



E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS

35

A política da identidade nas Antilhas Francesas ■ O batuque negro das Escolas de Samba ■ Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem ■ Hibridismo e diáspora em Black Atlantic: o caso de Chombo ■ A reinvenção de um passado sagrado na poesia afro-brasileira contemporânea ■ Corporações religiosas de Ilhéus e S. Tomé e Príncipe do Liberalismo à República ■ Estudos Afro-asiáticos - 20 anos ■

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES



ISSN 0101-546X

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS
35

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor

Candido Mendes

Vice-Diretor Executivo

Beluce Bellucci

Vice-Diretor Técnico-Científico

Lívio Sansone

E S T U D O S AFRO-ASIÁTICOS 35

Julho de 1999 – Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEAA
Universidade Candido Mendes

Diretor

Candido Mendes

Editor

Carlos A. Hasenbalg

José Maria Nunes Pereira

Coordenação Editorial

Marcia Lima

Conselho Editorial

Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Bellucci, Caetana Maria Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Fernando Rosa Ribeiro, Giralda Seyferth, Jocélio Telles, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Lívio Sansone, Marcia Lima, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olivia Maria Gomes da Cunha, Peter H. Fry, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira e Yvonne Maggie

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Colin Darch, Eduardo J. Barros, Ernani Teixeira Torres Filho, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Milton Santos, Octávio Ianni, Roberto Motta, Roberto W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo

Serviços de Tradução

Gilles Mayeur, Raquel de Souza e Vera Ribeiro

Apoio: Seção de Imprensa, Educação e Cultura do Consulado Geral dos EUA

Produção Gráfica e Supervisão

Contra Capa Livraria (021) 236-1999 (diagramação e editoração eletrônica)

Capa e Projeto Gráfico

Alba D'Almeida

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

Solicita-se permuta / We ask for exchange.

Correspondência deve ser encaminhada à (Correspondence addressed to)

Sociedade Brasileira de Instrução — Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Praça Pio X, 77º andar, Centro

20040-020 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (21) 516-2916; Fax (21) 516-3072; Homepage: www.candidomendes.br/ceaa;

E-mail: ceaa@candidomendes.br

Assinatura e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à

(Subscriptions and request for back issues made payable and addressed to)

Contra Capa Livraria

Rua Barata Ribeiro, 370, Loja 208, Copacabana

22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 236-1999; Fax (021) 256-0526

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Apoio

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



SUMÁRIO

A política da identidade nas Antilhas Francesas 7

Richard Price e Sally Price

O presente artigo tem como objetivo analisar, no contexto da historiografia caribenha, a reprodução das noções essencialista e masculinista em discursos ostensivamente anti-racistas e anti-colonialistas no Caribe produzidos recentemente na Martinica pelos *créolistes*.

O batuque negro das Escolas de Samba 43

Myrian Sepúlveda dos Santos

Este artigo tem como objetivo evidenciar a presença da cultura negra no desfile das Escolas de Samba do Rio de Janeiro desde seus primórdios, a partir de entrevistas e de um trabalho de recuperação de imagens fotográficas.

Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem 67

Sônia Travassos

A partir do material etnográfico, de reportagens de jornais e revistas e de alguns trabalhos já realizados sobre a capoeira, a autora aponta para as diferentes formas de utilização de símbolos étnicos, tanto por parte de capoeiristas negros quanto brancos.

Hibridismo e diáspora em *Black Atlantic*: o caso de Chombo 81

Lourdes Martínez-Echazábal

Partindo das discussões contemporâneas sobre hibridismo, este artigo procura analisar de que forma este conceito continua a enredar-se fortemente em discursos negros pós-coloniais emergentes, particularmente aqueles provenientes da América Afro-latina e sua diáspora.

A reinvenção de um passado sagrado na poesia afro-brasileira contemporânea 97

Steven F. White

O artigo analisa textos afro-brasileiros em conjunto com a dinâmica cultural e política do mercado religioso no Brasil contemporâneo, um país em que religiões como o candomblé e a umbanda atraem, nos centros urbanos, adeptos das mais diferentes origens étnicas

**Corporações religiosas de Ilhéus e S. Tomé e Príncipe do
Liberalismo à República III**

Augusto Nascimento

As rivalidades raciais nas ilhas de S. Tomé e Príncipe conduziram ao aparecimento de irmandades específicas para distintos grupos étnicos e sociais. O autor argumenta que a corrosão do prestígio das irmandades e das formas de solidariedade tradicionais frente às novas demandas materiais, acarretou uma diminuição do número de membros das irmandades.

Estudos Afro-asiáticos - 20 anos 129

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, acompanhados com disquete com informação sobre o respectivo editor de texto deverão conter um resumo de aproximadamente uma lauda e a qualificação acadêmica e a 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.

- As notas devem ser numeradas seqüencialmente e apostas ao final do texto. Deve ser evitada a abertura de notas tão-somente para referenciar uma citação. Em seu lugar, pôr nome do autor, ano da publicação e página, como no exemplo: "...Aráujo, 1940, p.210, afirma...".

- A bibliografia deverá ser apresentada observando-se a seguinte nota:

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, 000p.

PARA ARTIGO OU CAPÍTULO

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 da publicação.

Ex.: IANNI, Octávio (1988). "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, 10(15):208-17. Rio de Janeiro.

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título do artigo ou capítulo entre aspas; d) nome do editor ou organizador; e) nome da obra (sublinhado); f) número da edição, se não for a primeira; g) local de publicação; h) nome da editora; i) número de páginas.

Ex.: BECKER, Bertha K. (1992). "Amazonia: geopolitics and techno-ecological issues". In: KOSINSKI, Leszek (ed.). *Ecological disorder in Amazonia*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Educam, p. 77-99.

- Com a publicação do artigo, o autor receberá cinco exemplares da revista.

- Os trabalhos devem ser enviados para:

Editoria de Estudos Afro-Asiáticos
Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Rua da Assembléia, 10, Conj. 501, Centro
20119-900 — Rio de Janeiro — Brasil



A Política de identidade nas Antilhas Francesas*

Richard Price e Sally Price**

Recebido para publicação em maio de 1998.

***Professores do departamento de Antropologia do College of William & Mary, Virgínia.*

O presente artigo tem como objetivo analisar, no contexto da historiografia caribenha, a reprodução das noções essencialista e masculinista em discursos ostensivamente anti-racistas e anti-colonialistas no Caribe produzidos recentemente na Martinica pelos créolistas. Segundo os autores, os créolistas vêem a si mesmos como produtores de uma cultura créole verdadeiramente nova e sincrética, definindo a diversidade como a principal marca da Martinica. Os autores afirmam que a bandeira da diversidade étnica defendida por este movimento — diferentemente do que apontam alguns críticos literários — é compatível com o contexto atual da Martinica, que se moderniza rapidamente, procurando se ajustar a seu novo lugar na grande Europa.

Palavras-chave: identidade, cultura *créole*, Antilhas Francesas, diversidade étnica.

* Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada com o título "Repasando el pasado en las antillas francesas", na conferência "El malestar en la memoria: los usos de la historia," Trujillo, Espanha, junho de 1995. Nós gostaríamos de agradecer a vários participantes, especialmente Manuela Carneiro da Cunha, Manuel Gutiérrez Estévez e Jorge Klor de Alva, pela discussão estimulante. Ao revisar o artigo, nós lemos dois trabalhos recém-publicados que provêem suporte adicional para vários de nossos pontos — Dash 1995 e Condé e Cottenet-Hage 1995 — e acrescentamos citações extraídas desses trabalhos quando apropriadas. Nós somos gratos a Édouard Glissant, Harry Hoetink, Peter Hulme, Leah Price, Peter Redfield, Daniel A. Segal e aos anônimos pareceristas da *Cultural Anthropology* por seus comentários desafiadores e úteis. Este artigo foi publicado primeiramente com o título "Shadowboxing in the Mangrove" em *Cultural Anthropology* 12:3-36 (1997) e republicado em Belinda Edmondson (ed.), *Caribbean Romances: The Politics of Regional Representation*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998.

Our space is the Caribbean... the estuary of the Americas.

