava a definição de datas das eleições para a Presidência da República e para a Assembléia Legislativa. O fato de existir esse item nos acordos foi suficiente para deflagrar não só a campanha eleitoral, mas também as primeiras projeções sobre as futuras eleições.

As previsões iniciais, elaboradas ainda sob o efeito dos acordos de paz e do ces-

sar-fogo, mostraram que a campanha seria marcada pela polarização entre o MPLA e a Unita tanto para as eleições presidenciais quanto para as legislativas.

A expectativa inicial do surgimento de uma terceira força capaz de aglutinar os eleitores, cansados da guerra e também desconfiados com a rápida transformação democrática por que passaram os dirigentes do MPLA e da Unita, não se confirmou. A *guinada democrática* das lideranças dos dois partidos foi responsável pela unanimidade em torno de uma perspectiva neoliberal e pacifista contrária a toda predisposição anteriormente demonstrada por seus respectivos movimentos, detentores de discursos socializantes e práticas belicistas.

O surgimento do Partido Renovador Democrático (PRD), no vácuo do processo de abertura política deflagrada pelos acordos de paz, visava preencher essa possibilidade. Todavia, o posicionamento da Unita como único representante de real oposição ao governo somado às brigas internas surgidas no interior desse novo partido foram suficientes para minar o seu desempenho inicial. As lideranças do PRD ainda fizeram uma última tentativa de recuperar o terreno perdido, ao solicitar à ONU que investigasse o desrespeito aos direitos humanos pelo MPLA e pela Unita.

Alguns países com interesse em manter relação privilegiada com o futuro governo angolano se empenharam em dar sustentação ao pedido do PRD, acreditando ser o resultado das investigações suficiente para impulsioná-lo como força isenta. No entanto, mais uma vez, a dinâmica do tenso período pré-eleitoral impediu o desenvolvimento dessa bandeira defendida pelo PRD.⁶

Os demais partidos criados nesse período de regularização da vida política proporcionada pelos acordos de Bicesse não conseguiram *decolar* devido à falta de qua-

dos e de recursos, quase todos concentrados nos dois grandes partidos.

As previsões elaboradas em fins de 1991 destacavam, invariavelmente, dois critérios de avaliação: o componente étnico e a idéia de que chegara a vez de a Unita assumir o poder, pois o governo já tivera sua chance. Nas avaliações preliminares, muito genéricas (Melo, 1992), coletadas junto aos angolanos residentes no Brasil e a um pequeno número de intelectuais interessados no problema, como o sociólogo guineense Carlos Lopes,⁷ ambos os critérios apontavam algum favoritismo ao movimento de Jonas Savimbi. A imprensa internacional, e de forma mais específica os periódicos portugueses *Expresso*, *Público* e *Independente*, bem como o jornal francês *Le Monde* também enfatizavam esses pontos em suas reportagens.

O critério étnico era favorável à Unita, pois, segundo os dados estatísticos disponíveis sobre Angola, a população ovimbundo representa 35% do total, enquanto a mbundo detém 25% e a bakongo 15% (Gonçalves, 1991, p. 202). De acordo com a idéia de uma associação entre movimento político e base étnica, a Unita teria expressiva vantagem sobre seu principal concorrente.

Entretanto, essa perspectiva de análise levantava a questão de qual seria a tendência do eleitorado bakongo, pois de acordo com tal concepção essa etnia assumia o caráter de parcela decisória. Isso decorria do prolongado período de ausência e enfraquecimento por que passara a FNLA com o acirramento da guerra civil, na qual o maior destaque fora a polarização militar entre o MPLA e a Unita.

O esfacelamento da FNLA criou um espaço em que tanto o MPLA quanto a Unita buscavam obter vantagem eleitoral. Essa disputa, perceptível no discurso de ambos e na estratégia de campanha, mais especificamente na preparação dos comícios, deu

ênfase ainda maior ao critério étnico, pois esse seria o fator capaz de possibilitar a transferência quase total do voto bakongo para o partido mais eficaz na estratégia de manipular a questão étnica para atrair os eleitores dessa etnia.

Um outro aspecto constantemente destacado – o de que após 16 anos de governo do MPLA chegara o momento de a Unita comandar as rédeas do país – foi reforçado pelo fracasso da administração do MPLA, envolvido numa série de casos de corrupção e desmandos, e pelo resultado das eleições realizadas em São Tomé e Cabo Verde, no quadro geral de democratização instalado após a desintegração soviética. Nesses países, a oposição conseguiu derrotar os partidos no poder desde a independência, embora nos dois casos não tivesse ocorrido uma guerra civil prolongada como em Angola.

O componente étnico passou a ser ainda mais explorado com o esvaziamento do debate ideológico, resultado da aproximação entre as propostas apresentadas pelos dois grandes partidos. Ambos utilizavam um discurso neoliberal com tintura de social-democracia muito semelhante, como se pode observar na leitura dos raros pronunciamentos oficiais dos responsáveis pelos dois partidos sobre as questões econômicas e até mesmo sociais. E ambos compartilhavam uma mesma visão quanto ao caráter “milagroso” do mercado, capaz de proporcionar uma “proliferação” dos recursos materiais para a população.

Os poucos militantes do MPLA que acreditavam na vitória do partido baseavam sua crença no fato de que a população não-ovimbundo temeria um comportamento agressivo da Unita depois das eleições. Para esses militantes, seria possível uma espécie de “aliança” do MPLA com os bakongo para derrotar o revanchismo do “sul”. Essa explicação associava critérios étnicos e re-

gionais a uma história de difíceis vitórias obtidas pelo MPLA através de rápidas mobilizações populares, principalmente urbanas. Embora esse posicionamento não se tenha constituído em estratégia explícita de campanha, sua existência é extremamente significativa, por revelar a proximidade de concepções entre grupos opostos na política angolana.

Não podemos desconsiderar, entretanto, a ascensão tanto no governo quanto no MPLA, de forma acelerada durante o período pré-eleitoral, de vários políticos pertencentes à etnia bakongo. Todavia, esse fato não era ressaltado de forma a evitar que se pensasse que estava sendo elaborada uma "aliança étnica". Até porque a campanha do MPLA, como veremos adiante, fugia da idéia de polarização étnica.

As projeções passam a sofrer alterações em meados de 1992, a partir da confirmação das eleições para os dias 29 e 30 de setembro do mesmo ano, após uma certa tensão causada pelos atrasos no cumprimento do calendário das ações militares coordenadas pela ONU. Com a confirmação das eleições, a disputa eleitoral entra num período de maior acirramento. A Unita contrata uma empresa norte-americana para assessorá-la nessa fase e acaba por optar pela tática de demonstrar os fracassos e os inúmeros casos de suborno da administração MPLA, além de permanecer com sua estratégia de fundo de exaltação da questão étnica e racial, tentando vinculá-la a uma opção partidária.

Surgem nesse período novas denúncias de desrespeito aos direitos humanos nas áreas controladas pela Unita, com grande repercussão internacional, muito explorada pelo MPLA na busca por uma ampliação de suas alianças externas. Todavia, a Unita demonstra não se abalar, mantém a idéia de que era chegada a sua vez de governar e cria a imagem de Savimbi como opositor

dos cooperantes, contrariando o comportamento do MPLA, acusado de facilitar a vida dos estrangeiros em detrimento do povo angolano. Esse último mote de campanha repercutiu externamente, principalmente em Portugal, como uma provocação de cunho racial e vingativo, redundando em nova repreensão internacional.

A insistência de Jonas Savimbi em afirmar publicamente a defesa, em primeiro lugar, dos angolanos e a sua luta pela "maioria negra do povo oprimido de Angola" gerou um clima de insatisfação nas principais cidades angolanas, como Luanda e Benguela, local de maior concentração de mestiços e brancos. A questão racial foi alimentada pelo fato de Savimbi apresentar versões diferentes sobre a chamada "legitimidade" que a "africanidade" proporciona, conforme o seu pronunciamento fosse feito em português ou umbundo, língua dos ovimbundos. A utilização de línguas diferentes como demarcação do possível e do necessário a ser dito se constituiu num recurso auxiliar à manipulação da etnicidade.

Quando discursava em umbundo, Savimbi apelava para frases do tipo "agora é a nossa vez de governar" e deixava claro aos seus ouvintes a sua repulsa aos mestiços e brancos, invariavelmente associados à imagem de saqueadores da riqueza angolana⁸ (Tavares, 1993) e desprovidos da essência produtora da "africanidade". Evidentemente, a Unita pretendia realçar a questão racial para demonstrar que a existência de elevado número de mestiços e brancos no MPLA era indicador da ausência de "legitimidade" e responsável pelo fracasso administrativo e pelos casos de corrupção no governo do MPLA.

A repercussão negativa desses pronunciamentos tanto em Angola quanto no exterior não foi capaz de modificar a postura assumida por Savimbi e seus partidários, confiantes numa vitória da "legitimidade"

do povo angolano, por eles pretensamente representada.

O fomento à questão étnica pela Unita é apresentado associado ao fator regional. Os comícios de Savimbi e de seus companheiros de partido invariavelmente destacavam a necessidade de afastar, de uma vez por todas, os "do norte" – evidentemente com muito maior ênfase na oposição aos "kimbundos", pois ainda se buscava o apoio "étnico" dos bakongo, também localizados ao norte do país. A Unita demonstrava estar apostando alto na eficácia dessa polarização étnica, a ponto de ameaçar com retaliações em caso de derrota. O temor gerado pode ser constatado no fato de muitos eleitores terem ficado receosos quanto a um possível reconhecimento de seu voto.

Enquanto isso, o MPLA escolhia para assessorá-lo na campanha eleitoral a empresa brasileira Propeg e direcionava a campanha para a idéia de busca da manutenção da paz no momento pós-eleitoral. Foi uma demonstração de percepção quanto ao sentimento popular de saturação com a guerra, já diagnosticada em vários estudos produzidos por intelectuais angolanos. Acrescente-se a isso a estratégia da empresa brasileira de centralizar o *marketing* político na figura de José Eduardo dos Santos, capaz de demonstrar ponderação e simpatia, quando comparado a Savimbi, além de ser um personagem minimamente afastado das conhecidas falcatruas de algumas figuras do partido.

Outra importante manobra foi o aproveitamento da passagem do papa João Paulo II por Angola, acarretando na transformação do antigo ateu José Eduardo em homem de imagem cristã impulsionador de uma aliança com a Igreja Católica, além de defendê-la como das mais importantes instituições angolanas.

Esses fatos corroboram a idéia de maior diversificação dos possíveis artifícios de

campanha por parte do MPLA. Em resposta ao destaque dado pela Unita à questão étnica e racial, o MPLA elaborou um discurso pacificador e nacional, apoiado numa competente estratégia de *marketing*. Não devemos desprezar também o fato de o MPLA ter sido governo durante 16 anos e ter continuado a atuar como tal no período eleitoral. Entre outras vantagens, podemos citar o uso quase exclusivo da televisão fora do horário de campanha e da máquina administrativa. Além disso, ressalte-se o reforço de importantes apoios externos, o aproveitamento dos erros da Unita e a mobilização de antigos quadros ou simpatizantes esquecidos.

O comportamento interno do MPLA rendeu-lhe na arena internacional o aumento de auxílios já esperados, como o da Espanha – que, junto com Portugal, influenciou toda a comunidade européia, com exceção da Inglaterra. A Unita não conseguiu desmontar a sua estrutura de organização militar e manteve durante todo o período pré-eleitoral um discurso arrogante, com características raciais e étnicas, e até mesmo violento, quando na verdade o povo angolano desejava a paz (*Público*, 23.9.92). Isso proporcionou um certo mal-estar nos possíveis patrocinadores da Unita, estarecidos com muitas das atitudes do movimento de Jonas Savimbi, quase todas reveladoras da incapacidade da Unita em se transformar em partido político.

O pessimismo entre militantes do MPLA quanto às possibilidades eleitorais do partido liderado por José Eduardo dos Santos foi extinto de vez com o aproveitamento, pela Propeg, da idéia de juntar a "Grande Família MPLA" para derrotar a Unita. Com essa nova estratégia, abria-se espaço para antigos dissidentes detentores do carisma necessário para mobilizar razoável número de votos, além de reforçar a

imagem do MPLA como o único partido com um projeto nacional e com características multiétnicas e não-raciais.

Os primeiros dados referentes às tendências de voto surgiram depois dessa arrancada final do MPLA e demonstravam essa alteração ocorrida no decorrer da campanha. No entanto, por ser uma pesquisa feita por encomenda e pelo seu caráter pioneiro, a estimativa da empresa responsável pelos números – a Consensus, resultado de uma associação entre a Contec, firma angolana da área de demografia, e o Instituto Sensus do Brasil – não teve grande aceitação, apesar de ter tido importância na reformulação de várias projeções quanto ao resultado das eleições (*Sábado*, 25-9 a 1.10.92, p. 92).

Nas semanas anteriores à votação, enquanto alguns observadores internacionais preferiam esperar o resultado das urnas, analistas políticos já apontavam certa vantagem favorável ao MPLA. Para eles, a forte ligação entre a Unita e a etnia ovimbundo teria produzido um discurso arrogante, responsável pelo temor dos demais eleitores, como havia sido previsto por alguns militantes do MPLA. Portanto, quase de forma às avessas, a virada do MPLA nas especulações pré-eleitorais fora causada pela ênfase no critério étnico. O receio da vitória de uma Unita fortemente vinculada ao discurso étnico de base ovimbundo, com pitadas de regionalismo favorável ao sul e afirmando-se detentora de uma legitimidade racial, estimulou o voto em José Eduardo dos Santos, único concorrente capaz de derrotar Jonas Savimbi. Dos Santos, por sua vez, era o candidato do partido que, entre os participantes da corrida eleitoral, melhor representava a idéia de uma Angola anti-racial e transétnica, e isso não só no momento de campanha, mas em toda a sua história.

IV – OS RESULTADOS ELEITORAIS

A análise dos resultados das eleições angolanas tende a destacar, nem sempre de forma conjunta, dois aspectos como os principais responsáveis pelas vitórias de José Eduardo nas eleições presidenciais e do MPLA nas legislativas: o fator étnico e os inúmeros erros de Jonas Savimbi e seu partido na campanha eleitoral.

Entre os defensores da idéia de apresentar a Unita e seu presidente como “cabos eleitorais” do MPLA se encontram o deputado eleito pelo MPLA para a Assembleia Nacional de Angola, João Melo, e o sociólogo Antônio dos Santos. Em artigo publicado no *Correio da Semana*, em 20 de novembro de 1992, Antônio dos Santos apontou para o desconhecimento pela Unita da verdadeira Angola dos anos noventa. Da mesma forma, João Melo, em outro artigo no mesmo periódico e na mesma data, considerou a incapacidade da Unita em realizar a transição de movimento guerrilheiro para partido político como responsável pela arrancada do MPLA. Em entrevista realizada no CEAA, em 26 de janeiro de 1993, o deputado João Melo apontou os erros da Unita durante a campanha, o fator guerra e o regionalismo como fundamentais, se comparados à questão étnica e racial na determinação dos resultados eleitorais. Para o deputado, a influência da questão étnica, existente em grau mais elevado no voto obtido pela Unita, perderia em importância, mesmo nesse caso, para o fator intimidação militar.