Édouard Glissant, *Le discours antillais*

Nas últimas décadas, os antropólogos começaram a perceber que o criticismo cultural — particularmente as críticas que enfatizam o fator constitutivo da cultura e da tradição — incorre em riscos políticos, como indica o título de um provocativo ensaio de autoria de Jean Jackson, a saber: “Há uma maneira de falar sobre a construção da cultura sem fazer inimigos?” (1989). Uma literatura emergente torna patente que os estudos antropológicos que enfocam as ideologias nacionalistas enfrentam desafios especiais nesse sentido (ver, por exemplo, Linnekin e Poyer 1990; Handler 1993). O presente artigo, o qual pretende complementar outras análises recentes da reprodução das noções essencialista e masculinista em discursos ostensivamente anti-racistas e anti-colonialistas no Caribe (Williams 1991; Segal 1994; Yelvington 1995), apresenta uma leitura de alguns textos recentes importantes da Martinica, tentando historicizá-los e contextualizá-los etnograficamente.

Talvez seja útil começarmos com umas poucas palavras sobre a nossa posição pessoal. Como empenhados caribeanistas, compartilhamos da visão da região que foi enunciada há três séculos por Père Labat:

Eu tenho viajado por todos os cantos desse mar do Caribe[...] do Haiti a Barbados, da Martinica a Guadalupe, e eu sei do que eu estou falando[...] Vocês estão todos juntos, no mesmo barco, navegando no mesmo mar incerto[...] não importam a cidadania e a raça, rótulos pequenos e tênues em comparação à

mensagem que é trazida ao meu espírito: aquela da condição e encruzilhadas que a história tem imposto a vocês. [citado em Lewis 1983:93]

O eminente caribeanista Gordon K. Lewis — que citou essa passagem não diretamente do texto *Nouveaux voyages* de Labat, mas de um roteiro de rádio escrito em 1957 por George Lamming — comentou que “a visão profética desta passagem não tem estado distante da superfície consciente da imaginação caribenha” (Lewis 1983:338).

Além de termos concentrado nosso interesse de pesquisa na região ao longo dos últimos trinta anos, fizemos do Caribe nosso lar há uma década, e vivemos em uma comunidade rural martiniquenha que conhecemos por ocasião de nosso trabalho de campo de graduação no começo dos anos 1960. Como os escritores martiniquenhos cujas idéias consideramos nesse artigo, nós participamos rotineiramente de pelo menos dois níveis de experiência: aquele da realidade cotidiana da ilha (de jardins de batata-doce e velórios a congestionamentos de trânsito e programação francesa na televisão) e aquele da esfera intelectual de cunho mais internacional, que opera através de viagens aéreas, publicações e redes acadêmicas dispersas. Em suma, nós não estudamos as pessoas que estão “lá” de uma base doméstica “aqui”, mas em vez disso nos engajamos na agenda intelectual de pessoas que são nossos pares em educação, atividades de publicação e acesso à mídia. Na mesma proporção em que comentamos o trabalho deles, eles comentam o nosso (ver, por exemplo, Chamoiseau 1994c). O apelo que fazemos nessas páginas pela expansão da visão que se tem sobre eles, pelo pleno reconhecimento da região como um todo

interconectado, não postula a substituição de um essencialismo por outro. Ao contrário, nós pretendemos apontar em direção a aberturas conceituais que podem, assim o entendemos, tanto complicar quanto enriquecer as aclamadas descrições literárias do passado da Martinica e seu lugar em um contexto caribenho mais amplo.

Uma ausência de ruínas

No Caribe pós-colombiano, a história começa com ruptura e dor. Violência, tortura e sangue transbordam dos trabalhos dos grandes escritores da região — de Carpentier, Césaire e James a Lamming, Naipaul, Glissant e Walcott. Uma personagem em uma das novelas de Paule Marshall explica para antropólogos visitantes: “Ah, bem, ah, história... Algum de vocês já a estudou?... Bem, não o façam se ainda não o fizeram. Eu estudei por um tempo a história das Índias Ocidentais, e eu digo a vocês, ela quase, como nós dizemos em Bournehills, estourou a minha cabeça. Eu tive que parar. É um pesadelo, como aquele irlandês disse, e nós ainda não despertamos dele” (1969:130).¹

Colonizados por mais de cinco séculos, essencialmente ocidentais, os povos caribenhos enfrentam desafios que em alguma medida põem em questão o paradigma modernista do progresso ao mesmo tempo triunfalista e eurocêntrico. Como é possível apropriar-se e simultaneamente subverter as noções centrais associadas à modernidade? Como escrever na língua do colonizador e ainda assim expressar uma visão própria do mundo? Como atuar na e concomitantemente resistir à Marcha da História desencadeada por Colombo? Como jogar uma parte de si mesmo contra a outra? Através dos anos, intelectuais caribenhos têm se debatido com

muitas das dificuldades expressas nas perguntas pungentes de V. S. Naipaul:

Como pode a história dessas Índias Ocidentais ser escrita com futilidade? Qual o tom que o historiador deve adotar? [1969:29];

nos apontamentos de Édouard Glissant sobre:

a perda da memória coletiva, o cuidadoso apagar do passado, ... a obscuridade desta memória impossível... [1981:277, 1990:86]

nas cruas asserções de Derek Walcott:

Com o tempo, o escravo se rendeu à amnésia [e] esta amnésia é a verdadeira história do Novo Mundo... [1974:4];

ou nas conclusões de Orlando Patterson:

A característica mais crítica da consciência das Índias Ocidentais é o que Derek Walcott chama “uma ausência de ruínas”. O legado mais importante da escravidão é a quebra total não tanto com o passado quanto com a consciência do passado. Ser um caribenho é viver num profundo estado de falta de passado [1982:258].

Mas estes e outros autores caribenhos têm também indicado possíveis alternativas. Carpentier, na famosa formulação que emergiu de sua confrontação com a Revolução Haitiana, afirmou que a história das Américas, “pelas mestiçagens fecundas que propiciou”, não é nada “senão uma

crônica de realismo mágico" (1949/1964:12-13). No mesmo sentido, Lamming nos lembra do potencial redentor da sabedoria popular caribenha: o calypsiano Lord Kitchener, comentando sobre o triunfo soviético no espaço marcado pelo lançamento do Sputnik, cantou "Colombo não precisou de nenhum cachorro". Analogamente, Lamming reconheceu com ironia a hegemonia da História Ocidental (a definição de Colombo como um grande homem) apenas para melhor subvertê-la (junto com sua narrativa triunfalista do progresso Ocidental) através do ridículo carnavalesco (1960/1992:77; ver também Gikandi 1992:58). Da mesma forma, Wilson Harris criticou a perspectiva intelectual caribenha que enfatiza uma ausência de ruínas ou o senso de ausência de passado no pensamento popular do Caribe, convocando historiadores para procurar "um tempo interior" para romper com o tradicional "alto nível de censura psicológica da imaginação criativa" que tem obstruído a produção crítica caribenha: "Eu acredito", ele escreve, que "a filosofia da história pode muito bem se apoiar nas artes da imaginação" (1981:24-25, 28-19). Glissant, que evoca a necessidade de "uma visão profética do passado", afirma que "a luta contra uma história única, e por uma fertilização mútua de histórias, significa de imediato reassumir o verdadeiro sentido do tempo e da própria identidade. Também significa questionar de um modo inteiramente novo o poder" (1981:132, 159). O conselho de Walcott é complementar: "a história continua sendo para o Caribe o território da imaginação e da memória, e essa imaginação não é pura mas fruto da experiência" (1989:6); "os filhos dos escravos devem calcinar suas memórias com uma tocha" (1970:5); e "a estética verdadeiramente marcante do Novo Mundo não explica nem absolve a história" (1974:2).³

Contextualizando os *Créolistes*

A pequena ilha de Martinica — que um estudioso chamou de "Ilha de Intelectuais" (Taylor n.d.) — já deu uma enorme contribuição para esses debates. Política e economicamente, a Martinica de hoje se destaca de seus vizinhos caribenhos, assim como os países irmãos de Guadalupe e Guiana, por ser parte da Europa, o que imprime uma complexidade particular à sua política cultural. Nos anos 1930, o explosivo *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire anunciou o nascimento da *négritude*, e uma nova poética de resistência, escrita num francês a um só tempo extraordinariamente poderoso, manipulado com maestria e subversivo, começou a disseminar sua mensagem onde quer que povos colonizados continuassem a sofrer. Um dos estudantes de Césaire no Liceu Schoelcher em Fort-de-France, embora tendo escolhido prosa em vez de poesia, continuou o assalto literário em um tom ainda mais militante e foi rapidamente ouvido mundo afora: Frantz Fanon.³ E Édouard Glissant, um quase contemporâneo de Fanon no Liceu, continua um colaborador central para a literatura mundial e o pensamento teórico através de seus ensaios de larga envergadura, poesias e novelas com enfoque em realidades neocoloniais e pós-coloniais.