O enviado do jornal *Público* José Eduardo Agualusa (*Público*, 5.10.92), a rede de TV norte-americana CNN e o jornalista Rui Ramos (*Público*, 22.3.93) preferiram destacar o fator étnico como de importância fundamental para o entendimento dos resultados eleitorais. Esse tipo de análise leva em consideração a expressiva vo-

tação obtida nas províncias do Bié (84,2%), Huambo (81,8%) e Benguela (60,1%), responsáveis por grande parte dos 40% dos votos nacionais de Savimbi, visto serem territórios de alta densidade populacional (ver em anexo os dados do Conselho Nacional Eleitoral). Além da votação localizada da Unita, esses analistas destacam, para provar a força do voto étnico, o expressivo número de votos do Partido Renovador Social (PRS) na região da etnia tchokwé, não por coincidência etnia dominante no partido.

O jornalista Rui Ramos aponta ainda o exemplo da cidade de Benguela, capital da província de mesmo nome, como esclarecedor da força do voto étnico e racial. Para o jornalista, a diminuição proporcional do número de votos cedidos a Jonas Savimbi em relação às demais províncias do Planalto Central, como Huambo e Bié, é explicada pelo fato de Benguela, densamente povoada, ser a cidade do "mulatismo" e, portanto, uma barreira ao discurso tribal e racial da Unita (*Público*, 23.3.93).

Evidentemente, outros analistas levantaram critérios diferentes dos aqui destacados, como o cientista político Marcos Figueiredo, participante da campanha do MPLA como consultor da Propeg. O professor Marcos Figueiredo, em palestra realizada na Fundap em fins de 1992, preferiu ressaltar o aspecto ideológico e o fator guerra em sua análise sobre a votação angolana.

Em relação à guerra, Marcos Figueiredo afirma ser o tipo de contato existente entre a população de uma região e a força militar dominante nessa região o fator responsável pela determinação do voto. De acordo com Marcos Figueiredo, um segundo fator de grande influência teria sido o voto com característica ideológica, o qual teria surpreendido até mesmo suas previsões. A escolha do MPLA em regiões onde sua in-

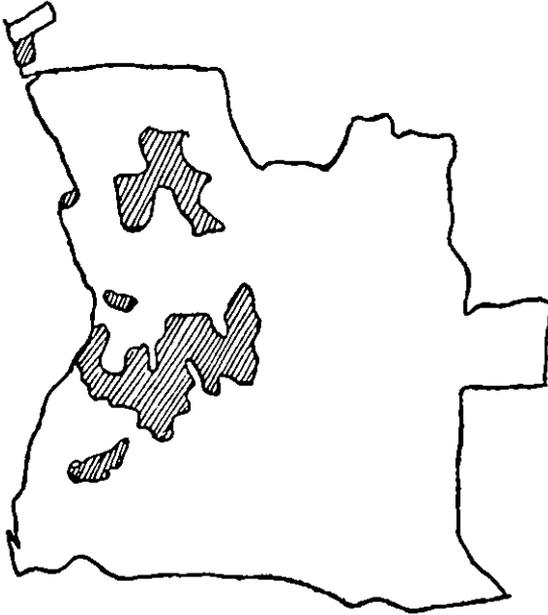
fluência tanto militar quanto administrativa e assistencial era reduzida demonstraria, segundo o autor, a força desse tipo de voto. Certamente outros analistas apontariam para esse último fato como prova de suas afirmações acerca do temor das demais etnias com uma possível vitória da Unita.

A ausência de dados mais detalhados sobre o resultado eleitoral prejudica uma análise feita a distância e com pretensões quanto à interpretação dos fatores responsáveis por um maior poder de influência no voto. Até o momento, somente nos foi possível obter os votos por província, proporcionando por vezes uma visão enganosa, só corrigida através do resultado por distritos eleitorais. Na falta desses dados mais detalhados, com os quais poderíamos identificar, por exemplo, o voto urbano e o voto rural, essa interpretação se baseou nos dados e nas informações por províncias oferecidos pela imprensa internacional.

O voto com características étnicas tem maior evidência nos redutos eleitorais de Jonas Savimbi. São exemplos disso não só a expressiva vitória da Unita no Planalto Central angolano – onde, com exceção de Benguela, o movimento obteve mais de 80% dos votos –, mas também a significativa votação obtida por Savimbi e seu partido em determinadas zonas de Luanda correspondentes a bairros habitados por populações da etnia ovimbundo.

Por sua vez, a votação obtida pela Unita e seu presidente na cidade de Benguela, reconhecidamente uma cidade com número elevado de mestiços, como bem demonstrou o jornalista Rui Ramos, comprova uma resistência desse eleitorado ao discurso étnico e racial de Savimbi, pois no interior da província a média de votos obtida por Savimbi se aproxima do patamar das demais províncias da região. Entretanto, o dado mais importante para percebermos a força do voto étnico parece ser a quebra da re-

Distribuição populacional em Angola



51% da população – 9% do território



91% da população – 47% do território

gularidade dos votos de José Eduardo dos Santos nas áreas dos ovimbundos e bakongo. No caso dos bakongo, a votação do candidato da FNLA, Holden Roberto, na província do Zaire, com o índice de 35,6%, ficando à frente de José Eduardo e Jonas Savimbi, auxilia a idéia de forte presença do fator étnico na votação.

O importante ao se referir aos fatores étnico e racial é não só assinalar a sua exaltação, mas também inseri-los num quadro mais abrangente de fatores influenciadores na decisão eleitoral. Esses atuaram em muitos casos de forma bem próxima, dificultando uma aferição isolada sobre seu poder de interferência. Nesse quadro, estão presentes, entre outros, a guerra civil, o processo de urbanização acelerada, o deslocamento forçado da população, o regionalismo e a dominação militar.

Ao intensificar os vínculos étnicos e até mesmo raciais entre os movimentos de libertação, e posteriormente entre os partidos, a guerra civil angolana fez a questão étnica e racial permear todos os fatores acima citados, frutos dessa mesma guerra. No entanto, paralelamente, a guerra impulsionou uma idéia de unidade nacional, pois os dois beligerantes lutavam por um objetivo comum: o poder nacional em uma Angola unida. Em virtude dos desdobramentos ocorridos após as eleições, parece estar em discussão algo impensável no decorrer da campanha eleitoral: a unidade nacional.

V - CONCLUSÃO

A influência dos fatores étnico e racial nas eleições angolanas certamente foi ampliada em decorrência do discurso e até mesmo da estratégia de campanha adotada pela Unita. Partindo da idéia de que era

detentora do voto ovimbundo, etnia considerada a mais numerosa do país, a Unita acreditou ser a exaltação e consequentemente a manipulação da questão étnico-racial os melhores caminhos para derrotar o MPLA.

A própria concepção da Unita sobre o eleitorado angolano era pautada no critério étnico. A crença na sua base eleitoral e as acusações de corrupção ao governo seriam, de acordo com a sua estratégia, suficientes para garantir uma vitória. Dessa forma, não havia espaço para o uso político de outros fatores capazes de influenciar o voto.

Todavia, a manipulação da questão étnica pela Unita ocorreu não só através de sua exaltação com o objetivo de transformar diferenças étnicas em incompatibilidades políticas e, consequentemente, criar e fortalecer os vínculos eleitorais. Ela se apresenta também nos violentos discursos de vingança e represália caso não fossem obtidos os votos esperados pelo partido em determinadas regiões reconhecidas como áreas de concentração de uma etnia específica.

A previsão da Unita quanto à sua base de apoio centralizada nos ovimbundos até certo ponto correspondeu à expectativa, com exceção de Benguela. No entanto, não foi capaz de contrabalançar o seu fraco desempenho em outras áreas ou, segundo a linha de análise adotada pela própria Unita, em outras etnias. A resposta ao discurso radical da Unita, baseado em pregações quanto à sua pureza étnica e racial, bem como em exaltações à sua força militar, foi uma votação a favor do seu opositor, mais bem sintonizado com o desejo de paz do eleitorado. Com isso, a Unita afastou a possibilidade de trabalhar em seu próprio benefício grande parte do eleitorado angolano, essencialmente o voto não-ovimbundo.

ANEXO 1

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 16:00 horas do dia 14.10.92
Eleições presidenciais

	CABINDA	ZAIRE	UÍGE	LUANDA	K. NORTE
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	19	92	426	915	165
Passos	59	1.178	6.746	5.183	1.323
Roberto	116	23.299	13.455	22.697	2.519
V. Pereira	10	282	1.500	864	390
J. Chipenda	17	470	2.484	2.587	794
V. Pereira	6	243	1.206	819	271
Cacete	38	380	3.401	3.769	735
A. Neto	54	696	10.390	4.942	2.461
E. Santos	7.652	19.260	116.247	532.568	92.671
Lando	34	978	7.731	4.093	2.270
P. João	23	476	3.595	2.367	585
M. Savimbi	1.594	18.226	100.414	171.743	9.690
Votos válidos	9.603	65.488	267.169	751.632	113.709
Votos nulos	171	3.914	6.233	19.015	4.975
Votos brancos	145	3.235	43.137	23.746	6.436
Total votantes	9.919	72.637	316.539	794.393	125.120
Total registrado	16.079	80.166	318.131	854.981	137.962
Total de abstenção	6.160	7.529	1.592	60.588	12.842
% de abstenção	38,31	9,39	0,50	7,09	9,31

Continua

Continuação

ANEXO 1

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 16:00 horas do dia 14.10.92
Eleições presidenciais

	K. SUL	MALANGE	LUNDA N.	BENGUELA	HUAMBO
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	425	386	180	632	521
Passos	4.849	5.762	2.680	7.355	2.820
Roberto	1.677	1.934	1.275	2.841	736
V. Pereira	851	1.261	485	1.093	354
J. Chipenda	1.914	1.693	1.322	1.873	489
V. Pereira	761	789	621	974	248
Cacete	2.687	2.113	1.790	2.058	649
A. Neto	9.739	6.553	5.143	8.753	1.808
E. Santos	188.089	163.303	86.203	158.259	57.380
Lando	7.844	7.443	3.419	8.380	5.418
P. João	2.746	2.593	1.390	6.804	4.666
M. Savimbi	74.381	41.650	12.879	294.972	326.551
Votos válidos	295.538	235.094	117.207	493.362	401.119
Votos nulos	6.958	9.489	100	8.000	10.179
Votos brancos	43.712	28.094	16.842	23.410	22.682
Total votantes	346.208	272.677	134.149	528.772	433.980
Total registrado	369.150	327.337	141.545	567.825	467.811
Total de abstenção	22.942	54.660	7.396	39.053	33.831
% de abstenção	6,21	16,70	5,23	6,88	7,23

Continua

Continuação

ANEXO 1

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 16:00 horas do dia 14.10.92
Eleições presidenciais

	BIÉ	MOXICO	K. KUBANGO	NAMIBE	HUÍLA
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	429	151	179	110	550
Passos	1.972	2.964	1.061	1.344	8.695
Roberto	417	1.271	442	551	3.032
V. Pereira	217	662	251	188	1.962
J. Chipenda	292	974	297	422	3.001
V. Pereira	185	549	159	159	1.405
Cacete	469	1.446	510	632	3.529
A. Neto	1.505	5.743	1.742	1.543	14.574
E. Santos	32.907	60.359	22.117	36.540	199.089
Lando	3.750	3.617	1.404	1.388	12.492
P. João	2.383	1.801	964	725	5.221
M. Savimbi	230.480	34.209	93.078	18.197	121.656
Votos válidos	274.577	113.595	122.025	61.689	374.656
Votos nulos	12.544	7.350	3.791	3.385	15.907
Votos brancos	18.367	3.834	3.891	7.467	62.423
Total votantes	305.488	124.779	129.707	72.541	452.986
Total registrado	354.537	137.798	133.161	84.918	509.167
Total de abstenção	49.049	13.019	3.454	12.377	56.181
% de abstenção	13,83	9,45	2,59	14,58	11,03

Continua

Continuação

ANEXO 1

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 16:00 horas do dia 14.10.92
Eleições presidenciais

	CUNENE	LUNDA S.	BENGO	TOTAL NAC.	
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	201	98	100	5.579	%
Passos	1.918	1.385	827	58.121	1,47
Roberto	680	696	5.497	83.135	2,11
V. Pereira	495	396	214	11.475	0,29
J. Chipenda	1.000	693	324	20.646	0,52
V. Pereira	374	277	162	9.208	0,23
Cacete	766	987	426	26.385	0,67
A. Neto	5.454	2.919	1.230	85.249	2,16
E. Santos	76.374	53.313	51.004	1.953.335	49,57
Lando	1.817	2.571	1.140	75.789	1,92
P. João	687	815	402	38.243	0,97
M. Savimbi	8.731	4.617	16.230	1.579.298	40,07
Votos válidos	98.296	68.669	77.456	3.940.884	100,00
Votos nulos	4.430	3.050	3.420	122.911	2,79
Votos brancos	12.607	7.735	5.781	337.544	7,67
Total votantes	115.333	79.454	86.657	4.401.339	
Total registrado	148.528	87.451	91.921	4.828.468	
Total de abstenção	33.195	7.997	5.264	427.129	
% de abstenção	22,35	9,14	5,73	8,85	

ANEXO 2

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 18:30 horas do dia 14.10.92
Eleições legislativas

	CABINDA	ZAIRE	UÍGE	LUANDA	K. NORTE
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	19	92	426	915	165
PRD	56	742	4.048	5.106	526
Pajoca	29	1.579	1.729	2.488	585
PAI	30	445	976	1.381	135
PDLA	11	262	993	1.309	227
PSDA	12	506	1.102	2.238	317
FNLA	209	20.053	13.292	30.883	2.929
PDP-ANA	7	288	854	6.351	136
PRA	11	241	826	1.062	169
CNDA	5	244	1.020	4.193	211
PNDA	8	190	1.261	1.216	319
PDA	37	167	842	2.069	192
FDA	66	111	654	3.817	286
AD Coligação	25	350	2.313	5.082	1.568
MPLA	7.448	20.240	136.167	531.294	102.213
PRS	58	548	6.039	5.188	900
Unita	1.544	16.353	79.277	140.959	6.658
PSD	11	472	2.436	2.901	374
PLD	28	1.131	8.645	4.328	748
Votos válidos	9.595	63.922	262.474	751.865	118.493
Votos nulos	63	748	2.816	7.996	1.690
Votos brancos	290	8.040	46.363	37.652	8.416
Total votantes	9.948	72.710	311.653	797.513	128.599
Total registrado	16.079	80.166	318.131	854.981	137.962
Total de abstenção	6.131	7.456	6.478	57.468	9.363
% de abstenção	38,13	9,30	2,04	6,72	6,79

Continua

Continuação

ANEXO 2

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 18:30 horas do dia 14.10.92
Eleições legislativas