Cerca de uma década se passou desde que um grupo de novatos anunciou sua chegada nesse cenário. Em 1986, Patrick Chamoiseau, um jovem escritor martiniquenho, surpreendeu o mundo literário francês com *Chronique des sept misères*, considerado em geral o primeiro trabalho do movimento *créolité*.⁴ Essa novela foi rapidamente seguida pelo manifesto *Éloge de la créolité* (1989), uma co-autoria de Jean Bernabé, Raphaël Confiant e Chamoiseau,

por uma história da literatura francesa antilhana que estabeleceu o cânon nessa área (Chamoiseau e Confiant 1991), bem como por uma avalanche de novelas premiadas de Chamoiseau e Confiant.⁵ Mais recentemente, a estréia mundial de *L'Exil de Béhanzin* (Fort-de-France, março de 1995), um filme cujo roteiro foi escrito por Chamoiseau, provocou um ativo debate local sobre as perspectivas dos *créolistes*, prosseguindo com a forte mediatização (televisão, rádio, revistas, jornais) que tem acompanhado cada nova contribuição do movimento; em maio de 1995, *Béhanzin* foi consagrado com um prêmio no festival do filme francófono de Montréal.

Apesar dos amplos elogios — e em nossa opinião merecidos — para as novelas de Chamoiseau e Confiant (ver, para citar apenas um exemplo, os artigos reunidos em Arnold 1994a), pouca atenção crítica tem sido devotada às suas idéias sobre o Caribe e seu passado. Talvez a oportunidade seja propícia para uma breve revisão da agenda *créoliste* — particularmente no que diz respeito ao revisionismo da história.

O *Éloge* é um canto de elogio a uma identidade *créole* que não é definida por ninguém, um embrace de todos os traços que têm contribuído para constituir as Antilhas. O passado, ele argumenta, requer um revisionismo radical:

Nossa história, ou mais precisamente nossas histórias, são naufragas dentro da história colonial. A memória coletiva deve ser nossa prioridade. O que nós uma vez acreditamos ser a história caribenha não é mais do que a história da colonização do Caribe. Sob as ondas de choque da história francesa, sob as grandes datas marcando a chegada e partida dos

governadores coloniais, sob as incertezas das lutas coloniais, sob as páginas brancas padronizadas da crônica oficial (onde as tochas das nossas revoltas aparecem apenas como pequenas manchas), havia nossa própria obstinada caminhada. A opaca resistências dos quilombolas unidos em sua recusa. O novo heroísmo daqueles que confrontaram o inferno da escravidão, usando códigos obscuros de sobrevivência, meios indecifráveis de resistência, uma impenetrável variedade de acordos, sínteses inesperadas para sobrevivência... dentro desta consciência falsa nós tínhamos apenas um punhado de obscuridades como memória, um sentimento de descontinuidade corporal. Paisagens, Glissant nos lembra, repousam solitárias como inscrições, em sua maneira não-antropomórfica, sobre pelo menos algo de nossa tragédia, sobre nossa vontade de existir: O que significa que nossa história, ou histórias, não são totalmente acessíveis para os historiadores[...] Não é por acaso que, no que diz respeito à história caribenha, muitos historiadores usam citações literárias para dar conta de princípios que eles podem apenas arranhar com suas metodologias usuais[...] Somente o conhecimento poético, o conhecimento romântico, o conhecimento literário, em suma, o conhecimento artístico pode nos revelar, nos fazer notar, nos trazer de volta, de forma evanescente, para uma consciência renascida [Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:36-38].

Quando os *créolistes* chegam a admitir antecedentes intelectuais, suas referências são exclusivamente francófonas. Neste artigo, nós sugerimos que uma análise de seu programa dentro do contexto de uma historiografia caribenha mais ampla pode ser útil. Quando o movimento *créoliste* emergiu em meados dos anos 1980, perspectivas semelhantes, muitas das quais centradas no vizinho caribe anglófono, vinham sendo largamente discutidas por pelo menos duas décadas. Como uma metáfora ou modelo para o desenvolvimento da cultura caribenha, a "creolização" (um conceito originalmente tomado emprestado da lingüística histórica) vinha sendo debatida e proclamada há longo tempo por escritores e artistas caribenhos, bem como por cientistas sociais caribeanistas (para uma amostra dessa extensiva literatura, ver os ensaios, datando dos anos 1950 em diante, coletados em Brathwaite 1993 e, para outras referências do caribe britânico, Walmsley 1992; para o Caribe hispânico, ver Fernández Retamar 1989 e González 1980; para diversos antecedentes pan-caribenhos, inclusive Martí e Toussaint, ver Gikandi 1992:16-17, e obviamente Ortiz 1940, bem como Mintz e Price 1972/1992, que inclui uma relevante bibliografia em ciências sociais.) Mesmo dentro das fronteiras do mundo francófono, um modelo enfatizando a "interpretação de civilizações" tinha sido usado já nos anos 1950 para interpretar a história cultural do (Afro-)Brasil (ver Bastide 1960), embora os *créolistes* não o reconheçam e para não mencionar as metáforas sobre o hibridismo, mestiçagem etc. que vinham sendo tão acaloradamente debatidas por intelectuais desde Gana e México até o subcontinente indiano, e mesmo na França metropolitana (ver, por exemplo, os ensaios reunidos em Appiah 1992, García Canclini 1990, Bhabha 1994,

Todorov 1993), no exato momento em que os *créolistes* irromperam em cena. Localizando suas idéias na história intelectual insular da Martinica, os *créolistes* foram capazes de marcar a diferença existente entre eles e as gerações anteriores. Porém, em um contexto caribenho mais amplo, as principais reivindicações programáticas dos *créolistes* já tinham sido amplamente reconhecidas quando elas foram proclamadas pela primeira vez.

Enquanto a recepção predominantemente adulatoria por críticos franceses metropolitanos de novelas *créoliste* tem ressaltado suas contribuições estilisticamente inovadoras para a língua e literatura francesas,⁶ os próprios escritores tendem a enfatizar, ao contrário, sua visão particular — política, histórica, lingüística e cultural — da Martinica e seu lugar no mundo. Em contraste com a figura de seu pai coletivo Aimé Césaire (cuja *négritude* criticam como um super-privilegiamento da africanidade mundial), ou com a figura de seu irmão mais velho Glissant (cuja *antillanité* caracterizam como enfocando exclusivamente a mera adaptação dos povos do Velho Mundo a um novo ambiente caribenho), os *créolistes* vêem a si mesmos como os responsáveis pela ênfase na interpenetração histórica de pessoas e culturas que produziu a criação de uma cultura *créole* verdadeiramente nova, sincrética. Eles argumentam, por exemplo, que quando chegaram os imigrantes africanos, estavam culturalmente "despidos", "tendo apenas como bagagem traços nebulosos guardados nas dobras de sua memória" (Chamoiseau e Confiant 1991:37). Eles escreveram sobre:

Todos aqueles povos lançados no cadinho do arquipélago caribenho... no qual ocorreu não uma síntese, mas antes um tipo de méliassage hesitante.

sempre contestada, sempre caótica, portando densidades antropológicas através de bordas vapóreas, se banhando em um espaço créole que era quase aminiótico... [Depois de um certo tempo, esses povos se tornaram] créole — quer dizer, já bastante múltiplo, já parte de um mosaico, já bastante imprevisível [Chamoiseau e Confiant 1991:51, 38].

E eles proclamam a si mesmos como “nem europeus, nem africanos, nem asiáticos... mas *créoles*... a um só tempo Europa e África, enriquecidos pelas contribuições da Ásia, do Levante e da Índia, incluindo também sobreviventes da América pré-colombiana” (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:13, 27)⁷, e dessa forma desconsiderando a rigidez da definição de Glissant, que pensa que “a creolização como uma idéia não é primariamente a glorificação da natureza mesclada de um povo”, mas antes “um processo intercultural[...] um processo incessante de transformação” (1981:25, 52).⁸

Em sua busca por uma identidade, os *créolistes* reescrevem aspectos centrais do passado caribenho. Por exemplo, para destacar a importância processual do “cadinho” da plantação (onde, eles argumentam, essa nova cultura foi forjada), eles negam que “imigrantes” — sejam eles escravos africanos, indianos ou chineses — tenham experimentado qualquer tipo de “diversidade” em suas próprias terras natais; para cada “grupo” de imigrantes, seu Velho Mundo particular é visto como uma mônada cultural. Além disso, a plantação das Antilhas Francesas é descrita como uma instituição relativamente “suave” em um contexto caribenho; diz-se que senhores e escravos trabalharam lado a lado, ambos sofrendo as privações da mudança e

envolvidos em intercâmbios culturais freqüentes; uma escravidão verdadeiramente “dura” é deslocada para outros poderes coloniais, como Espanha, Inglaterra ou Holanda (ver, por exemplo, Chamoiseau e Confiant 1991:35-41).⁹

No que diz respeito aos quilombolas (os escravos rebelados que tinham sido tão intensamente romantizados no auge do movimento *négritude*), os *créolistes* tendem a vê-los como um grupo que, em certo sentido, teria tomado a saída fácil de abandonar a plantação, o viveiro da creolização, e simplesmente se “americanizado”, adaptado-se a um novo meio ambiente em vez de se “creolizado” inteiramente (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:30, Chamoiseau e Confiant 1991:34,39). Como os colonos anglo-saxões na América do Norte, indianos contratados em Trinidad ou imigrantes italianos na Argentina do século XIX, eles declaram que o Saramaka e o “Boni” [Aluku], quilombos das Guianas, teriam meramente se adaptado ao novo meio ambiente físico das Américas sem se engajarem como seus irmãos escravizados fizeram, numa interação cultural muito mais complexa com outras partes da população que constitui, para os *créolistes*, a essência do processo de creolização (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:30-32).¹⁰ Entendendo de modo insuficiente a estupenda diversidade das culturas e línguas africanas presentes em qualquer nova colônia caribenha — e nas próprias comunidades quilombolas — os *créolistes* não se ocuparam em esclarecer os caminhos pelos quais essas comunidades quilombolas foram de fato as que, dentre *todas* as comunidades do Novo Mundo, de forma mais completa (e mais cedo) creolizaram-se. Contribuiu para o processo central de creolização naquelas sociedades quilom-

holas, a combinação do sincretismo inter-africano (o qual se baseia na multiplicidade de culturas/línguas africanas envolvidas) com contribuições menos substanciais de europeus, ameríndios e outros (ver por exemplo, S. e R. Price 1980, R. Price 1990). Os *créolistes*, entretanto, descrevem os quilombolas como isolacionistas inculturados “às margens dos processos [históricos] gerais... espiritualmente atolados em tempos passados, com suas tangas, lanças e arcos... seus braceletes de bambu, brincos e pinturas com cinzas em suas faces” (Chamoiseau 1992:107, 142).

Para os *créolistes*, os verdadeiros heróis da narrativa histórica são os escravos das plantações que, “seguros em sua dignidade secreta, acabaram lançando as bases do que nós somos hoje, e o fizeram mais efetivamente do que muitos quilombolas” (Chamoiseau e Confiant 1991:61).¹¹ Mais especificamente, é o *conteur* (contador de história) que substitui os quilombolas como a figura heróica por excelência. O *conteur*, “entre os escravos mais dóceis”, tem “quase o caráter de um Pai João, que o mestre não teme”, o que o permite difundir uma mensagem subversiva de resistência cotidiana através de todas as formas de estratagem verbal (Chamoiseau e Confiant 1991:56-64; ver também Chamoiseau 1988a, 1988b e Confiant 1995a, 1995d). Aqui, mais uma vez nós perdemos uma perspectiva pan-caribenha, pois os *créolistes* falham em reconhecer que o *conteur*, que eles entronizaram num altar, já é há muito tempo uma figura central no quadro do pensamento crítico sobre o caribe, uma subespécie bem documentada do que Roger Abrahams chama o Homem-de-Palavras (1983). Talvez não seja acidental que os *créolistes* escolham retratar suas próprias atividades literárias como aquelas de

conteurs (marqueurs de paroles, “mercadores do discurso”) do mundo de hoje, da mesma forma como Césaire e seus seguidores vêem a si próprios como quilombolas metafóricos. Se a Martinica de hoje, com profundas imbricações na França/Europa, pode ser conceitualizada em modo análogo a uma comunidade escrava dentro de um sistema de plantação abrangente, então um auto-proclamado *marqueur de paroles*, o agente de uma subversividade baseada em artimanha comparável àquela dos *conteur* da era da escravidão, torna-se uma figura de resistência contemporânea mais apropriada do que o temido rebelde de outrora.

O estudo recente de J. Michael Dash (1995) ajudou a abrir nossos olhos para a enorme extensão com que a visão *créoliste* do passado caribenho deve-se diretamente a idéias incrustadas nas novelas de Glissant.¹² Estas incluem um privilegiamento do *conteur*, que resiste imaginativamente e dentro da comunidade, em relação à figura do quilombola, que tende a ser voltado para si próprio e isolacionista; uma identificação entre *conteur* e narrador; uma insistência na impossibilidade do quilombismo numa Martinica de turismo e shopping centers; e a necessidade de desenvolver formas de resistência mais generalizadas e modestas. Dash enfatiza que as narrativas de Glissant não são sobre “a glorificação daqueles que resistiram em detrimento dos que colaboraram[...] [mas sobre] a interdependência mútua e a emergência de uma cultura composta, *créole*” (1995:84), e ele rudemente critica o *Éloge* por sua “tendência a transformar as idéias de Glissant em dogma ideológico[...] em termos que são sugestivamente reducionistas” (1995:23). Ele segue adiante para argumentar que este dogma novo de *créolité*:

procura produzir sua própria retórica, seus próprios textos aprovados, sua própria hierarquia de intelectuais e heroísmos novos de marronnage, oralidade e discurso popular. A ele falta a auto-fiscalização irônica, a insistência em processos ("creolização" e não "créolité"), que é característica do pensamento de Glissant. Na verdade, apesar de seu débito confesso para com Glissant, Éloge de la créolité corre o risco de desfazer o corte epistemológico com o pensamento essencialista que ele sempre se empenhou em conceitualizar [1995:23].

Diversalité

A agenda ideológica dos *créolistes* encorajamos a descrever a Martinica — tanto no passado quanto no presente — como transbordando de diversidade (quase sempre referida em suas obras como "*Diversalité*" [por exemplo, Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:54; Chamoiseau e Confiant 1991:204]). "*Créolité*", declara a *Éloge*, "é o agregado interacional ou transacional de elementos culturais caribenhos, europeus, africanos, asiáticos e do Levante, que o jugo da história atrelou no mesmo solo[...] Nós queremos, no verdadeiro espírito da *créolité*, [...] explorar nossas origens ameríndias, indianas, chinesas e levantinas e achar seus ritmos na batida dos nossos corações" (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:26, 40). Várias marcas de (e discursos de) cor, classe, raça e etnicidade — mas não de gênero, como veremos adiante — são listados em prol dessa celebração da

diversidade. Durante um debate público parcialmente transmitido pela televisão (25 de setembro de 1993), por exemplo, Confiant expressou prazer por ter crescido entre "*békés* (*créoles* brancos da classe senhorial), *chabins* (pessoas — como o próprio Confiant — cujo fenótipo justapõe traços "negróides" e "europeus", tais como cabelos crespos e nariz largo com pele clara e olhos verdes), *milats* (mulatos, o que também é uma designação de classe) e *coulis* (descendentes de indianos)". Em seu esquema histórico, Chamoiseau e Confiant essencializam quilombolas martiniquenhos e escravos como dois "grupos étnicos" (1991:39) e relacionam as mudanças sociais na Martinica em meados do século XX às ações de "todos — brancos, pretos, mulatos de ascendência caribenha, *chabin*, ou indiana" (1991:44). Em outras palavras, eles promovem uma ilusão de diversidade, povoando a ilha com um grupo de categorias reificadas extraídas de esquemas com cortes transversais (classe, "raça", origem nacional etc.).¹³