	K. SUL	MALANGE	LUNDA N.	BENGUELA	HUAMBO
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	425	386	180	632	521
PRD	2.177	2.820	1.076	4.418	3.399
Pajoca	600	670	354	1.526	913
PAI	376	446	251	1.259	966
PDLA	552	906	480	559	319
PSDA	620	1.056	713	501	251
FNLA	2.983	2.783	2.274	3.100	1.361
PDP-ANA	358	415	326	365	172
PRA	568	629	565	539	238
CNDA	485	541	527	510	273
PNDA	820	1.031	885	640	264
PDA	520	533	501	430	632
FDA	650	697	1.288	862	400
AD Coligação	3.851	2.898	2.245	2.700	1.111
MPLA	220.086	185.935	77.694	181.730	61.146
PRS	3.363	4.127	18.673	5.433	4.593
Unita	61.099	26.201	8.844	260.655	289.283
PSD	1.687	1.429	636	5.355	8.064
PLD	5.303	5.130	1.246	15.869	20.722
Votos válidos	306.098	238.247	118.578	486.451	394.107
Votos nulos	3.345	6.387	1.135	8.671	13.000
Votos brancos	38.257	28.509	16.278	35.471	28.673
Total votantes	347.700	273.143	135.991	530.593	435.780
Total registrado	369.150	327.337	141.545	567.825	467.811
Total de abstenção	21.450	54.194	5.554	37.232	32.031
% de abstenção	5,81	16,56	3,92	6,56	6,85

Continua

Continuação

ANEXO 21

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 18:30 horas do dia 14.10.92
Eleições legislativas

	BIÉ	MOXICO	K. KUBANGO	NAMIBE	HUÍLA
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	429	151	179	110	550
PRD	2.404	1.715	793	572	3.687
Pajoca	528	544	241	176	1.134
PAI	657	362	290	123	899
PDLA	192	376	111	106	794
PSDA	147	483	185	137	1.037
FNLA	839	1.931	533	759	3.698
PDP-ANA	78	220	60	93	508
PRA	134	350	97	113	651
CNDA	165	433	113	137	817
PNDA	168	597	167	211	1.319
PDA	173	390	105	125	749
FDA	203	381	142	159	1.528
AD Coligação	630	1.368	599	812	5.228
MPLA	36.598	66.344	26.693	42.458	245.952
PRS	2.572	6.264	1.214	656	5.437
Unita	204.930	27.290	87.808	15.374	100.219
PSD	3.052	1.125	968	375	3.281
PLD	12.790	3.264	2.616	1.314	8.987
Votos válidos	266.260	113.437	122.735	63.700	385.925
Votos nulos	14.403	2.063	2.420	1.590	8.311
Votos brancos	24.824	5.143	4.875	8.520	58.750
Total votantes	305.487	120.643	130.030	73.810	452.986
Total registrado	354.537	137.798	133.161	84.918	509.167
Total de abstenção	49.050	17.155	3.131	11.108	56.181
% de abstenção	13,83	12,45	2,35	13,08	11,03

Continua

Continuação

ANEXO 2

CONSELHO NACIONAL ELEITORAL – DIREÇÃO GERAL DAS ELEIÇÕES

Apuramento definitivo – Ponto de situação às 18:30 horas do dia 14.10.92
Eleições legislativas

	CUNENE	LUNDA S.	BENGO	TOTAL NAC.	
	URNAS APURADAS				
CANDIDATOS	201	98	100	5.579	%
PRD	557	615	582	35.293	0,89
Pajoca	211	231	386	13.924	0,35
PAI	133	154	124	9.007	0,23
PDLA	344	357	127	8.025	0,20
PSDA	327	323	262	10.217	0,26
FNLA	1.006	995	5.114	94.742	2,40
PDP-ANA	113	134	130	10.608	0,27
PRA	169	248	109	6.719	1,17
CNDA	220	250	93	10.237	0,26
PNDA	534	481	170	10.281	0,26
PDA	179	296	74	8.014	0,20
FDA	213	467	114	12.038	0,30
AD Coligação	1.540	1.163	683	34.166	0,86
MPLA	90.233	37.309	54.586	2.124.126	53,74
PRS	1.473	22.811	526	89.875	2,27
Unita	4.714	2.681	13.742	1.347.636	34,10
PSD	280	279	363	33.088	0,84
PLD	712	541	895	94.269	2,39
Votos válidos	102.958	69.335	78.085	3.952.265	100,00
Votos nulos	1.800	2.188	1.394	80.020	1,81
Votos brancos	10.575	10.477	7.177	378.290	8,58
Total votantes	115.333	82.000	86.656	4.410.575	
Total registrado	148.528	87.451	91.921	4.828.468	
Total de abstenção	33.195	5.451	5.265	417.893	
% de abstenção	22,35	6,23	5,73	8,65	

NOTAS

● Agradeço a Roquinaldo Amaral Ferreira pela paciente leitura crítica deste artigo e pelas oportunas observações.

1. Não existem dados precisos quanto à população branca e mestiça em Angola. Os cálculos informais apontam para o número de 20 mil brancos e 200 mil mestiços. De qualquer forma, o número de brancos e mestiços em Angola é algo impressionante quando comparado à escala africana, excetuando-se a África Austral.

2. A análise socioantropológica do conceito de mestiço desde muito deixou de ter raízes especificamente biológicas, procurando se ater aos dados propriamente sociais e culturais. Todavia, em nosso caso, utilizamos o termo com o objetivo de retratar a forma como se apresenta o problema na sociedade angolana.

3. Nossas considerações sobre as teses de Rui Duarte de Carvalho se baseiam também em entrevista com o autor, no Rio de Janeiro, em 8.10.93. Ver ainda, sobre isso, Amselle, 1985, p. 23.

4. Em Angola é comum se utilizar como referência aos grupos étnicos as denominações oriundas das classificações linguísticas, sem respeitar, porém, as implicações dessa apropriação. No cenário político a ser aqui analisado, isso ocorre com grande frequência.

5. *Expresso*, 12.2.83. O artigo "Para onde vai Angola com este MPLA?", publicado no semanário português, teria sido escrito por Aquino de Bragança, que preferiu o anonimato.

6. Extraído de *A Semana na África*, n.º 35 (26.4.92 a 2.5.92), clipping produzido pelo CEAA e atualmente denominado *Notícias Africanas*.

7. As afirmações do professor Lopes também se pautavam em tais critérios para apontar o favoritismo da Unita e foram feitas durante a realização do Seminário sobre os Palop, organizado pela Fundap.

8. Entrevista do deputado angolano João Melo aos pesquisadores do CEAA em 26.1.93.

BIBLIOGRAFIA

- AMSELLE, J.-L. (1985). "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique". In: AMSELLE, J.-L. et M^BBOKOLO, E. (eds.). *Au coeur de l'ethnie*. Paris, La Découverte.
- BENDER, Gerald J. (1980). *Angola, mito y realidad de su colonización*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- CUNHA, Manuela Carneiro (1986). *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense/Edusp.
- CARVALHO, Rui Duarte de (1989). *Ana a Manda - Os filhos da rede*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (1987). Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- FERREIRA, Eduardo de Souza (1980). "La transformación y consolidación de la economía en Angola, 1930-1974". In: *Estudios de Asia y África*, XV(3).
- GONÇALVES, José (1991). *Angola a fogo intenso*. Lisboa, Cotovia.
- HEIMER, Franz-Wilhelm (1980). *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976*. Lisboa, Cedep.

- HEYWOOD, Linda (1989). "Unita and ethnic nationalism in Angola". In: *The Journal of Modern Africa Studies*, 27(1):47-66.
- MARCUM, John (1978). *The Angolan revolution*. England, Mit Press, vol. 2, Cap. 1 e IV.
- MPLA (1977). *A tentativa de golpe de Estado de 27 de maio de 77*. Lisboa, Edições Avante.
- MELO, João, (1992) "O golpe da Unita (III)". *Correio da Semana*, 20 de novembro.
- NETO, Maria da Conceição (1992). "Uma lógica messiânica". In: *Correio da Semana*, 20.11.
- RAMOS, Rui (1990). "MPLA: uma história de crises". In: *Expresso*, 8.12.
- SERRANO, Carlos M. H. (1988). "Angola, nasce uma nação – um estudo sobre a construção da identidade nacional". Tese de doutoramento em antropologia social defendida na USP. São Paulo.
- TAVARES, Miguel de Souza (1993). "Angola". *Público*, 19 de março.
- VENÂNCIO, José Carlos (1991). "Uanhenga Xitu: o homem, o político e o escritor". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 33, outubro.

SUMMARY

The ethnic and racial question in the Angolan elections

This study calls attention to the treatment given to the ethnic and racial question and the manipulation of these factors during the campaign for presidential and legislative elections in Angola by the principal opponents: the MPLA and Unita. It discusses the relation between the ideas of ethnicity and race and their use in this context. Given these considerations, it looks back on the links between the three main movements for Angolan liberation – MPLA, Unita and FNLA – and their respective racial and ethnic bases, as a way of

clearly demonstrating this relation during the electoral period. The treatment and manipulation of the ethnic and racial question are analyzed by looking at the official and non-official campaign strategies, as well as other facts from the period. It also presents a chart of the positions of various observers of the electoral process in relation to this question and points out the abuse of this manipulation as one of the weak points of Unita's political marketing.

RÉSUMÉ

La question ethnique et raciale des élections angolaises

Cet article met en relief le traitement donné en Angola par les deux principaux concurrents en présence (le MPLA et l'Unita) à la question ethnique et raciale lors de la campagne pour les présidentielles et les législatives ainsi que la manière dont ces facteurs ont été manipulés. Le texte analyse la relation existante entre les concepts d'eth-

nie ou de race et l'utilisation qui en a été faite dans ce contexte. A partir de ces considérations, l'auteur fait une rétrospective sur les liens qui unissent les trois principaux mouvements de libération – le MPLA, l'Unita et le FNLA – ainsi que sur leurs bases ethniques et raciales respectives. Il veut par là faciliter la compréhension de la façon dont cette

relation se présentait au moment de la période électorale. Le traitement donné à la question ethnique et raciale ainsi que la manipulation qui en a été fait sont ici analysés à partir des stratégies de campagne adoptées, qu'elles soient ou non déclarées, et des innombrables faits qui se sont produits

à l'époque. L'article offre également un tableau présentant les prises de position de plusieurs observateurs du processus électoral au sujet de cette question et montre que l'abus de manipulation a constitué un des points de faiblesse de *marketing* politique de l'Unita.

O 'apartheid' e a política externa sul-africana: uma percepção a partir da Argentina*

Gladys Lechini de Alvarez**

* Recebido para publicação em setembro de 1993.

** Professora titular de relações internacionais da Universidade Nacional de Rosário e pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas da Argentina.

Neste trabalho, vou me dedicar a estudar as condicionantes da política externa sul-africana. Ou seja, analisarei de que modo o padrão de desenvolvimento político da África do Sul, vinculado à implementação do *apartheid*, influiu nos planos da política externa sul-africana durante a Guerra Fria. Em seguida farei uma avaliação das reorientações que o governo imprimiu à política externa, tanto a partir das mudanças operadas no sistema internacional com o fim dos chamados socialismos reais, quanto em função das mudanças internas que iniciam o processo rumo a uma democracia multirracial.

No âmbito do continente africano, a África do Sul se perfila como um dos poucos países que, resolvendo sua situação interna, pôde se constituir em interlocutor válido para a Argentina e a América Latina antes do final do século. Por isso, ao analisar as limitações internas e internacionais que a política externa sul-africana experimentou, pretendo realizar inferências que

me facilitarão uma abordagem das futuras ações externas da África do Sul. Esse tipo de enfoque me permitiu também avançar em estudos mais pontuais, como a política externa argentina em relação à África do Sul.

Tomando como clivagem a Guerra Fria, descreverei a política externa sul-africana durante esse período, seus princípios gerais, suas áreas prioritárias e os desafios presentes à concepção de segurança do Estado, ainda dominado pela minoria branca.

Como no início dos anos noventa ocorre uma confluência de mudanças tanto no cenário internacional quanto na região da África Austral e no interior do sistema sociopolítico sul-africano, analisarei os processos internos na África do Sul e as mudanças regionais para determinar sua influência na política externa.

A pertinência de se realizar um estudo desse tipo a partir da Argentina se justifica pela existência de uma situação quase inusual em nossa política externa, qual seja,

a ruptura e a recomposição de relações diplomáticas com o governo sul-africano em um período de cinco anos, sem que tenha havido relações prévias de caráter conflitivo entre ambos os atores.

A esse fato particular deve se agregar outro fato original: tradicionalmente, a Argentina manteve com o governo da República Sul-Africana uma relação muito especial, que poderia ser considerada como "uma política dual".

A Argentina sustentava um duplo discurso: embora nos organismos internacionais mantivesse em geral uma posição crítica frente ao governo sul-africano, em nível bilateral mantinha relações diplomáticas amistosas – por vezes demasiado amistosas – e muito boas relações comerciais (levando-se em conta o papel da África do Sul no comércio global argentino-sul-africano).

Essa posição nas organizações multilaterais respondia a uma estratégia internacional contra a política de discriminação racial sustentada pelo governo da minoria branca. À mobilização dos negros sul-africanos no exílio se somarão as vozes dos países africanos nas organizações internacionais, chegando-se a aplicações de sanções naqueles órgãos que contam com maioria do Terceiro Mundo.

Os processos internos tanto na Argentina como na África do Sul influíram de maneira notável nas mudanças da política externa argentina em relação a Pretória. O governo argentino toma, em consequência, posições mais definidas, tanto na ruptura como na recomposição de relações diplomáticas, tema que analisarei como forma de fechar este trabalho.

CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Em função do fato de serem poucos, nesta disciplina, os conceitos unívocos, considerei pertinente fazer algumas consi-

derações teórico-metodológicas, entre as quais figura em primeiro plano a definição da unidade de análise.

Entende-se por política externa a área particular de ação política governamental que se projeta ao âmbito externo frente a uma ampla gama de atores e instituições governamentais e não-governamentais, no plano tanto bilateral como multilateral. Podem se distinguir analiticamente três dimensões vinculadas de maneira direta ao manejo das relações externas de um país: a político-diplomática, a estratégico-militar e a econômica (Russel, 1990, p. 255).

Através de sua política externa, um Estado tenta fazer frente ao ambiente internacional, seja para influenciá-lo positivamente com vistas à consecução de metas nacionais, seja para se proteger caso esse ambiente constitua ameaça a essa consecução.

Toda política externa tem uma lógica interna da qual surge a opção sobre as alternativas possíveis: se avalia e se decide tendo-se em conta a maior quantidade de variáveis que apresenta a sociedade local e o contexto internacional, assim como outros referentes conjunturais.

Mas a política externa de um país não é produto meramente das decisões dos governos que as implementam, mas também é resultante da complexa inter-relação entre fatores internos e externos. Portanto, o conhecimento das condicionantes e dos estímulos tanto externos como domésticos é um aspecto iniludível para se chegar à compreensão do comportamento dos Estados em matéria externa.