Entretanto, sob a perspectiva mais ampla de um caribeanista, a sociedade da Martinica parece qualquer coisa, exceto diversa. Mesmo pessoas das pequenas ilhas podem perfeitamente estar inclinadas a compartilhar a visão de Walcott sobre o lugar: "Eu guardo a memória da atmosfera da Martinica/como confortos coloniais — tabaco, toldos, Peugeotts, soldados uniformizados... /seu nauseante senso de herança e ordem" (1987:75). Qualquer um com experiência comparativa nas Américas (e especialmente em lugares caribenhos como a Guiana Francesa, Belize, Trindade ou Suriname) não estaria inclinado a ver a Martinica onde Confiant cresceu como diferenciada internamente de maneira especial — étnica, racial ou culturalmente. No contexto de outras áreas caribenas — sejam elas ilhas

específicas (mesmo as pequenas como St. Croix ou Sint Maarten/Saint Martin) ou espaços diasporinos como Nova Iorque ou Toronto. Miami, Paris ou Londres — a Martinica emerge, ao contrário, como *relativamente* homogênea cultural, racial, étnica e economicamente.

A falta de uma perspectiva pan-caribenha dos *créolistes*, exceto em um sentido programático superficial, combinada com a noção (de inspiração francesa) de que normalmente uma nação é igual a uma cultura os conduz a ficarem genuinamente intrigados quando descobrem que nas Antilhas Francesas as coisas são diferentes. A idéia de identidades múltiplas então se torna não o (humano ou caribenho) estado normal das coisas, mas um fenômeno que necessita de explicação e celebração.

Quem poderia ter imaginado que o épico Ramayana, um texto de milhares de anos de idade que fixou para sempre o cânon da literatura indiana, seria capaz de achar uma audiência ansiosamente receptiva entre os jovens créole-indianos contadores de história da Martinica ou Guadalupe? Quem teria pensado que os mistérios dos há muito tempo desaparecidos caribs acharia um lugar nas palavras do velho contador de história créole na Martinica, Guadalupe e Guiana? [...] Quem?! [Chamoiseau e Confiant 1991:51]

Por outro lado, cubanos com ancestrais andaluzes ou trinidadianos “indianos” têm, na visão dos *créolistes* do Caribe, “simplesmente se adaptado” ao novo ambiente, “sem uma creolização” (Bernabé,

Chamoiseau e Confiant 1989/1993:32). Ao clamar que “como *créoles*” estão “mais perto, antropológicamente falando”, do povo de Seychelles, Maurício ou Reunião do que, por exemplo, de porto-riquenhos ou cubanos (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:32-33), eles negligenciam o reconhecimento da natureza fundamentalmente *créole* e caribenha das culturas porto-riquenha e cubana. Além disso, seu clamor para uma “proximidade antropológica” mascara o que pode, ao contrário, ser atribuído mais diretamente às obras do império.

A insularidade dos *créolistes* — seu deliberado não-engajamento tanto com o Caribe não-francês quanto com a produção não-francófona — dá o tom de sua compreensão do passado caribenho em uma série de domínios.¹⁴ O desenvolvimento da linguagem local proporciona uma ilustração adequada (uma vez que um dos autores do *Éloge*, Bernabé, é não apenas um linguísta mas um especialista em línguas *créoles*, este aspecto do projeto deles é particularmente digno de nota). Em *Lettres créoles*, Chamoiseau e Confiant oferecem uma explicação revisionista do desenvolvimento do *créole* martiniquenho (1991:52-56). Eles sugerem que, no “começo” (o qual eles datam do período 1625-1675/80) colonos do noroeste da França, particularmente Normandia e Anjou — naquele tempo, eles nos recordam, a língua “francesa” ainda era largamente confinada à Île-de-France e Racine tinha dificuldade de se fazer entender além de Lyon — confrontaram os africanos que falavam línguas diferentes. Eles então “destróem o mito” de que a ausência do “r” em *créole* provém do fato de os negros não serem capazes de pronunciar aquele som, afirmando ao contrário que “este traço fonético [do *créole*] provém dos colonizadores normandos — apenas deles — e

não dos africanos, já que, como todos sabem, qualquer que seja sua língua materna eles pronunciam seus *r*'s quase como árabes"; para reforçar esta afirmação, eles citam um dicionário de Anjou de 1908 que apresenta *pourmener* em vez de *promener*, *célébral* em vez de *cérébral*, e *flamaçon* em vez de *franc-maçon* (1991:54-55). Sua explicação de por que os antilhanos, segundo se alega, não conseguem pronunciar o "s" quando seguido por uma consoante mais uma vez recorre ao dicionário Anjou, o qual, através de exemplos tais como *espirituel* em vez de *spirituel*, permite-lhes derivar tal traço dessa parte da França. Depois de outros exemplos deste tipo, concluem que "quatro- quintos de todas as supostas anomalias da pronúncia *créole*, quando comparada ao francês, não se devem aos negros mas simplesmente aos dialetos dos primeiros colonizadores brancos", e que o mesmo se aplica às contribuições lexicais. (1991:55). Eles argumentam que "a língua dos caribs, as línguas da África Ocidental, e o tamil dos indianos também contribuíram para o *créole*, particularmente no plano lexical", e citam um punhado de léxicos botânicos ameríndios, léxicos mágico-religiosos africanos, e uns poucos "da culinária transportada do sul da Índia" (1991:55), concluindo: "assim, esta língua nascida nas plantações reflete em suas frases a diversidade do mundo" (1991:56).

Embora a lingüística *créole* dificilmente possa ser despida de controvérsias, há certos elementos básicos que seguramente podem ser afirmados. Em primeiro lugar, para estudiosos que, como os *créolistes*, adotam uma explicação historicista (em vez de uma perspectiva naturalizante), o papel das línguas africanas nos níveis tanto sintático quanto fonológico é fundamental. Além disso, a substituição muito comum do

"l" por "r" numa vasta gama de línguas *créoles* não relacionadas com o francês (tais como Ndyuka ou Saramaccan) não pode de forma alguma ser explicada pelo recurso aos padrões de pronúncia normandos. Em sua discussão do desenvolvimento do *créole*, a insularidade dos *créolistes* limita sua capacidade de chegar a uma narrativa persuasiva do passado caribenho.¹⁵

A visão *créoliste* enfatiza, como parte de sua descrição de *diversalité*, que a Martinica não é monolíngüe nem bilíngüe, mas sim verdadeiramente "multilíngüe" (ou "poliglota"): "*Créolité* é em si mesma multilíngüe... Seu domínio é a linguagem. Sua ambição: todas as línguas do mundo" (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:48). Apoiando-se nessa reivindicação lingüística, e insistindo que a Martinica é "intrinsecamente multicultural", Confiant, por exemplo, lembra:

o cortador de cana analfabeto que, para curar uma doença, vai à missa católica pela manhã, participa numa cerimônia hindu à tarde, e consulta um quimboiseur negro à noite... [bem como] o pescador semi-analfabeto que escreve "Ecce homo", "Agnus Dei" ou "Kyrie eleison" em seu barco, mostrando que ele possui a intuição do multilingüismo[...] Tudo isso em meio à população de pescadores que fala somente créole, em um département [francês] onde a língua oficial é francês! [1993a:61].

"O mundo inteiro", proclama o *Éloge*, "está evoluindo em direção à condição de *créolité*", em direção à "nova dimensão de homem da qual nós somos a prefiguração em silhueta" (Bernabé, Chamoiseau e Confiant 1989/1993:51, 27).¹⁶

Modernização e “Passidificação” na Martinica

Em contraste com a maioria dos críticos literários que aceitam a auto-definição dos *créolistes* como rebeldes intelectuais (ver, por exemplo, Burton 1993; Scarboro 1992), nós argumentaríamos que muito da ideologia do movimento *créolité*, de sua ênfase no papel do francês (em oposição às línguas africanas) no desenvolvimento do *créole* para sua bandeira de diversidade étnica, se encaixa confortavelmente em seu momento histórico. Na verdade, nós acreditamos que, no que diz respeito à política cultural, os tipos de especificidade defendidos pelos *créolistes* estão em compasso com uma Martinica que se moderniza rapidamente, na qual as pessoas estão, com considerável orientação da França, se ajustando ao seu novo lugar dentro de uma grande Europa.