As variáveis externas impõem limitações e por sua vez oferecem novas oportunidades com respeito ao papel de um país no mundo. O estudo das variáveis sistêmicas é imprescindível para compreender os padrões de interação que o sistema revela e, por conseguinte, para dar conta de uma

porção importante da política externa. As mudanças no sistema internacional condicionarão então a forma de relacionamento externo de um Estado. Mas é necessário também prestar especial atenção às variáveis internas e ao modo como estas se inter-relacionam com os fatores externos.

Os objetivos que os líderes políticos atribuem à política externa, as limitações que a natureza de cada regime impõe a essa política, assim como o desenvolvimento dentro de cada sistema político interno, têm freqüentemente importantes repercussões sobre a política externa de um país determinado. (Salmore & Salmore, 1978, p. 23.)

Neste trabalho, concentro-me no estudo de alguns aspectos do conjunto de variáveis que tiveram, a meu juízo, um impacto significativo no curso seguido pela política externa sul-africana desde 1948, quando chega ao poder o Partido Nacional. Por tal motivo, constitui elemento relevante o conhecimento do contexto macropolítico interno: a natureza do sistema político sul-africano e a forma de se estruturar o Estado influem de maneira importante sobre a estrutura e direção da política externa.

Os desafios internos e externos ao tipo de dominação racial amparada na máquina estatal tiveram como resposta novos ajustes tendentes a evitar a desestruturação do sistema do *apartheid*. As ameaças internas e externas à segurança do Estado dominado por uma minoria branca também ordenaram de forma permanente os critérios fundamentais da política externa sul-africana. Seus objetivos e prioridades estiveram fortemente determinados pela necessidade de justificar, no âmbito internacional, uma

ordem interna injusta e assim evitar o crescente isolamento internacional, priorizando de acordo com as diferentes conjunturas, os aspectos político-diplomático, estratégico-militar ou econômico.

Por outro lado, o conhecimento das crenças e percepções das elites governantes – que pretendiam representar as aspirações da minoria branca – constitui um aporte interessante para se compreender a política externa do Estado sul-africano. Por conseguinte, com o objetivo de analisar as diferentes formações da política externa sul-africana durante a Guerra Fria e no presente, vou estudar o tipo de padrão de desenvolvimento político sul-africano, as políticas de ajuste, os objetivos e prioridades da política externa e as crenças e percepções dos responsáveis pela tomada de decisões.

A DISCRIMINAÇÃO RACIAL COMO CRITÉRIO ORDENADOR DO ESTADO SUL-AFRICANO. AS POLÍTICAS DE AJUSTE

No caso particular da África do Sul, sua política externa estava fortemente atada, por um lado, aos objetivos do governo sul-africano e, por outro, às limitações de um sistema internacional que condicionava a inserção do país a modificações em sua política interna. O objetivo dos sucessivos governos sul-africanos (especialmente desde 1948, quando o Partido Nacional chegou ao poder) centrava-se em preservar um Estado controlado pelos brancos. Portanto, sustentava-se um padrão de desenvolvimento político cujo critério ordenador era a discriminação racial com base na superioridade branca. Essa meta modelou e dominou tanto a política interna como a política internacional da África do Sul por que Pretória lutou para garantir a segurança,

o *status* e a legitimidade do Estado na comunidade internacional.

Obviamente, essa aspiração gozava de consenso entre os brancos, o que não implicava ausência de luta pelo poder; na realidade, os partidos rivais competiam dentro de um sistema político que pretendiam controlar, mas sem alterar a estrutura racial do Estado (Barber & Barratt, 1990, p. 1). Ainda que os brancos não formassem um grupo socioeconômico uniforme, suas diferenças se diluíam quando a ordem estabelecida se via ameaçada. A raça era o principal argumento estruturador da divisão sociopolítica e econômica da África do Sul.

O Estado sul-africano enfrentou períodos de graves desafios quando ameaças domésticas e internacionais provocavam a incerteza nos brancos e aumentavam as expectativas dos negros. Embora muitas vezes parecesse a ponto de entrar em colapso, pôde se recuperar na medida em que o governo, a comunidade empresarial e a sociedade branca responderam com fortes medidas econômicas e de segurança, bem como com ajustes sociais e políticos. Embora até o presente o governo tenha conseguido ultrapassar as crises e recuperar a ordem, cada período de desafio foi mais difícil e profundo que o anterior e, em consequência, de solução mais complicada.

Por suas características particulares, o padrão de desenvolvimento político sul-africano expressou em seus sucessivos ajustes a dinâmica imposta pela dicotomia desafio-resposta. Assim se foram sucedendo períodos de crise e de confiança restabelecida quando o governo sentia poder controlar a situação. Cada crise provocou modificações nas políticas governamentais. No início as mudanças foram no sentido de instaurar o *apartheid* e o controle branco (1948). Em uma segunda instância, com o massacre de Sharperville (1960) e aconte-

cimentos posteriores, realizaram-se ajustes tendentes a demonstrar internacionalmente a "boa vontade do governo" através de uma complicada engenharia social que, na prática, implicou um ressurgimento da discriminação nos bantustões e um incremento substancial da força militar. Soweto (1976) e os desafios regionais dos anos setenta estabeleceram as alterações constitucionais e o papel crescente dos militares na formulação de políticas públicas.

Na década de oitenta a aliança branca começou a apresentar importantes fraturas tanto no nível dos partidos políticos como no dos grupos de empresários (vale notar que a 13 de setembro de 1985 se deu o primeiro encontro histórico entre o Congresso Nacional Africano [African National Congress - ANC] e líderes empresariais sul-africanos, na Zâmbia). Com a marginalização novamente sofrida pela população negra na constituição de 1983, os consequentes desequilíbrios internos e o incremento da pressão internacional - o boicote econômico iniciando um processo de desestabilização da economia sul-africana -, o governo decidiu enfrentar o novo desafio. O presidente De Klerk resolve então iniciar o difícil caminho da mudança pacífica a partir da percepção de que já não existe margem para o ajuste.

Objetivos e prioridades da política externa sul-africana

Os objetivos gerais da política externa da minoria branca sul-africana podem se resumir, segundo Oliver, a quatro tópicos:

- a) imprescindível necessidade de consolidar e expandir suas vinculações com os atores industriais ocidentais;
- b) decidida atitude anticomunista;
- c) vital exigência de manter uma situação de *status quo* na África;

d) conveniência de cumprir, dentro do possível, os princípios do direito internacional, em particular a não-interferência nos assuntos internos de outros Estados, vinculando isso a se adiantar a qualquer possível intervenção externa em suas políticas internas de discriminação racial – não obstante, em sua prática regional, a África do Sul tenha violado esse princípio a partir das freqüentes intromissões nos assuntos internos de seus vizinhos (Oliver, 1976; Moneta, 1978, p. 57).

As prioridades da política externa sul-africana centraram-se em três cenários: o contexto regional da África do Sul, as relações com o Ocidente e o contexto mundial, que inclui as organizações internacionais – o que não significa que não houvesse atividade fora dessas áreas, mas esta era intermitente e marginal. Por exemplo, à medida que aumentava seu isolamento, Pretória tentou se vincular com outros Estados párias, com Estados latino-americanos e com a Austrália (Barber & Barratt, 1990, p. 5).

O Cone Sul africano foi o âmbito de maior atividade, pois o objetivo era se rodear de vizinhos amistosos ou ao menos complacentes, dispostos a aceitar a ordem política prevalecente na África do Sul.

O critério de relacionamento externo variou significativamente com respeito a forma e conteúdo, segundo os períodos, incluindo isolamento, contenção militar, criação de uma esfera de influência na região e *détente*. Mas a região austral não pôde se constituir em plataforma para se estender ao resto da África. Muito pelo contrário, os imperativos militares vinculados à segurança do Estado passaram a ser dominantes e as aspirações de cooperação caíram para segundo plano.

Quanto às relações com o Ocidente, embora no princípio não obtivesse o apoio esperado, foi-lhe permitido se incorporar ao sistema econômico internacional através

de um então crescente fluxo de comércio, capital e tecnologia. Mas as pressões dos militantes opostos ao *apartheid* obrigaram-nos a tomar posições próximas a uma combinação de prudência e distância diplomática, adotando um perfil baixo e, a partir de 1985, opondo-lhes sanções limitadas.

No âmbito internacional, os Estados negros e os grupos anti-*apartheid* perceberam a posição do Ocidente como tibia. Daí buscarem as instâncias dos organismos internacionais que contam com maioria do Terceiro Mundo para obter maior adesão à causa anti-*apartheid* e à marginalização da África do Sul nesses organismos. O resultado foi o isolamento internacional do governo branco sul-africano.

A estrutura decisória

O "*foreign policy making*" sul-africano, segundo Deon Geldenhuys (1984, p. 147-9), é um processo oligárquico-burocrático em que a tomada de decisões se concentra nas mãos de um pequeno grupo de ministros e funcionários (unidade última de decisão – Hermann) no qual não apenas os negros, mas também o eleitorado branco, os grupos de pressão e, inclusive, membros do partido governante não tinham possibilidade de opinar.

Essa oligarquia incluía o primeiro-ministro (presidente do Estado desde 1984), ministros de Negócios Exteriores e da Defesa e seus funcionários seniores, os militares e as agências de informação. Em algumas oportunidades se abriu mais o jogo, incluindo, por exemplo, durante os anos setenta, o Departamento de Informação ou os departamentos responsáveis pelo Comércio, as Finanças ou a Mineração.

Embora a maioria do público branco não tomasse parte diretamente, ela estava informada e era consciente das principais

questões, reagia fortemente frente às pressões externa e estruturava um consenso que permitia ao governo operar. Política interna e internacional estavam fortemente conectadas. Os responsáveis pelas decisões em matéria de políticas influenciavam e eram influenciados pelo debate público e compartilhavam seus pressupostos. Isso era possível em face da existência de uma minoria branca que se via interna e externamente ameaçada.

O papel desempenhado pelas autopercepções da minoria branca nas formulações da política externa sul-africana

Com o argumento de uma privilegiada localização estratégica e de posse de recursos e matérias-primas à disposição de seus eventuais aliados, a África do Sul se autopercebia como bastião da segurança militar ocidental na região do Oceano Índico e do Atlântico Sul. Portanto, os líderes sul-africanos pensavam que os governos ocidentais, devido a seus interesses econômicos e estratégicos na região austral, adotaram uma posição harmônica com o *status quo* para além das demonstrações retóricas contrárias ao *apartheid*.

Essa percepção dotou a política externa sul-africana de rigidez e inflexibilidade, características que se mantiveram durante toda a Guerra Fria, pois os líderes sul-africanos não calcularam devidamente a íntima relação entre política interna e internacional. Mesmo que a valorização do Ocidente com respeito ao papel estratégico da África do Sul variasse de acordo com as mudanças que se foram operando no cenário internacional e regional, as elites brancas sul-africanas continuaram aferradas à concepção inicial dessa percepção, interpretando tais mudanças como ajustes conjunturais (eram consideradas um fenômeno temporário).

No entanto, o crescente isolamento internacional sul-africano provocado por sua política interna demonstrou o equívoco dessa concepção. O Ocidente abandonou a retórica, chegando na década de oitenta a aprovar sanções econômicas com um grau de efetividade variável segundo países e casos.

Sucedem que, embora o período histórico que denominamos Guerra Fria esteja marcado pelas tensões na vinculação entre as duas superpotências, a partir de certas mudanças operadas no interior do sistema internacional, produziram-se diferentes ajustes nesse relacionamento mútuo – que foram caracterizados com o nome de coexistência pacífica, distensão e nova Guerra Fria. Obviamente, a percepção que os principais atores internacionais podiam ter da África do Sul e o conseqüente respaldo outorgado estavam muito condicionados por seus critérios e prioridades em cada uma das etapas.

A pressão interna sobre o governo tendia a preservar o controle branco e a pressão externa (respaldada pelas demandas internas dos negros) propugnava por seu abandono. Os problemas se intensificavam pela existência de percepções cruzadas: os brancos sul-africanos viam-se a si mesmos como membros de uma sociedade ocidental, cristã e anticomunista, comprometida com uma economia mista capitalista, enquanto no exterior eram percebidos como uma sociedade racista e autoritária. Daí que se entende por que os sul-africanos brancos muitas vezes se sentiram traídos pelo Ocidente – que deveria ser o seu aliado natural – quando se vinculava a continuação das relações econômicas à abolição das políticas raciais. Obviamente, a crescente posição crítica internacional sublinhava a constante interação entre as questões internacionais e domésticas.

A POLÍTICA EXTERNA SUL-AFRICANA
DURANTE A GUERRA FRIA.
DIFERENTES FORMULAÇÕES

A política externa e a preservação
do Estado frente à luta anticomunista

As mudanças do segundo pós-guerra haviam revalorizado a localização da África do Sul na estrutura geopolítica e socioeconômica do continente africano. A partir de então o governo sul-africano assumiu seus interesses naturais com o Ocidente, buscando participar com os países centrais em alianças de segurança em função de sua imagem autopercebida de Estado ocidental líder na África. Por isso, todos os desafios a governos brancos nesse continente eram interpretados como provenientes do comunismo.¹

Os anos críticos da Guerra Fria mostraram o momento mais frutífero na relação. Nesse marco, o governo de Malan propôs em 1951 a formação de uma organização africana de defesa destinada a reunir a África do Sul às potências coloniais que, na África, tinham tido vínculos com a Otan. Em 1955 a Grã-Bretanha entregou a base de Simmonstown à África do Sul, mas firmou um acordo pelo qual teria livre acesso a essa base naval se a África do Sul fosse objeto de agressão externa.

Durante os anos sessenta dois fatos vão delinear a política sul-africana: o estabelecimento da África do Sul como república a 31 de maio de 1961 e sua posterior separação da *Commonwealth* — que lhe deram autonomia em política externa —, bem como o início do isolamento sul-africano pelo acesso à independência da maioria dos países africanos, os quais reduziram os laços diplomáticos com a África do Sul por sua política de *apartheid*.

A política externa da nova República Sul-Africana vai assentar-se em três pila-

res: atenuação das reações altamente críticas ao *apartheid*, satisfação das necessidades de segurança e expansão do crescimento econômico (Moneta, 1980, p. 105).

A 'outward policy': em busca de novos aliados

Essa etapa da política externa sul-africana está muito condicionada pelas mudanças no exterior, particularmente nas relações entre as superpotências, abarcando tanto a distensão como o reavivamento das tensões entre ambas.

No período 1965-1974, com o início de um relaxamento de tensões em nível global, diminui o valor estratégico da África do Sul para os países centrais, enquanto se incrementa a pressão dos países africanos nas organizações internacionais e dos movimentos anti-*apartheid* sobre a sociedade civil.

Com o acesso dos trabalhistas ao poder, a Grã-Bretanha abandona as posições militares da época imperial na Ásia e na África. Em consequência, a África do Sul vê baixar o seu perfil tanto pelas resistências britânicas ao *apartheid* como por uma redução do interesse estratégico na base de Simmonstown.² O acordo sobre essa base nunca foi invocado pela Grã-Bretanha, que por fim o denunciou em 1975.

Como esse foi um período de importante crescimento da economia sul-africana,³ o Ocidente mostra na relação com Pretória uma combinação de hostilidade política e cooperação econômica.

O grande desenvolvimento econômico e a obtenção de importantes benefícios favoreceram o incremento dos contatos internacionais: às tradicionais relações com a Grã-Bretanha se agregaram Estados Unidos, Alemanha Ocidental e Japão. Aumentaram as inversões ocidentais, o comércio e o intercâmbio de tecnologia, atraindo as

multinacionais. Segundo o ministro de Relações Exteriores, Hilgard Muller, a África do Sul estava entre as 12 nações mais importantes do mundo por seu comércio exterior (*The Star*, 29.6.67).

Embora no transcurso dos anos setenta as pressões internacionais se intensificassem e se conseguisse marginalizar a África do Sul das Nações Unidas em 1973, seus importantes recursos naturais serviam para que as grandes potências tratassem de separar as relações econômicas das relações políticas. E, apesar desse auge das relações econômicas externas, a crescente hostilidade diplomática obriga Pretória a reformular sua política externa com novas orientações e estratégias (Moneta, 1980, p. 106):

a) elabora a política de "movimento no sentido do exterior" (*outward policy*), que consiste na busca de novas relações no mundo externo que garantam apoio político, mercados e se possível contribuam para a segurança sub-regional;

b) tenta estabelecer um diálogo com a África negra e substituir a política de contenção militar pela de cooperação regional (África do Sul se autopercebe como poder africano com peso próprio);

c) diminui sua dependência externa na produção de armamentos e desenvolve uma indústria local para enfrentar o isolamento;

d) cria as chamadas "*homelands*"⁴ para reduzir os pontos de atrito e contra-ataca, através da propaganda no exterior, a globalização da pressão internacional.

Os aspectos mais exitosos da *outward policy* estiveram vinculados à expansão das relações externas: estabeleceram-se missões em Tóquio, Taipei, Hong-Kong e Wellington. Embora, na América Latina, Montevidéu tenha sido o único novo escritório, o embaixador sul-africano em Buenos Aires foi credenciado em três novos destinos: Bolívia, Paraguai e Chile.

Convém ressaltar que o principal esforço foi dirigido à África⁵ e particularmente à região austral, onde o governo identificou dois objetivos gerais: promover a paz com base na cooperação e no respeito mútuo e alimentar interesses materiais compartilhando atividades econômicas e técnicas. Ficava clara a intenção tanto de não interferir nos assuntos internos como de não buscar posições políticas comuns.

A África do Sul estrutura então um bloco regional branco com os portugueses em Angola e Moçambique e os brancos na Rodésia. Mas com a queda do império português em 1974 e a ascensão de governos pró-soviéticos em Angola e Moçambique, a África do Sul perde o aliado branco na região e se vê obrigada a se consolidar em suas fronteiras políticas. Não obstante, não pôde impedir a penetração da guerrilha, que, por sua vez, favoreceu o incremento da oposição no interior, fazendo perigar a estabilidade.

Os eventos de Soweto (1976) levaram Pretória a declarar o país envolvido em uma guerra total, produzindo-se um incremento do papel das Forças Armadas na segurança interna e externa e mobilizando-se a população branca para a defesa do Estado. A partir de então a África do Sul começa a implementar na região uma política externa composta: a "cenoura" da cooperação é acompanhada do "porrete" da intervenção militar (expedições punitivas contra vizinhos negros).

Como a distensão entre as superpotências não impediu o avanço soviético na África, na segunda metade dos anos setenta, a dimensão militar voltou a adquirir importância para britânicos e norte-americanos e se revalorizou o papel estratégico da África do Sul. Redimensionaram-se o Índico e o Atlântico Austral em função do conflito do Oriente Médio. No marco dessa percepção, chegou-se até a discutir entre os

conservadores britânicos a possível extensão da Otan para cobrir as rotas do Cabo e a formulação de um tratado do Atlântico Sul entre Grã-Bretanha, África do Sul, Argentina e Brasil.

Não obstante, em 1977 se aprovou no Conselho de Segurança das Nações Unidas um embargo obrigatório de armas sob o argumento de que a aquisição de armamentos pela África do Sul constituía ameaça à paz (essa votação foi a resposta internacional às detenções de outubro e à morte do líder da Consciência Negra, Steve Biko). A África do Sul responde à sanção multilateral por duas vias: fazendo um *by pass* ao embargo e reorganizando a produção doméstica de armas.

No primeiro caso, comercializa com governos preparados para ignorar as Nações Unidas e realiza acordos secretos com produtores privados e intermediários, conseguindo que a tecnologia lhe chegue por contrabando. No segundo, transforma a Corporação para o Desenvolvimento e Produção de Armas em Armscor (Armaments Corporation of South Africa), uma *joint venture* entre capitais privados e estatais que se constitui na pedra angular da segurança sul-africana. Essa empresa, responsável por todas as fases de produção e abastecimento de armas, reforçou os laços entre os interesses militares e civis e incorporou parte da elite empresarial ao ambiente militar. A África do Sul não apenas respondeu a suas necessidades internas – obviamente, com custos mais altos –, mas se converteu em exportador de armas para outros países, especialmente da América do Sul e do Oriente Médio. A Armscor constituiu, depois do setor mineiro, o segundo item de exportações do país (Klen, 1991, p. 84).

Como resultado do *continuum* amor-ódio nas flutuantes relações de Pretória com o Ocidente, em 1979 o primeiro-mi-

nistro P. W. Botha ameaça manter uma posição neutra frente ao conflito Leste-Oeste (Barber & Barratt, 1990, p. 260). Propõe criar a Constelação de Estados Africanos Austrais (Consas) a partir de uma política de neutralidade no conflito das superpotências, priorizando os interesses da África Austral como forma de institucionalizar as relações regionais da África do Sul.⁶ Evidentemente, essa idéia caiu no âmbito dos desejos, frustrando-se por completo quando, em 1980, a Rodésia – último reduto branco africano fora da África do Sul – se torna independente com o nome de Zimbábue. Desse modo, a África do Sul ficou totalmente cercada por Estados negros, razão pela qual voltou a endurecer sua política regional, utilizando abertamente o poder militar contra seus vizinhos.

Uma política externa moldada pela concepção de segurança do Estado

A partir da perspectiva dos assuntos internos, a ascensão de P. W. Botha ao cargo de primeiro-ministro em 1978 trouxe uma reestruturação nos assuntos de Estado. A peça central foi o Conselho de Segurança do Estado (State Security Council – SSC), principal comissão do gabinete e indubitavelmente a mais poderosa, presidida pelo primeiro-ministro. Ele tinha um *status* diferente do das outras comissões, pois fora estabelecido por lei em 1972. Botha tomou essa instituição e ampliou suas responsabilidades a todas as questões relativas à segurança, incluindo a política externa – e não simplesmente os aspectos da política externa diretamente vinculados a considerações de segurança.

Embora formalmente o SSC tivesse um papel consultivo, na prática possuía grande poder, derivado de sua composição e da importância que lhe atribuía o primeiro-

ministro.⁷ Era o corpo executor de decisões que envolviam informações, segurança e política externa, ocupando a posição central na tomada de decisões. Para Botha, a segurança era a questão central que devia determinar a política externa. O SSC foi usado para integrar as políticas de defesa e externa em uma só estratégia vinculada à segurança do Estado contra ameaças externas.⁸

O conceito de estratégia total nacional refletia a opinião de Botha sobre a segurança como o tema mais crítico em política interna e internacional. Essa estratégia foi definida como o plano abrangente para utilizar todos os meios disponíveis do Estado, de acordo com um esquema integrado, com o propósito de atingir os objetivos nacionais no âmbito de políticas específicas (Barber & Barratt, 1990, p. 252-5).

Essa ampla definição de estratégia a tornava aplicável a todos os níveis e a todas as funções da estrutura estatal. A relevância atribuída às questões de segurança também se vê refletida em um incremento substancial do orçamento militar – entre 1977 e 1987 este triplicou, mesmo excluindo-se os gastos especiais de segurança escondidos em outras áreas do orçamento (Ohlson, 1991, p. 225). Com a renúncia de Botha e a ascensão de F. de Klerk, porém, ocorrerão mudanças substanciais com respeito às concepções anteriores.

Ao mesmo tempo, do ponto de vista internacional, a instauração de uma administração neoconservadora nos Estados Unidos favorecia as aspirações sul-africanas. Reagan promove o “*constructive engagement*”, estabelecendo uma ligação entre a retirada das tropas cubanas em Angola e a independência da Namíbia. Dessa maneira, a diplomacia americana na sub-região conferiu à África do Sul uma dimensão estratégica global, incontestável recurso para os dirigentes sul-africanos. Também foram

os Estados Unidos que, nos bastidores, manipularam os fios para a assinatura dos acordos da África do Sul com Moçambique (Nkomati) e com Angola, em 1984, os quais permitiram um breve florescimento da *détente* na região.

Em meados dos anos oitenta, a política repressiva do governo de Pretória, tanto no interior de seu território como nas incursões militares aos Estados vizinhos, gerou outro ciclo de pressões internacionais, que dessa vez chegaram às sanções econômicas. Isso foi decorrente do fato de a sociedade civil dos países ocidentais ter se mobilizado e de as matérias-primas sul-africanas terem perdido parte do seu caráter estratégico (Ramahatra, 1990).

Ademais, os acordos de Nova Iorque de dezembro de 1988 (Angola, Cuba e África do Sul) confirmaram que a África Austral desejava ser uma área de potencial projeção das rivalidades Leste-Oeste. Além disso, a União Soviética reconfirmou a vontade de rever radicalmente sua política para a sub-região, distanciando-se do ANC, adiando por duas vezes a visita de Nelson Mandela e multiplicando os contatos oficiais com a África do Sul.

A ÁFRICA DO SUL NO PÓS-GUERRA FRIA

As mudanças no cenário internacional que se iniciaram com o relaxamento das tensões entre as duas superpotências, as modificações no interior da União Soviética e o colapso dos denominados comunismos reais foram fatos que mostraram o anacronismo de uma África do Sul baluarte dos princípios do Ocidente, por um lado, e um governo branco empenhado em lutar contra a subversão comunista negra no país, por outro.

Por suas políticas internas, a África do Sul foi objeto de um crescente isolamento

internacional na área político-diplomática e, principalmente durante a última década, na esfera econômica. Essa situação outorgou-lhe o *status* de pária internacional, asfixiou sua economia e impediu sua adequada inserção no sistema internacional.

A supressão do *apartheid* e a consolidação de uma África do Sul multirracial constituem o ponto de estrangulamento que, sendo superado, permitirá ao país se reintegrar à comunidade internacional.

Aceitando esses desafios e em função de melhorar a imagem da África do Sul no mundo do pós-Guerra Fria, De Klerk se propôs mudar o critério ordenador dos sucessivos governos sul-africanos, passando do *apartheid* à democratização, por perceber que não há mais espaço para o ajuste (Lechini, 1991). Aparentemente, De Klerk havia escutado os conselhos do acadêmico norte-americano Huntington, que ressaltava as sérias dificuldades de manter o sistema étnico hierárquico dominado pela minoria branca devido à crescente oposição externa, à necessidade de trabalhadores negros especializados e à mobilização social e econômica dos negros, que se opunham cada vez mais a um sistema que efetivamente os excluía do poder político (Huntington, 1981, p. 11 e 24).

As mudanças internas

Em dois anos, o presidente De Klerk tentou responder aos desafios internos e internacionais com uma série de medidas, impensáveis até aquele momento, que desmantelaram as estruturas jurídicas do *apartheid*.⁹ Além disso, na África do Sul atual, quando uma grande maioria parece compartilhar "preocupações democráticas" similares valorizando a participação política, os direitos humanos fundamentais, a ordem política e o estado de direito, e a ne-

cessidade de melhorar o bem-estar socioeconômico da população, seria difícil encontrar um acordo geral sobre a interpretação de cada uma dessas questões.

Por décadas a luta política na África do Sul passou pelo enfrentamento entre brancos e negros. Com a abertura e o processo de negociações iniciado por De Klerk, observa-se um cenário político novo e desconhecido na história do país. Complica-se a tradicional dicotomia negro *versus* branco, com a participação de diversas forças em luta, aflorando divisões no interior de ambos os grupos que outrora desapareciam ao se enfrentar um inimigo comum.¹⁰

Durante estes últimos anos recrudescceu a violência entre os negros, particularmente nas *townships*, entre os zulus (representados pelo Inkatha) e os xhosas (pelo ANC). Esses enfrentamentos pareciam estar vinculados à participação nas negociações e nas cotas de poder político a repartir. Tampouco estão alheios como causas o crescente nível de desemprego e o ativismo de grupos de jovens radicais, impacientes por exercer seus direitos.

Produziu-se, ademais, uma polarização no grupo branco entre os reformistas, liderados por De Klerk, e os grupos de extrema-direita, aglutinados pelo Partido Conservador, tendentes a enfrentar a violência com a volta ao estado de emergência, fazendo a situação retroagir ao estágio anterior às reformas.¹¹

Por outro lado, aos tradicionais partidos políticos brancos devem se agregar os outros movimentos negros, que agora podem se transformar em partidos políticos, com todos os ajustes que tal mudança acarreta em seu interior.¹²

A conjugação dessas forças configura um espectro político diferente, muito vinculado à transição democrática, em que o jugo de alianças se delinea dia a dia, con-

forme o avanço do processo de negociações.

Em função desse processo em que se encontram tantas forças em luta e para, de alguma forma, *ordenar* o grupo branco em torno de um consenso democrático e legitimar sua ação no governo é que De Klerk convocou um referendo em 17 de março de 1992. No que aparentemente seria a última votação com características raciais, os brancos deviam responder sim ou não à continuação do processo de reformas. A maioria quase inesperada de 68,7% outorgou o respaldo pretendido à política do presidente.¹³

A reinserção no mundo como objetivo da política externa de De Klerk

As novas realidades possibilitaram a formulação de novos enfoques e novas políticas. O objetivo do presidente De Klerk é conseguir, em função do dado democrático, a reinserção da África do Sul em todas as instâncias internacionais possíveis para que possa ocupar o lugar que lhe corresponde no concerto das nações.

Nesse marco, De Klerk abandona os paradigmas ideológicos sobre os quais a África do Sul havia fundamentado seu relacionamento externo para adotar um enfoque predominantemente comercialista.¹⁴

Depois de constatar "a tendência internacional para o desarmamento e um movimento cada vez mais marcado em direção à cooperação multilateral, tanto regional como mundial",¹⁵ assim como o desaparecimento das ameaças externas, De Klerk assina a adesão ao Tratado de Não-Proliferação a 27 de junho de 1991. Essa decisão, que abre todas as instalações ao controle da Agência Internacional de Energia Nuclear, objetiva fundamentalmente acalmar as inquietações suscitadas pela capacidade sul-

africana em matéria de armas nucleares e restabelecer a confiança perdida frente aos países centrais. Esse dado permite imaginar futuros estudos comparativos de política externa entre, por exemplo, África do Sul e Argentina.