Desde os anos 1960, a ilha de Martinica está atravessando transformações fundamentais em função de programas de inspiração francesa cujo objetivo é levar esta ilha e suas irmãs neo-colônias a estarem em sintonia com a Europa em vários aspectos, tais como: estradas, eletricidade, telefones, água encanada, aeroportos, hotéis, campos de golfe, marinas, programas sociais (um conjunto de benefícios de bem-estar social, pensões, seguro desemprego), construção residencial (multiplicando por três o tamanho padrão das casas ainda que o tamanho da família tenha começado a cair rapidamente), carros (elevando a propriedade de carros per capita em níveis que rivalizam com aqueles dos Estados Unidos), supermercados, lojas de utensílios domésticos e outras ofertas de consumo em larga escala (INSEE 1995). A agricultura tem se atrofiado enquanto as indústrias de serviço e a administração pública têm

florescido. À medida que a paisagem tem sido transformada, o meio-ambiente tem sofrido uma severa degradação. A mídia tem sido modernizada, tornando a língua francesa uma parte onipresente da vida cotidiana. Toda a área urbana de Fort-de-France tem crescido a ponto de representar quase metade da população da ilha, e números maciços de Antilhanos têm sido atraídos para a metrópole por programas oficiais franceses, desenhados para preencher nichos ocupacionais particulares, com o resultado de que 40% da “população antilhana” está agora assentada no hexágono (Marie n.d.).

Esta modernização extraordinariamente rápida, imposta a partir da metrópole, é profundamente assimilacionista em espírito. Ela demanda a rejeição concomitante de muito da cultura martiniquenha como esta se desenvolveu durante os três séculos prévios — pelo menos como um modo de vida viável para a geração de hoje, ansiosa pelo futuro. Um comercial de televisão ridiculariza o indivíduo do interior que, ao visitar seus primos burgueses, espreme frutas para fazer suco em vez de comprá-lo pronto em uma caixa no supermercado, e um outro ridiculariza um indivíduo rústico que corta árvores com um machado quando uma serra-elétrica poderia derrubá-las com o toque de um botão. Tais campanhas promocionais têm criado uma série de “necessidades”, tais como portões automáticos, sistemas de alarmes residenciais, agentes de viagem e comida de cachorro em lata, coisas que eram virtualmente desconhecidas há apenas duas décadas atrás. Em termos de valores e auto-percepção, os martiniquenhos têm sido encorajados a situar a si mesmos como inteiramente modernos, membros burgueses do Primeiro Mundo (e da Europa), e a olhar com condescendência benevolente os haitianos,

os habitantes de Saint Lucia ou os brasileiros como seus vizinhos desprivilegiados e atrasados do Terceiro Mundo.

Apesar de todos esses aspectos, os martiniquenhos (a maioria dos martiniquenhos) não se sentem totalmente franceses. Nem, é claro, a maioria dos franceses consideram que eles o sejam. Na melhor das hipóteses eles são franceses-com-uma-diferença, por causa da discriminação racial que eles confrontam a cada momento. Em Paris, antilhanos são rotineiramente confundidos com, por exemplo, imigrantes ilegais do Mali em batidas policiais no metrô. E em casa, onde imigrantes brancos da metrópole francesa constituem agora mais de 10% dos residentes da ilha, a batalha por quem “é o proprietário” da Martinica é jogada através de centenas de pequenas confrontações diárias: um guarda metropolitano aposentado se queixa à polícia a respeito da música alta em um restaurante martiniquenho vizinho, ao que se segue um processo legal altamente politizado centrado em queixas de racismo; um martiniquenho protesta que um turista bloqueou a entrada de sua casa com um carro alugado levando à eclosão de um conflito físico; e disputas ocorrem com regularidade em relação à contratação de trabalhadores metropolitanos para projetos locais de construção ou para posições no serviço público. Para os martiniquenhos, esses tipos de incidente são tremendamente carregados, e deixam sem resolução as tensões pessoais inerentes à condição de ser simultaneamente martiniquenho e francês.

O projeto de modernização francês criou também uma busca ávida na Martinica por representações da “sociedade tradicional que nós esquecemos em nossa desabalada carreira rumo à modernidade[...] *la Martinique profonde*” (E. H-H. 1992:44-45),

e tentativas de saciá-la são onipresentes. Dois museus recentemente inaugurados são devotados a descrições da vida nos anos 1950, assim “permitindo às novas gerações descobrir os cenários que seus ancestrais conheciam” — um deles até mesmo trazendo cenas à vida através de apresentações dominicais por um grupo de dança folclórico que representa camponeses tradicionais de “uma era passada” (Staszewski 1993:48-50). A celebração do *patrimoine* permeia a imprensa local, rádio e televisão, animado por artistas, músicos, dançarinos, contadores de histórias, escritores, grupos de teatro e associações culturais (ver Cottias 1992). Publicações de mídia de massa, sejam elas dirigidas aos domicílios martiniquenhos ou a turistas na ilha, promovem uma visão nostálgica, em palavras e imagens, de um modo de vida “tradicional” esterilizado. A lista telefônica atual, por exemplo, inclui uma seção de cinco páginas fartamente ilustrada sobre a “habitação tradicional” na Martinica (France Telecom 1994:55-59) que é bastante semelhante a uma folclórica descrição muito mais detalhada da ilha no profuso *Guide Gallimard* (1994). No mesmo espírito, o folclore comercializado está disponível em cada festival local e grande hotel e inunda as ondas de rádio.

Há duas décadas atrás, Glissant argumentou que símbolos culturais da identidade martiniquenha — música e dança, a língua *créole*, a cozinha local, o carnaval — adquirem poder notável em tais contextos porque proporcionam às pessoas a ilusão de que estão representando a si próprias, que elas estão escolhendo os termos de sua “diferença”, ao mesmo tempo que obscurecem a rapidez e totalidade do projeto assimilacionista. Este enfoque no “*le culturel*” e “*le folklore*”, escreveu Glissant, serve tanto a assimiladores

quando a assimilando, pois torna os últimos complacentes e ajuda assim a mascarar a força esmagadora da *mission civilisatrice* (1981:213). Richard Burton, segundo Glissant (1981), descreve de que modo a base agrícola (e em algumas comunidades pesqueiras) na qual a cultura *créole* tradicional foi fundada “tem se erodido além de qualquer possibilidade de restauração, deixando a cultura — onde ela ao menos sobrevive — destituída de qualquer amparo na real experiência de vida dos caribenhos contemporâneos e, como tal, sujeita à combinação fatal de folclorização, exotificação e mercadologização” (1993:7-8). O martiniquenho moderno, argumenta, é “tanto um espectador da sua ‘própria’ cultura como a média da ‘cultura’ dos turistas, como tudo o mais na Martinica de hoje é, assim o parece, algo a ser consumido em lugar de produzido ativamente em um contexto humano de vida” (7-8).

Em nossa opinião, há uma tendência na produção literária dos *créolistes*¹⁷ à cumplicidade com a celebração de uma Martinica muscificada, uma Martinica de uma ilusão óptica, uma Martinica pitoresca e “passadificada” que promove uma nostalgia benevolente para pessoas que estão em todos os outros aspectos ocupadas se ajustando às complexidades de um estilo de vida que se moderniza rapidamente.¹⁸ Escrita em língua *créole*, a novela *Kòd Yanm* (1986), de Confiant, recentemente traduzida para o francês com o título *Le gouverneur des dés* (1995c), pode servir como ilustração. A novela apresenta um *tableau vivant* virtual de uma pitoresca Martinica dos anos 1950. Todos os traços culturais de uma cultura global em vias de desaparecer estão no primeiro plano, incluindo entre outros: o *major* (“o fanfarão respeitado por cada segmento dessa insular sociedade multi-étnica — os grandes

proprietários brancos, os pequenos burgueses mulatos, os trabalhadores da cana-de-açúcar negros e índios”) com suas quatro mulheres (uma esposa legal e três outras) e numerosa prole espalhada por toda a ilha; o ritual das conversas de homens (sobre os parentes de um rival, inclusive sua mãe); brigas de galos; venda de rum; homens jogando jogos de azar em *fêtes patronales*; uma vigília com seus *conteurs*: mordidas de cobras e sua cura não-ocidental; *séyansyé/séanciers* (especialista em *la magie antillaise*); conceitos de doenças *créole* (por exemplo, *blès*) que não correspondem a categorias ocidentais; fabricação de carvão; *dôwlis* (um incubo local); as *koudmen* (festas comunais de trabalho, com seus cantos de pergunta-e-resposta); uma cultura *couli* distinta (indiana), com seus rituais e especialmente sua cozinha;¹⁹ o comportamento, roupas e fala de *bétjé/békés*, *milat/mulâtres*, *chabén/chabins*, *white jandanm-a-chouval/gendarmes-à-cheval*, e comerciantes chineses: combates de artes marciais (*dannmyé* ou *ladja*) com tambores;²⁰ bem como detalhes etnográficos sem conta, explicados devidamente, tais como o fato de que tradicionalmente homens e mulheres da Martinica não se beijam ou dão as mãos em público.