Frente às mudanças na política interna, a comunidade internacional respondeu favoravelmente, saudando as iniciativas e levantando algumas sanções de acordo com os países, contrariamente às demandas do ANC, que reclama a continuação destas até que chegue ao poder um governo de transição.

O âmbito regional

Quanto ao âmbito regional, o fim da Guerra Fria trouxe consigo o desaparecimento das ameaças externas à segurança do Estado sul-africano, ameaças sobre as quais se havia estruturado a política externa de Pretória. A África do Sul se propôs desmilitarizar sua política regional.

Até fins dos anos oitenta as Forças Armadas sul-africanas estiveram essencialmente comprometidas em três frentes:

- Contra os combatentes da Swapo, que a partir de suas bases no sul de Angola desenvolviam ações de guerrilha contra as tropas sul-africanas instaladas no norte da Namíbia.
- Contra os nacionalistas do ANC, lançando ações preventivas contra suas sedes situadas em Estados vizinhos, as mais relevantes em Moçambique (1981), Lesoto (1983), Botsuana (1985) e simultaneamente na Zâmbia e no Zimbábue (1986).
- Contra as forças angolano-cubanas, que realizaram até 1988 numerosas operações de envergadura com o objetivo de dominar a zona controlada pela Unita no sudeste angolano. O apoio das Forças Armadas sul-africanas às tropas de Jonas Sa-

vimbi foi sempre determinante em frear as ofensivas do MPLA.¹⁶

Em 1988 ficaram claros os limites ao exercício de uma hegemonia regional sul-africana fundada na militarização de sua política externa. A batalha de Cuíto Cuanavale (fim de 1987, princípios de 1988), contra as forças angolano-cubanas, mostrou a impopularidade da guerra mesmo entre os brancos sul-africanos, a impossibilidade, pelo embargo, da reposição imediata das armas perdidas, o custo da guerra para as finanças do país e suas limitações no acesso ao mercado internacional de capitais. Reconheceu-se então a importância e a necessidade de buscar soluções negociadas.

Na década de 90 se atinge esse objetivo a partir das seguintes circunstâncias:

- A assinatura do acordo de Lisboa, a 31 de maio de 1991, sob o patrocínio dos Estados Unidos, União Soviética e Portugal, que parece pôr fim a 16 anos de guerra civil em Angola, entre o regime no poder em Luanda (MPLA) e a Unita.

- O levantamento das proibições aos movimentos de oposição anti-*apartheid* e a libertação de Mandela (11 de fevereiro de 1990), que possibilitam as negociações em âmbito interno.

- A assinatura do acordo de Lisboa, a 31 de maio de 1991, sob o patrocínio de Estados Unidos, União Soviética e Portugal, que parece pôr fim a 16 anos de guerra civil em Angola, entre o regime no poder em Luanda (MPLA) e a Unita.

A partir da pacificação da região e do desmantelamento jurídico do *apartheid*, a África do Sul começa a elaborar uma nova política externa destinada a consolidar uma *détente* com os vizinhos, reabilitando-se desse modo as pretensões de Pretória de exercer uma hegemonia regional.¹⁸ A segurança virá então atada aos critérios de desenvolvimento.

A África do Sul está mantendo relações externas diferentes daquelas que lhe impunha seu *status* de Estado pária, diversificando e intensificando os intercâmbios e melhorando os contatos com Estados importantes do continente: Marrocos, Camarões, Quênia, Costa do Marfim e Zaire.

Os Estados africanos, por seu turno, embora no âmbito discursivo insistam na manutenção das sanções até que se consolide um governo da maioria negra, na prática, por motivos econômicos, estão se aproximando lentamente da África do Sul.¹⁹

Uma avaliação do processo sul-africano

Com a ascensão de F. W. de Klerk à Presidência sul-africana, abre-se uma nova etapa na história desse país, ao menos do ponto de vista político, na medida em que a intenção deste é alterar o critério ordenador dos sucessivos governos sul-africanos, passando do *apartheid* à democratização, pois percebe que não resta mais espaço para o ajuste.

No âmbito internacional, a resposta às medidas repressivas do governo ia num crescendo, a tal ponto que não apenas os Estados Unidos, mas outros importantes atores internacionais, como as empresas transnacionais e parte da banca privada de capitais, optaram por *castigar* o governo branco, impondo-lhe sanções. Embora algumas delas fossem somente formais, as econômicas infligiram custos adicionais à economia sul-africana, que não pôde sair de seu estancamento e asfixia.

No âmbito interno, o incremento da pressão social demandando mudanças aguçou o desafio. A essa situação se somou o fraturamento da aliança dos brancos, particularmente os defensores do velho projeto liberal inglês, que começam a ver o *apartheid* como pouco lucrativo. Os em-

presários, preocupados com a crise econômica e a mobilização social, estão dispostos a dar um passo adiante na aproximação com as forças em luta.

Na evolução política da África do Sul, segundo Lawrence (1991, p. 55), cada líder governamental chegou ao seu limite ideológico, pondo freio às reformas apenas para que o sucessor o tirasse do lugar. As eras de Vorster e Botta entram nesse modelo, como também a era De Klerk, com a diferença de que esta ainda está na fase de aceleração. Percebe-se, porém, que os atuais líderes pretendem transformar a situação política sem deixar inteiramente o poder.

Em minha opinião, o novo limite estaria implícito nas propostas de De Klerk para elaborar a nova Constituição, que demarcará o futuro sistema político da África do Sul. Embora aceite o *slogan* "um homem, um voto", não está de acordo com um modelo em que o vencedor leve tudo – ao estilo do ANC, que defende a eleição direta dos delegados a uma convenção constitucional – e propõe pesos e contrapesos que não permitam a tirania da maioria. Defende que a convenção constitucional seja formada com as delegações dos partidos políticos existentes e outros setores significativos da sociedade.

Finalmente, faz-se pertinente reiterar que, nesta análise dos ajustes e mudanças, dei prioridade à variável política, já que parto do pressuposto de que na dimensão econômica não houve mudanças, pois o governo De Klerk propunha continuar com uma economia liberal de mercado, reduzir o Estado e aceitar os ajustes provenientes dos organismos multilaterais de crédito. Deve-se notar que a tão mencionada nacionalização proposta originariamente pelo ANC parece ter sido deixada de lado em benefício da continuação do diálogo. A transição democrática na África do Sul se aproxima-

ria, nesse sentido, dos modelos das democracias latino-americanas, onde o eixo do poder econômico não mudou de mãos.

A PERSPECTIVA ARGENTINA

A ofensiva sul-africana na América Latina

Como mencionei anteriormente, a virada sul-africana em relação à América do Sul pode ser explicada pelo relativo fracasso das respostas européia e norte-americana frente ao autopercebido papel da África do Sul como baluarte anticomunista e principal aliado do Ocidente na África.

A América do Sul aparece como um objetivo da política de diversificação sul-africana, que incluía a busca de mercados clientes e a cooperação em termos de intercâmbio e produção de bens industriais. Mas, paralelamente, a África do Sul tenta encontrar posições político-ideológicas comuns, através de uma área mínima de coincidência estratégica e tática potencialmente capaz de sustentar ações de cooperação em pontos específicos (Moneta, 1980, p. 113). Nesse sentido, a defesa do Atlântico Sul permitirá observar as bases e os limites da aproximação entre a África do Sul e alguns atores sul-americanos.

A partir dos anos sessenta, a região latino-americana parecia relevante para a África do Sul porque preenchia um tríplice requisito: prover mercados e oportunidades de investimento, contribuir para neutralizar o isolamento e responder parcialmente à satisfação das necessidades de segurança interna.

A ofensiva em relação à América do Sul privilegiou os maiores países, pela sua capacidade econômica, e aqueles que, por sua situação no Atlântico Sul, pudessem con-

tribuir para a defesa do flanco ocidental sul-africano (Brasil, Argentina). Os países pequenos ou de menor desenvolvimento (Paraguai) foram considerados na medida em que, necessitados de investimentos, podiam facilitar o efeito-demonstração.²⁰

Embora o entusiasmo de Pretória não fosse correspondido em igual medida pelos governos sul-americanos, a evolução política de muitos desses países para regimes autoritários durante os anos setenta alentou uma nova ofensiva. As necessidades externas latino-americanas em matéria de investimentos, bens de capital e tecnologia foram avaliadas pragmaticamente pelos especialistas sul-africanos, distinguindo-se em cada caso quais eram os fatores econômicos com que contava a África do Sul para serem postos em jogo no continente (Moneta, 1978, p. 70).

Na aproximação, privilegiaram-se os aspectos financeiro, comercial e tecnológico.²¹ A capacidade da mineração sul-africana e a disposição de recursos financeiros foram utilizados para o estabelecimento de laços comerciais com países latino-americanos, ampliando-se em função da aproximação as linhas de transporte.²²

A cooperação militar – fornecida aos países atlânticos e ao Chile – constituía um esforço distinto que requeria um desenvolvimento gradual e cuidadoso. A *tournée* latino-americana do primeiro-ministro Balthazar Vorster em 1975 promoveu a inclusão de atores militares nas relações bilaterais. Começam assim os vínculos graduais com as autoridades navais dos maiores países da área (designam-se adidos militares ou navais em representações diplomáticas) e se organizam ciclos de visitas de almirantes e chefes de Estado-Maior das Forças Armadas com todos os países (Brasil, Argentina, Chile, Paraguai, Uruguai e Bolívia).

A política externa Argentina em relação à África do Sul

Embora, em geral, até 1986, na política externa argentina em relação à África do Sul se observem poucas variações que se expliquem em relação ao tipo de regime político governante na Argentina – leia-se governos democráticos ou militares –, pode-se afirmar que o momento mais frutífero da relação bilateral se produz durante o último governo militar (1976-1983).

Até então a Argentina havia mantido um perfil político baixo em seu relacionamento com a África do Sul, tratando de desencorajar – pelo menos no discurso – as atividades que escoravam o regime, assinando, não obstante, que se levariam em conta os objetivos das Forças Armadas no que se refere à defesa do Atlântico Sul.²³

No entanto, as relações comerciais argentino-sul-africanas não dependeram das variações na vinculação político-diplomática. Desde a década de sessenta a África do Sul aparece nos primeiros lugares do comércio argentino com o continente africano; as flutuações estiveram vinculadas às demandas de seus respectivos mercados internos.

Uma frutífera relação com o governo militar: 1976-1983

Com os militares no poder, produz-se um florescimento nos fluxos transatlânticos, tanto governamentais como privados, consolidando-se as relações militares com o objetivo comum de lutar contra o comunismo internacional.

Essa foi considerada uma razão muito válida para o desenvolvimento de uma cooperação bilateral, particularmente no âmbito das Forças Armadas e especialmente de ambas as Marinhas. Recorde-se que,

durante um importante período da administração militar, a Armada controlava o Ministério de Relações Exteriores da Argentina, pois os chanceleres Guzzetti e Montes pertenciam a essa força. E a peça-chave da penetração sul-africana na Argentina constituiu-se de certos funcionários da Chancelaria com fortes vínculos no setor empresarial e na Marinha.

Nesse marco de políticas, compreende-se que tenha resultado atraente para os militares no governo a iniciativa de criação da Otas em 1976. Esse projeto de Organização do Tratado do Atlântico Sul tinha como objetivo a defesa da região em relação à ameaça comunista com base na soma do poder naval de seus membros. Argentina, Brasil, Uruguai e África do Sul deveriam formar uma frente comum contra a penetração soviética no oceano austral, sustentada pelo auge dos regimes marxistas em ambos os lados das costas africanas

A 9 de abril de 1976 teve lugar em Buenos Aires uma reunião entre os altos comandos navais norte-americano, argentino e brasileiro para discutir a defesa do Atlântico Sul (Moneta, 1980, p. 118).

No caso argentino, o governo de fato encontrava no inimigo ideológico externo a justificação de sua política repressiva. Essa percepção de ameaça soviética ao Atlântico Sul e ao Índico foi também utilizada pela Armada para incrementar seu peso interno, especialmente frente ao Exército, que controlava o Executivo. Na luta pela distribuição dos ministérios, a Marinha havia obtido o controle da Chancelaria, no qual pôs em prática suas políticas de defesa do interesse nacional.²⁴ Além disso, segundo Roger Gravil, a África do Sul foi um bom porto para os oficiais argentinos que haviam trabalhado com a repressão depois de 1976.²⁵

A boa relação entre ambas as Marinhas mostrou instâncias de fricção ante a posição da África do Sul na Guerra das Malvi-

nas. Fontes acadêmicas sul-africanas, porém, mencionam os problemas que existiram na relação sul-africano-britânica pela suspeita, nunca oficialmente confirmada, de que o Exocet argentino que destruiu o Sheffield foi produto da cooperação militar argentino-sul-africana.

Para a África do Sul, a participação na Otas daria ao governo branco certa legitimidade, pois tomaria parte em uma aliança amplamente desejada com países pró-ocidentais e disporia de um mecanismo confiável frente à eventual consolidação de uma revolução negra. Não obstante, sua aspiração de participar da aliança atlântica se tornava na prática bastante difícil, tendo em conta que sua Marinha vinha adotando uma postura de mera guarda costeira, incompatível com o papel que os sul-africanos se atribuíam frente aos soviéticos.

Por outro lado, embora os governos militares sul-americanos comungassem com o ideal de defender o Ocidente dos avanços comunistas, por sua própria natureza, tendiam a incrementar as hipóteses de conflito com seus vizinhos, primando o interesse nacional sobre o regional, e nesse contexto a Otas não aparecia como prioritária.

Como aos argumentos anteriormente expostos se agregou a negativa brasileira, o tratado nunca chegou a se concretizar. Isto é, ainda que ubíquos desgovernos tenham formado a base comum, a aliança entre o Cone Sul e África do Sul foi sempre precária e pouco crível ou confiável.

Ademais, o ressurgimento da democracia na América do Sul foi um fator que dificultou o fortalecimento das relações da África do Sul com os países da região. Deixaram de ser Estados párias no mesmo momento em que a hostilidade da comunidade internacional em relação à África do Sul chegava a seu pico máximo: essas democracias renascidas tinham de garantir as credenciais.

O governo do Dr. Alfonsín (1983-1989):
ruptura das relações diplomáticas

Com o início do processo de redemocratização na Argentina em fins de 1983, a ascensão do governo radical levou a uma mudança das percepções do mundo e da forma de se inserir nele. O governo do presidente Alfonsín se propôs, no âmbito da política externa, obter uma ampliação incrementalista da capacidade de manobra do país. Priorizaram-se os aspectos políticos do relacionamento externo a partir da implementação de uma política de prestígio, com o objetivo de modificar o isolamento internacional de que fora objeto a Argentina durante o governo militar.

O fortalecimento e a ampliação das relações internacionais com os países em desenvolvimento e a participação ativa nos temas da problemática Norte-Sul foram considerados pelo governo democrático como objetivos de importância para a nova política externa (Russel, 1986, p. 44).

Durante esse mesmo período, em 1984, entrou em vigência na África do Sul uma nova Constituição que, embora tenha implicado uma ruptura definitiva com o sistema de Westminster e estabelecido um Parlamento Tricameral – para brancos, indianos e mestiços –, continuou excluindo a população negra do acesso às instâncias institucionais.

Essa Constituição gerou novas complicações na frente interna. A oposição negra se cristaliza na mais importante força anti-*apartheid* da África do Sul já que os outros movimentos haviam sido declarados ilegais em 1960.

Por seu turno, grupos brancos conservadores de direita também mostraram seu inconformismo com essa nova Lei Fundamental, não apenas pela participação de negros e mestiços no Parlamento, mas por questionarem a excessiva concentração do

poder no Executivo. Essa posição se traduziu numa cisão no Partido Nacional no governo, formando-se o Partido Conservador.

A oposição negra se generaliza, produzindo-se levantamentos em todo o território sul-africano, inclusive em pequenas aldeias rurais. A polícia se somaram, para manter a ordem, as Forças Armadas e se estabeleceram regras de emergência para se reprimir a mobilização.

A crise interna se translada aos Estados vizinhos (Zimbábue, Zâmbia, Angola e Moçambique), que respaldam as iniciativas negras a partir do exterior. As Forças Armadas sul-africanas realizaram incursões punitivas no território desses países com o pretexto de destruir as bases de oposição do ANC.

A repercussão das questões domésticas no âmbito internacional foi imediata e as pressões no interior dos países desenvolvidos se fizeram sentir com mais força do que nunca, a tal ponto que, por exemplo, o presidente Reagan se viu obrigado, depois de importantes confrontações no Congresso e pela primeira vez na história das relações dos Estados Unidos com a África do Sul, a impor sanções econômicas limitadas. Também os bancos privados e as empresas transnacionais aplicaram sanções, retirando-se da África do Sul.

O *apartheid* implementado pelo governo da minoria branca sul-africana é considerado uma violação dos direitos humanos fundamentais e as incursões punitivas dos países vizinhos, uma ameaça à paz internacional.

Quanto à Argentina, a defesa dos direitos humanos tanto em nível interno como internacional, assim como a questão do desarmamento, adquiriu um perfil relevante. A solidariedade na luta contra o racismo conduzida pelos países africanos e a necessidade de definições claras frente a esses

países e aos não-alinhados promoveram no governo argentino a decisão de dar fim à política dual. Essa decisão se explicitou na ruptura das relações diplomáticas com a África do Sul a 22 de agosto de 1986.

Embora não se possa afirmar que a Chancelaria argentina não se tenha ocupado em outras oportunidades do tema sul-africano, é evidente que nessas instâncias ela decide tornar pública sua preocupação com a crise na África Austral. A configuração das expressões recolhidas nos comunicados emitidos desde outubro de 1984 mostra uma tomada de posição que a afasta de qualquer percepção de política dual. Nesses comunicados, que foram entregues à imprensa para publicação, manifesta-se a crescente preocupação do governo argentino com a escalada de violência e a consequente repressão do governo sul-africano, violando as liberdades e as garantias essenciais; solicita a libertação de Nelson Mandela e de todos os presos políticos por sua militância contra a discriminação racial; condena o permanente obstáculo ao processo de independência da Namíbia; e reitera a oposição às agressões sul-africanas aos países da África Austral.

É de observar que a Argentina foi o único país latino-americano que nesse momento tomou decisão de tal envergadura. O Brasil, o Estado da região com maiores vínculos econômicos com a África Negra, tinha muito claro quais eram suas prioridades em política externa. O Itamaraty se conduziu cuidadosamente frente à crise sul-africana, mostrando a seus interlocutores africanos um baixo perfil político nas relações com Pretória. Não rompeu relações diplomáticas sob o argumento que sua representação na África do Sul lhe serviria como janela para entender os processos e mudanças internos sul-africanos, mas foi o único país do grupo latino-americano que não aceitou a proposta da Otas. Considera-

va o tratado inócuo em situação de guerra sem o concurso dos Estados Unidos e prejudicial em tempos de paz pela reação negativa da África Negra e particularmente das ex-colônias portuguesas, com as quais mantinha muito boas relações. Essa postura protegia implicitamente o âmbito das relações comerciais, possibilitando o incremento do comércio bilateral com a África do Sul, assim como os investimentos sul-africanos em associação com empresas brasileiras.

A recomposição das relações diplomáticas durante o governo do Dr. Menen (1989-.....)

A eleição do presidente Menen em 1989 dá-se paralelamente à ascensão de De Klerk ao poder na África do Sul. O primeiro modifica as prioridades na política externa argentina, atribuindo além disso um alto perfil às questões econômicas. Dois dados confirmam essa tendência: a escolha do economista Domingo Cavallo como primeiro-ministro de Relações Exteriores e a realocação da área do comércio exterior, que se translada do Ministério da Economia para o de Relações Exteriores.

De Klerk, por seu turno, inicia um período de transformações no interior do Estado sul-africano cujo objetivo é mudar o padrão de desenvolvimento político que se sustentava no *apartheid* por um modelo de democracia multirracial. Aparentemente, essas mudanças e as potencialidades comerciais que proviriam de uma África do Sul reestruturada redundaram na decisão argentina, para alguns um tanto apressada, de recompor as relações diplomáticas com aquele país a 8 de agosto de 1991 (essa possibilidade vinha sendo anunciada na imprensa argentina havia algum tempo).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, só se podem aventurar algumas opiniões em termos de hipóteses sobre o futuro papel da África do Sul no marco do pós-Guerra Fria e dada a incerteza sobre a conformação definitiva da nova ordem.

O modelo de inserção para uma "nova África do Sul" privilegiará a recomposição das relações políticas e econômicas com o mundo desenvolvido e com a África Meridional. Em segundo plano, aparece a busca da renovação de contatos no marco das relações Sul-Sul, impondo-lhes uma conotação cooperativa canalizada pela via política, econômica e de segurança.

Uma África do Sul sem *apartheid*, rumo à democracia, no âmbito de uma distensão na região, deixa de ser uma ameaça à paz no Atlântico Sul, especialmente para os países africanos, e perde seu caráter de antimodelo para as democracias sul-africanas. Esses dados contribuíram para facilitar a participação em algumas instâncias de cooperação por necessidade própria de se reinserir em todos os âmbitos internacionais.

Embora a opção argentina estivesse ligada nos anos sessenta e setenta ao crescente isolamento internacional da África do Sul, seria possível imaginar espaços de cooperação seletiva, dependendo das mudanças internas nesse país e em função das

racterísticas do sistema internacional dos anos noventa.

Esses nichos de cooperação deveriam ser procurados não apenas na área comercial, mas também na transgovernamental – por exemplo, em setores em que houve relações prévias: refiro-me às respectivas Forças Armadas, apagando assim a velha e nefasta vinculação conectada com a repressão. Nesse sentido, ambas as Marinhas poderiam desenvolver tarefas conjuntas com respeito à pesca, à proteção dos recursos vivos e não-vivos, ao transporte e ao intercâmbio de tecnologia.

Obviamente, essas possibilidades de cooperação estão condicionadas à continuação da democracia na região, a que não se incrementem as hipóteses de conflito e a que se mantenha o equilíbrio de forças.

O fortalecimento das relações político-diplomáticas dependerá substancialmente da evolução das questões internas na África do Sul. A exceção constitui o âmbito do Tratado Antártico, do qual a África do Sul nunca foi excluída como membro originário.

No marco econômico, será proposta uma cooperação seletiva por áreas temáticas, podendo-se inclusive imaginar contatos fluidos entre estruturas econômicas ampliadas, a se consolidar o Mercosul e se reorganizar a Comunidade Econômica da África Austral

NOTAS

1. Profbe-se o Partido Comunista Sul-Africano em 1950 e é fechado o Consulado soviético em 1956.
2. Bach (1991, p. 64) explica que essa redução de interesse se deve a vários fatores: a instauração de um equilíbrio nuclear entre as superpotências, a ampliação do raio de ação da Marinha e Força Aérea ocidentais, além do fato de que os satélites reduziram consideravelmente o interesse pelas unidades de observação de Simmonstown.

3. Oppenheimer, presidente da Anglo-American – a empresa mais importante da África do Sul –, falava dos anos fabulosos, argumentando que o crescimento minava o *apartheid* porque a expansão econômica incrementava a demanda de mão-de-obra negra.

4. Foi o objetivo de enfatizar o multinacionalismo sul-africano que durante os anos setenta implementou a idéia de *homelands* ou bantustões, por um lado, e a criação de Estados independentes com autogoverno, por outro. Apresentava-se essa política como equivalente às das potências imperiais outorgando a independência a suas colônias. Apesar de essa política implicar uma redução do território do Estado, a maioria deste permanecia sob o controle branco. Inclusive se as *homelands* chegassem a ser independentes, os brancos continuariam controlando 87% da área total, incluindo os principais centros urbanos e portos. A intenção de Pretória era dupla: por um lado, conseguir um Estado “branco” mais seguro – embora um pouco menor –, excluindo os negros, e, por outro, rebater as críticas internacionais, outorgando aos africanos os direitos políticos em suas próprias áreas. Foi uma radical engenharia social a partir da qual grande quantidade de africanos foi forçada a se mudar para as *homelands*. Os negros que trabalhavam nas zonas brancas, centros da atividade econômica, não tinham direitos porque seu lugar era nos bantustões. As *homelands* ou bantustões estruturaram-se em torno das nações negras sul-africanas, ficando os zulus na Kwazulu, os xosas no Transkei e no Ciskei, os swazi em Kangwane, os ndebeles em Kwandebile, os tswana em Bophutatswana, os sotho em Qua Qua e Lebowa, os tsonga em Gazunkulu e os venda em Venda. Entre 1960 e 1985, 3,5 milhões de negros foram transferidos para dez bantustões dotados de instituições governamentais, parlamento e constituição.

5. Segundo Barber e Barratt (1990, p. 126), a política africana de Pretória incluía três níveis: (1) a grande África do Sul, uma poderosa república branca circundada por complacentes satélites negros; (2) os bantustões; (3) a África Sul-Occidental e os Estados fronteiriços. Embora houvesse claras diferenças constitucionais e políticas entre esses territórios, todos eram fortemente dependentes da África do Sul, um bloco sul-africano austral que incluía a grande África do Sul, Angola, Moçambique, Rodésia e Malavi; o resto da África, onde as relações com Pretória eram dissimilares. Pensavam que o êxito em um dos níveis levaria a sucessivos êxitos nos outros e influiria finalmente em uma melhoria substancial de sua posição internacional.

6. Esse conjunto de Estados incluía Botsuana, Lesoto, Suazilândia, Namíbia, Rodésia, África do Sul e as *homelands* independentes (Ciskei, Transkei, Venda e Bophutatswana).

7. Além do primeiro-ministro, que atuava como presidente, o SSC era composto pelos ministros de Defesa, Assuntos Exteriores, Justiça, Polícia, assistindo também às reuniões alguns ministros-chave, como o das Finanças e os de Desenvolvimento Constitucional e Planejamento; também participavam os chefes das Forças de Defesa, os de Informações e Polícia.

8. Nesse aspecto, os estrategistas militares reconheceram a necessidade de reorganizar em particular a capacidade do Estado de intervir militarmente na região, incluindo comandos de reconhecimento e outras forças especiais para operações rápidas, batalhões étnicos estacionados próximo das fronteiras e compostos por soldados negros do mesmo grupo cultural que os povos do Estado vizinho, forças sub-rogantes como a Unita (União Nacional para Independência Total de Angola), a Renamo (Resistência Nacional de Moçambique), o LLA (Exército de Libertação do Lesoto) e a Zapu (União do Povo Africano do Zimbábue). Embora nesses casos os soldados pertencessem ao país vizinho, eram equipados, treinados e dirigidos pelas Forças de Defesa Sul-Africanas e, em particular, pelo diretor de Tarefas Especiais (Ohlson, 1991, p. 225-6).

9. A 2 de fevereiro de 1990 anuncia a abertura das sessões do Parlamento, a necessidade de se chegar a um acordo para um sistema constitucional. Elimina-se a proibição dos movimentos anti-*apartheid*, permitindo-se que se organizem politicamente, e são libertados Nelson Mandela e outros presos políticos. Inicia-se então uma rodada de conversações denominadas *talks on talks*, com o objetivo de obter uma transição pacífica à democracia multirracial. Paralelamente, em junho de 1991 se completa o processo de desmantelamento do *apartheid* com a abolição, aprovada pelo Parlamento, das três leis consideradas seus principais pilares: a Lei de Terras, de 1913 e 1936, a de Áreas Grupais, de 1966, e a de Registro de População segundo a Raça, de 1950. A 15 de setembro de 1991, firma-se o Acordo Nacional de

Paz entre o ANC, o Partido Nacional e o Inkatha, depois de uma reunião em Joanesburgo à qual assistiram 29 organizações políticas, estatais e sindicais (sob os auspícios das igrejas e líderes empresariais). Estes se comprometeram a estabelecer um código de valores democráticos e a buscar juntos a paz. A conferência deixou duas coisas sem resolver: a existência do Umkhoto we Sizwe – braço armado do ANC – e o fato de os zulus, pertencentes em sua maioria ao Inkhata, portarem as chamadas “armas culturais”. Não obstante, o documento vai além da questão da violência política: é uma declaração, embora incompleta, de certos direitos humanos básicos, que podem ser exercidos sem temor à violência ou intimidação: o direito à liberdade de expressão e de consciência, a liberdade de associação, de movimento e associação pacífica e a liberdade de atuar na política. A 30 de novembro do mesmo ano acontece em Joanesburgo uma reunião das organizações envolvidas nas *talks on talks*, que concordaram em estabelecer um calendário para iniciar as conversações sobre a redistribuição do poder sob uma nova Constituição. Designaram-se delegados para integrar um comitê interno que convocou a Convenção para uma África do Sul Democrática (Codesa), organismo que supervisionaria a transição.

10. Nesse sentido, faz-se pertinente recordar a comparação utilizada por Gaddis (1991) para explicar o ressurgimento dos antagonismos étnicos e religiosos na Europa pós-Guerra Fria: “Quando as geleiras invadem um continente, não apenas apagam sua topografia, mas, pelo peso do gelo acumulado, pressionam a superfície até as profundezas do planeta. Os retrocessos das geleiras fazem com que velhos traços da paisagem voltem a aparecer, podendo apresentar mudanças ou não.” A discriminação racial legalizada na África do Sul produziu algo similar ao efeito da geleira: congelou as coisas, apagando velhas rivalidades. Mas, quando a pressão aumenta, a situação se torna mais fluida, aparecendo as rivalidades esmagadas durante muito tempo pela luta entre negros e brancos.