Em termos de “passidificação” a novela de Confiant é um autêntico *tour de force*,²¹ uma ilustração do comentário de Burton de que “a *créolité* é na prática sempre retrospectiva, até mesmo regressiva em caráter, retornando, em um último recurso desesperado contra a descreolização, a uma plenitude real ou imaginada de *an tan lontan* (tempos pretéritos)” (1993:23). De fato, o próprio Confiant reconhece abertamente seu “dever patrimonial”, sua determinação em preservar para a posteridade essas instituições em processo de desapare-

cimento ou já desaparecidas que dotam a Martinica de sua especificidade (em Taylor 1997).²² Nesse sentido, o movimento *créoliste* parece, contudo, preso em uma das armadilhas da modernização, quase se arriscando inevitavelmente ao tipo de "patrimonialização" sobre a qual Walcott escreveu: "Estampado naquela imagem está a velha figura colonial de um negro sorridente, um tocador de metais de uma banda, um mascarado carnavalesco, um dançarino de calipso e limbo[...] capturado no conceito de forma popular do Estado[...] o símbolo de uma cultura aberta e acomodável, um acessório ao turismo" (1970:7).²³

Há razões para acreditar que os *créolistes* concordariam com as linhas principais de nossa descrição e análise das mudanças que ocorreram na Martinica. Desde *Chroniques des sept misères* (1986), de Chamoiseau, até *La savane des pétrifications* (1995e), de Confiant, e em inúmeras declarações públicas, eles têm sublinhado o processo contínuo em que pode ser encoberta a violação consensual da Martinica. Tudo isso não deixa os escritores *engagés* de hoje com a margem de manobra que eles poderiam desejar. Passada é a ira justa do anticolonialismo de Césaire; abandonado está o bisturi com o qual Glissant dissecou o coração do neocolonialismo francês dos anos 1960. "Nosso presente". Confiant disse recentemente, "não é trágico como o de Rwanda ou do Haiti — ninguém está morrendo de fome na Martinica. Nossa situação não é patética ou dramática. Ela é antes cômica ou absurda" (citado em Kwateh 1994). E parte deste absurdo é que, apesar desta retórica quase-independentista, os *créolistes* se beneficiam amplamente de vários dos tipos de mistificação descritos por Glissant. Embora continuem, em uníssono, a fazer suas

críticas sociais, protestando contra a dominação francesa, eles são os beneficiários dos lucrativos prêmios literários parisienses; embora sejam os campeões de uma Martinica "tradicional" em rápido processo de desaparecimento, eles são peritos em lidar com a mídia moderna, utilizando com perícia a televisão, o rádio e os jornais locais para a promoção de suas carreiras literárias.

Política sexual

O "senso comum" dos *créolistes* sobre a questão do gênero influencia fortemente a representação que eles têm do passado e do presente da ilha. Em um recente conjunto de reflexões sob a perspectiva do criticismo literário, A. James Arnold chama a atenção dos *créolistes* a respeito da posição deles no que diz respeito a gênero e sexualidade, argumentando que suas novelas descrevem a produção cultural como uma atividade exclusivamente masculina, restringindo a esfera apropriada às mulheres à reprodução e à atividade sexual venal (1994b:16-17).²⁴ Ele vai mais longe ao argumentar que os *créolistes* têm se posto numa posição na qual a ortodoxia que eles pregam não dá margem ao tipo de liberdade criativa desfrutada por suas irmãs menos sobre-determinadas — escritoras como Maryse Condé ou Simone Schwarz-Bart, cujas novelas são "caracterizadas por uma maior abertura para o mundo e [são] menos dependentes de estereótipos sexuais" (1994b:19). Isto força os *créolistes*, Arnold argumenta, a se comprometerem com um particular "projeto teleológico: um determinado lugar é exigido, um determinado uso do *Créole* é exigido, [...] um determinado sexo dos personagens, narradores e até mesmo uma geografia

simbólica na ficção deles é rigorosamente imposta — e, então, teorizada” (1994b:19).

Da nossa própria perspectiva etnográfica, gostaríamos de sugerir que a postura masculinista dos *créolistes* emerge diretamente — e sem crítica — do sexismo existente na rotina martiniquenha do dia-a-dia. Os homens, apoiados em um relativo silêncio cúmplice da maioria das mulheres martiniquenhas, sistematicamente relegam as mulheres a uma esfera doméstica não-produtiva, como mães e parceiras sexuais, negando-lhes a entrada em áreas de autoridade tais como conhecimento histórico, poder político, interpretação cultural ou criatividade literária pública. Na cidade em que nós vivemos, em virtualmente todas as celebrações oficiais de feriados — seja Semana Cultural, Dia da Libertação, ou a festa do santo padroeiro — o orador convidado se preocupa em expressar formalmente o apreço da comunidade por suas mulheres, quase sempre recitando um poema hiperbólico composto especialmente para a ocasião, e perguntando retoricamente onde “nós” estaríamos não fosse pelo amor e dedicação das mulheres que “nos” criaram e tomaram conta de “nós” sem o menor egoísmo na doença e na saúde, ou aquelas que criaram “nossas” crianças com a mesma fé e devoção. Uma discussão particularmente indicativa nessas mesmas linhas ocorreu uma noite numa mesa-redonda sobre literatura, que teve lugar alguns anos atrás durante a “Semana Cultural” anual da comunidade. Os palestrantes convidados, três autores literários em companhia de suas esposas, responderam a uma questão do público a respeito da ausência de autoras mulheres na Martinica dizendo que isso não representava nenhum problema porque as novelas deles próprios eram cheias de personagens femininas que

expressavam ativamente o ponto de vista das mulheres.

Periodicamente esta perspectiva, na qual a presença de personagens femininas nas novelas é usada para desculpar a ausência de escritoras mulheres, é divulgada no suplemento de fim-de-semana do jornal martiniquenho. Como o título de um artigo (Party 1993) declarou com entusiasmo, “Mulheres, os escritores amam vocês!” “A mulher é a metade do céu”, o artigo observou. “Sejam elas amantes, mães, ou a terra natal, a imagem multifacetada da mulher é[...] onipresente em nossa literatura, ao contrário do que certas pessoas bem intencionadas imaginam. Basta olhar a multidão de personagens que elas encarnam no trabalho dos escritores tanto do presente quanto do passado”. Para provar o ponto, o resto da página foi dedicado a uma seleção de seis autores caribenhos — todos homens, inclusive o marido europeu da prolífica autora de Guadalupe, a novelista Simone Schwarz-Bart, que não recebeu, ela própria, uma única menção no artigo.²⁵

Muito da mesma dinâmica caracteriza a cobertura feita pela televisão sobre questões femininas, em que, por exemplo, programas muito divulgados sobre lesbianismo e mulheres espancadas são apresentados por homens que entrevistam médicos, psiquiatras e sexólogos, todos homens, sobre esses assuntos, e em que mulheres participam largamente no papel de vítimas, no anonimato criado pela distorção computadorizada de rostos e por vezes disfarçadas eletronicamente. Um encontro em maio de 1995 organizado pelo grupo “Elles Aussi” para “educar mulheres para as complexidades da vida política e aumentar sua ativa participação nas lutas políticas” consistia de três conferencistas homens se dirigindo a um público de

mulheres ouvintes (Anon 1995). E a cobertura da mídia da *Semana Internacional da Mulher* em 1995 apresentou programas de moda (incluindo extravagante chapelaria) e *workshops* dedicados a novas tendências em cosméticos.