11. Embora o Partido Nacional e o Partido Unido tenham dominado a cena política até os sessenta, não se produziu cisões vinculadas a dissensões em seu interior. Em 1959 forma-se o Partido Progressista (PP), por uma ruptura com o Partido Unido, e, em 1969, o Herstigte Nasionale Party (HNP), por dissidentes do PN, liderados por Albert Herzog (contra a aproximação governamental com os ingleses para obter maior cooperação contra a permissão concedida a equipes mistas de esporte para que percorram o país). Também surge o Movimento de Resistência Africãnder (AWB), fundado em 1973 por Eugene (na Terra Blanche, originalmente uma organização cultural, que nos últimos anos assumiu um alto perfil na direita com posições que recordam o nacional-socialismo dos anos trinta. Finalmente, em 1983, em oposição às reformas constitucionais, Andries Treurnicht provoca uma cisão no Partido Nacional, fundando o Partido Conservador. A divisão entre os brancos se aguçou a 10 de agosto de 1991, quando pela primeira vez na história da África do Sul grupos ultradireitistas dispararam contra a polícia branca que protegia De Klerk.

12. Entre eles se encontram o Congresso Nacional Africano (ANC), predominantemente xhosa, criado em 1925. De suas fileiras surge em 1959 o Congresso Pan-Africano (PAC). Ambos são proscritos em 1960. A Azapo (Azania Peoples Organization) se estrutura em 1978 e em 1983 a UDF (Frente Democrática Unida). O Inkhata se inicia como um movimento predominantemente cultural e majoritariamente zulu, que na atualidade está-se organizando sob a forma de partido político.

13. Cerca de dois milhões de brancos votaram pelo “sim”, contra 875 mil pelo “não”.

14. Recentemente se observa uma crescente aproximação com os países da região do Índico e os países industrializados da bacia Ásia-Pacífico, com a conseqüente implantação na África do Sul de empresas de Singapura, Taiwan, Índia, Malásia, Japão e Coreia do Sul. Segundo Bach (1991, p. 64), a localização geográfica e as características econômicas desse “novo país industrializado atípico” poderiam convertê-lo em pólo de articulação entre Europa, África Austral e Ásia-Pacífico.

15. “O futuro rumo internacional da África do Sul”, discurso pronunciado por De Klerk perante o Instituto Sul-Africano de Relações Exteriores, Joanesburgo, 19 de novembro de 1991.

16. A Swapo era a organização armada do Povo da África Sudocidental – atual Namíbia; o ANC, Congresso Nacional Africano, movimento anti-apartheid proscrito pelo governo de Pretória em 1960; a

Unita (União para a Independência Total de Angola), grupo contra-revolucionário apoiado pela África do Sul e os Estados Unidos em luta contra o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), no poder desde 1975.

17. As forças sul-africanas deixaram a Namíbia e Angola em fins de 1989, enquanto a retirada dos 50 mil cubanos de Angola se completou em junho de 1991.

18. Nesse sentido, De Klerk expressa que a principal prioridade continua sendo a África Meridional, propondo a formação de uma comunidade econômica em que a África do Sul desempenhe um papel construtivo, retomando assim projetos abandonados, como o da zona de co-prosperidade no âmbito da chamada "Constelação de Estados da África Austral" (Consas). Sugere realizarem-se conversações multilaterais regionais para fomentar a confiança, o crescimento econômico e a segurança, análogas à Conferência para a Segurança e a Cooperação na Europa.

19. Os intercâmbios com o continente africano duplicaram nos últimos anos, os produtos sul-africanos circulam livremente em todos os Estados da SADCC (Conferência Sul-Africana de Coordenação do Desenvolvimento), onde as visitas de homens de negócios sul-africanos são cotidianas. Desde 1991 a South African Airways dispõe dos direitos de aterrissagem e sobrevôo no continente. Também durante esse ano os Estados da SADCC e a ZEP (Zona de Intercâmbio Preferenciais) convidaram observadores sul-africanos a participar de seus trabalhos. As missões comerciais e representações diplomáticas de Pretória na África mais do que duplicaram: às do Malavi, Zimbábue, Lesoto, Moçambique e Suazilândia se agregam as de Comores, Namíbia, Togo, Costa do Marfim, Maurício, Madagascar e Marrocos.

20. Embora a África do Sul já mantivesse relações diplomáticas com alguns países latino-americanos – em 1938, abre um Consulado Geral em Buenos Aires que alcança o *status* diplomático em 1948; em 1944, abre um escritório consular no Brasil, elevada a legação quatro anos mais tarde –, os contatos se aprofundam em intensidade e nível em meados dos anos sessenta.

21. A Corporação Sul-Africana de Comércio Exterior, a Corporação de Crédito e a de Desenvolvimento Industrial, junto com o Ministério do Comércio Exterior, foram os instrumentos executores das políticas em relação à América Latina.

22. Em 1969 a South African Airways inicia suas escalas no Rio de Janeiro; como contrapartida, a Varig inicia seus vôos para a África Sul em 1970. Em 1972 se realiza o acordo entre as Aerolíneas Argentinas e a empresa sul-africana. Intensificaram-se também as vinculações marítimas desses dois países latino-americanos com os portos da África do Sul.

23. Para um tratamento mais completo do tema, consultar Lechini de Alvarez (1986 e 1988).

24. Para uma análise dos objetivos da participação na Otas, ver Moneta, 1978, p. 93.

25. Segundo Graviil (1988, p. 3), esse foi o prêmio pelos serviços de muitos que participaram da guerra suja – por exemplo, Rubén Chamorro, adido das Forças Armadas em Pretória desde 14 de junho de 1979, a que se seguiram Jorge Perren e Alfredo Astiz.

BIBLIOGRAFIA

- BACH, Daniel (1991). "L'Áfrique du Sude – puissance régionales". *Défense Nationale*. Paris, outubro.
- BARBER, James e BARRATT, John (1990). *South Africa's foreign policy, the search for status and security 1945-1988*. Joanesburgo, Cambridge University Press.
- GADDIS, John Lewis (1991). "Toward the post cold war world". *Foreign Affairs*, 70(2):102-22. New York, Spring.

- GELDENHUYS, Deon (1984). *The diplomacy of isolation: South Africa's foreign policy*. Joanesburgo, Macmillan.
- GRAVIL, Roger (1988). "The Southern Cone and South Africa". Trabalho apresentado ao seminário Las Relaciones Angloargentinas después del Conflicto del Atlántico Sur, realizado em Buenos Aires de 19 a 21 de abril.
- HUNTINGTON, Samuel (1981). "Reform and stability in a modernizing, multi ethnic society". *Politics*, Dec. 8.
- KLEN, Michel (1991). "L'Armée sudafricaine". *Defense Nationale*. Paris, outubro.
- LAWRENCE, Ralph (1991). "Transition to democracy: South America and South Africa". In: *UNISA - Latin America Report*, 7(1). Pretória.
- LECHINI, Gladys (1991). "Ajustes y cambio en el patrón de desarrollo político sudafricano". Trabalho apresentado nas III Jornadas Nacionales de la Aladaa. La Plata, 16 de outubro.
- LECHINI DE ALVAREZ, Gladys (1986). *Así es África. Su inserción en el mundo. Sus relaciones con Argentina*. Buenos Aires, Editorial Fraterna.
- (1988). "Argentina-África: la crisis sudafricana". *Cuadernos de Política Exterior Argentina* (CERIR). Rosário, junho.
- MONETA, Carlos Juan (1978). "Aspectos conflictivos de las relaciones afro-latinoamericanas: las vinculaciones políticas, económicas y militares de Sudáfrica con los países del Atlántico Sur latinoamericano". *Relaciones Internacionales*. México, julho-setembro, nº 22.
- (1980). "Aspectos conflictivos de las relaciones afro-latinoamericanas. Las vinculaciones políticas, económicas y militares de Sudáfrica con los países del Atlántico Sur latinoamericano: el caso brasileño". *Revista Argentina de Relaciones Internacionales*. Buenos Aires, Centro de Estudios Internacionales Argentino (Ceinar), janeiro-abril e maio-agosto, nºs 16-7, p. 105.
- OHLSON, Thomas (1991). "Strategic confrontation versus economic survival in Southern Africa". In: DENG, Francis e ZARTMAN, William (orgs.). *Conflict resolution in Africa*. Washington, The Brookings Institution.
- OLIVER, G. (1976). "Détente in perspective". In: *Détente in South Africa: two views*. Joanesburgo, The South African Institute of International Affairs.
- RAMAHATRA, Oliver (1990). "Les matières premières de l'Afrique Australe, sont-elles encore stratégiques?" *Afrique Contemporaine*. Paris, nº 155.
- RUSSELL, Roberto (1986). "La política exterior de Argentina en 1985". In: MUÑOZ, Heraldo (org.). *América Latina y el Caribe: políticas exteriores para sobrevivir*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- (1990). "Política exterior y toma de decisiones en América Latina: aspectos comparativos y consideraciones teóricas". In: RUSSELL, Roberto (org.). *Política exterior y toma de decisiones en América Latina*. Buenos Aires.
- SALMORE, Barbara and SALMORE, Stephen (1978). "Political regimes and foreign policy". In: EAST, Maurice et al. *Why nations act: theoretical perspectives for comparative foreign policy studies*. Beverly Hills, Sage Publications.

SUMMARY

Apartheid and South-African foreign policy – the Argentine perspective

This is a study of the factors which determine South-African foreign policy. In other words, it analyzes how the model of South-African political development, linked to the implementation of apartheid, influenced the design of their foreign policy during the cold war. Thus, it evaluates the

orientations which color the government foreign policy, considering both the changes brought about in the international scene by the end of the so-called real socialism, as well as the internal changes which are leading the way toward multi-racial democracy.

RÉSUMÉ

L'apartheid et la politique étrangère de l'Afrique du Sud une perception à partir de l'Argentine

Ce travail est consacré à l'étude des conditions de la politique extérieure sud-africaine. En d'autres mots, il analyse comment le modèle de développement politique adopté par l'Afrique du Sud – lequel est lié à la mise en oeuvre de l'apartheid – a influencé les formes de politique étrangère adoptées durant la guerre froide. En conséquence, il évalue les réorientations que le gouver-

nement a imprimé à la politique étrangère, aussi bien à partir des changements survenus au sein du système international avec la fin de ce qu'il est convenu d'appeler les régimes de socialisme réel, qu'en fonction des changements internes à partir desquels débuta le processus menant à une démocratie multi- raciale.

PERIODICA ISLAMICA

AN INTERNATIONAL CONTENTS JOURNAL

Editor-in Chief: Dr. Munawar A. Anees ■ Consulting Editor: Zafar Abbas Malik (Islamic Art Foundation, London)

Periodica Islamica is an international contents journal. In its quarterly issues it reproduces tables of contents from a wide variety of serials, periodicals and other recurring publications worldwide. These primary publications are selected for indexing by Periodica Islamica on the basis of their significance for religious, cultural, socioeconomic and political affairs of the Muslim world.

Periodica Islamica is the premiere source of reference for all multi-disciplinary discourses on the world of Islam. Browsing through an issue of Periodica Islamica is like visiting your library 100 times over. Four times a year, in a highly compact format, it delivers indispensable information on a broad spectrum of disciplines explicitly or implicitly related to Islamic issues.

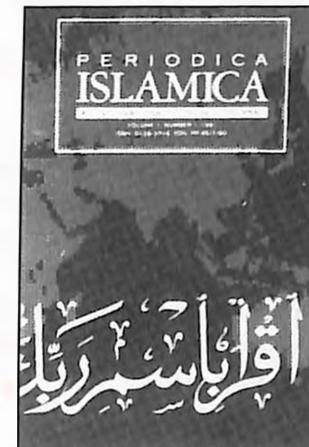
If you want to know the Muslim world better, you need to know Periodica Islamica better.

The publication is of highest quality and I am delighted with it. WILLIAM E. (BILL) BURT EPPING, NEW SOUTH WALES, AUSTRALIA

Periodica Islamica is a most valuable addition to our reference collection... Those of us who have no access to electronic retrieval systems are grateful to you for providing this service, particularly at this reasonable rate. Congratulations on a well-produced journal. WOLFGANG BEHN UNION CATALOGUE OF ISLAMIC PUBLICATIONS, STAATSBIBLIOTHEK PREUSSISCHER KULTURBESITZ, BERLIN, GERMANY

We highly appreciate your valuable initiative. SALEHA SULTANA BANGLADESH INSTITUTE OF INTERNATIONAL AND STRATEGIC STUDIES, DHAKA, BANGLADESH

Periodica Islamica - a landmark in constructive Muslim participation in world affairs. I congratulate you on such a superbly produced journal. AHMAD MURAD MERICAN MARA INSTITUTE OF TECHNOLOGY, SHAH ALAM, MALAYSIA



I deeply appreciate your noble endeavours in bringing out this important journal. MOHAMMAD SALAHUDDIN ARABIA, JEDDAH, KINGDOM OF SAUDI ARABIA

Annual subscription rates: Individual US\$ 40.00 Institution US\$100.00

PLACE YOUR ORDER NOW

BY PHONE (+60-3) 282-5286 BY FAX (+60-3) 282-1605 BY MAIL Mail this completed order form to Periodica Islamica

Name..... Address.....

Bank Draft/International Money Order

MasterCard Visa Coupons

Exp. Signature



Periodica Islamica, Berita Publishing, 22 Jalan Liku, 59100 Kuala Lumpur, Malaysia.

Aos colaboradores

- **Estudos Afro-Asiáticos** aceita trabalhos inéditos relacionados ao estudo das relações raciais no Brasil e na *diáspora* e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e Ásia.
- A publicação dos trabalhos 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, podendo ser acompanhados de disquete, deverão conter um resumo do texto, de aproximadamente uma lauda, e a qualificação acadêmica e profissional do autor.
- Tabelas e gráficos deverão ser apresentados com as respectivas legendas e indicação de sua localização no texto, além das unidades em que se expressam os valores e das fontes correspondentes.
- A bibliografia deverá ser apresentada observando-se a seguinte norma:

PARA LIVRO

a) nome do autor; b) data da publicação c) título da obra (sublinhado); d) número da edição, se não for a primeira; e) local de publicação; f) nome da editora; g) número de páginas.
Ex.: FERNANDES, Florestan (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel, 000 p.

PARA ARTIGO

a) nome do autor; b) data da publicação c) título do artigo entre aspas; d) nome do periódico (sublinhado); e) volume, número do periódico e número de páginas; f) local de publicação.
Ex.: IANNI, Octávio (1988). "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15):208-17. Rio de Janeiro.

- 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
20011-900 – Rio de Janeiro – RJ



NÚMERO ANTERIOR

- Cor da pele e segregação residencial no Brasil
- Desigualdades raciais no mercado e nos locais de trabalho
- Da Flor da Gente à Guarda Negra
- José Bonifácio, o Iluminismo e a emancipação dos escravos
- 'Apartheid' e democracia racial
- Moçambique: desestabilização, Estado, sociedade e espaço