Se, como Arnold argumenta, os *créolistes* tendem, em suas descrições do passado, a apagar as mulheres como agentes ativos da produção cultural, e se eles praticamente se auto-representam como herdeiros do *conteur* (masculino) dos dias de escravidão, não deveria surpreender que eles venham a lidar com as escritoras e críticas mulheres que estão vivas simplesmente silenciando-as. E aqui, mais uma vez, eles se baseiam na visão martiniquenha comum dos papéis de gênero em que as mulheres servem primariamente como mães e amantes, em que a homossexualidade é altamente estigmatizada ou negada, e em que a autoridade de autor é uma prerrogativa exclusiva de homens. Um encontro literário recente incitou ambos Chamoiseau e Confiant a registrar algumas de suas convicções sobre esses assuntos. Neste encontro, eles expuseram inadvertidamente tanto sua atitude defensiva em geral no que diz respeito a uma produção que falha em se conformar à ortodoxia *créoliste*, segundo definição por eles forjada, quanto seu desconforto pessoal ante a idéia de colegas mulheres que ousem propor um desafio.

A comoção teve início com a chegada na Martinica de um escritora francesa para promover seu novo livro, um trabalho adulatorio sobre Aimé Césaire (Lebrun 1994). Em uma conferência pública, Annic Lebrun, autora de vários livros sobre psicanálise, feminismo e surrealismo, falou calorosamente de seu apreço pela obra de Césaire. Comentando mais amplamente sobre o cenário literário martiniquenho, e criticando o recente criticismo que Confiant

dirigiu a Césaire (Confiant 1993a), ela então aventurou-se a afirmar que a “mediocridade exótica” dos *créolistes* transformou seu movimento no “Club Med da literatura” (citado em Kwateh 1995).

Cada clube privado na Martinica tem seu leão-de-chácara na entrada, e os *créolistes* não são exceção. Em condições normais esse papel parece caber a Confiant, que tem mais visibilidade na mídia do que Bernabé e é visto sorrindo mais raramente do que Chamoiseau. Por sua vez, Chamoiseau, ainda usufruindo da glória de seu Prix Goncourt, tem um papel mais parecido com o do proprietário amigável do estabelecimento. Porém, quando a aparentemente bastante empertigada senhora Lebrun apareceu na porta, ambos se puseram em ação, armando-se com um soco-inglês (figurativamente falando), e deixando-a meio que morta nas sarjetas dos jornais locais. Um soturno Confiant dirigiu-se aos seus “camaradas” na imprensa, aconselhando “coragem” face à “dona Lebrun”, uma invasora de segunda categoria da Europa, debaixo de cujas saias patronos locais se escondiam, fazendo jus à voz corrente de que não são homens o bastante para falarem por si (Confiant 1995f). Era particularmente doloroso, ele admitia, se dar conta de que alguns desses homens, na qualidade de professores, exercem influência sobre estudantes secundários e universitários na Martinica, e têm a responsabilidade de transformá-los em “*des hommes. Des hommes debout dans leurs culottes. Des hommes debout derrière leurs idées*” (homens de verdade, homens que honram as calças que vestem, homens que sustentam suas idéias [1995f]). Em um outro ataque, ele censurou “essa escritora de terceira classe, ainda por cima francesa, e portanto em uma pobre posição” para participar de uma discussão entre martini-

quenhos: “embora eu pudesse aceitar os argumentos que você apresentou, tivessem eles vindo de um antilhano, um africano, ou um negro norte-americano, eles são totalmente intoleráveis e insuportáveis vindo de você, mulher francesa, ocidental, florescida e chafurdada em sua presunção colonial[...] Você não tem — moral ou historicamente — o direito de entrar no debate sobre a identidade martiniquenha” (1995b). Chamoiseau também entrou na briga, com a acusação de que os “insultos violentos, as insanidades venenosas [de Lebrun] contra o movimento *créoliste*, eram oriundas mais de uma desordem psiquiátrica do que de qualquer tipo de análise literária” (Chamoiseau 1995). Ele a descreve como “uma poetisa obscura, fracassada” e seu público como o dos “detratores, invejosos, cáusticos inimigos [dos *créolistes*] — toda aquela velha *négriste* multidão que agora está desmorrando”, atacando perversamente o proprietário da livraria que colocou o livro de Lebrun na vitrine (referindo-se a ele condescendentemente como um “vendedorzinho de livros”), e evocando com ironia o “tremor das suas entranhas” ao ler Césaire (1995) — o que dispôs um jornalista martiniquenho a comparar Chamoiseau a um aiatolá iraniano, um *tonton-macoute* haitiano ou um guarda vermelho do período áureo da Revolução Cultural chinesa (Laouchez 1995).

O tratamento que os *créolistes* dão às mulheres escritoras da mesma parte do mundo proporciona uma amostra ainda mais interessante de sua visão da sociedade antilhana. Enquanto a Martinica exibe relativamente poucas mulheres escritoras (Ina Césaire talvez seja a exceção mais conhecida), a literatura das Antilhas Francesas tem sido enriquecida por autoras contemporâneas como Dany Bébel-Gisler,

Maryse Condé e Simone Schwarz-Bart. A abrangente *Lettres créoles* não faz qualquer menção a Bébel-Gisler (cuja posição política, fortemente expressa, em relação a língua *créole* difere da deles), menciona Ina Césaire só uma vez, e apenas para criticá-la por escrever sobre *contes* (contos populares) sem pôr em relevo — como eles — a figura do *conteur* masculino (1991:58-59), e dedica apenas três parágrafos ao substancial trabalho de Condé (de *Hérémakhonon* [1976] e *Ségou* [1984] à *Moi, Tituba, sorcière...noire de Salem* [1986] e outros mais), finalizando com uma estonteante apropriação de seu trabalho, que descreve sua “negação” do conceito de “mundo negro” como um sinal de que ela estava finalmente, nas palavras deles, “crescendo” e vendo a realidade antilhana tal como eles a vêem (1991:150-152).²⁶ Porém, o sexismo cru desses autores se torna mais revelador em sua longa e adulatoria discussão de Schwarz-Bart:

Um encontro com a novelista de Guadalupe Simone Schwarz-Bart é sempre um prazer. Linda em seu porte inalterável, os cabelos caindo soltos no formato de antigas tranças, o olhar blasé de suas pálpebras, o amplo sorriso, uma simultânea sedução e simplicidade. [...] Releer, e releer mais uma vez seu Télumée Miracle (1972) é se enriquecer cada vez mais. Quem pode ter a pretensão de haver compreendido toda a profundidade da vida créole em Guadalupe que está desenvolvida nesta novela? Quem pode ter exaurido a complexidade de Télumée Miracle? Que estudo sociológico recente pode nos falar sobre o universo mental da mulher créole das Antilhas com tanta força,

profundidade e perspicácia?
[1991:182]

Independentemente de, como Arnold tem sugerido (1994b:16), o breve reconhecimento dos *créolistes* em *Lettres créoles* dessas várias mulheres escritoras represente meramente “uma necessidade tática da parte deles”, o radiante empreendimento literário de Schwarz-Bart é obscurecido pela escolha dos detalhes: seu cabelo solto, suas pálpebras, seu sorriso, sua inalterável beleza, sua postura sedutora.²⁷

Em suma, a forma como os *créolistes* teorizam a questão do gênero e dispõem estratégias masculinistas na prática de sua profissão apaga e silencia as mulheres. E isso empobrece a interpretação deles tanto do passado quanto do presente das Antilhas. Carole Boyce Davies e Elaine Fido elabora um argumento similar para o Caribe, ainda que mais genérico:

O conceito de ausência de voz necessariamente informa qualquer discussão sobre as mulheres e a literatura caribenhas[...] Por ausência de voz, queremos dizer a ausência histórica de textos de escritoras mulheres: a ausência de uma postura especificamente feminina em questões importantes tais como escravidão, colonialismo, descolonização, direitos das mulheres e questões de cunho mais social e cultural. Por ausência de voz nós também queremos dizer silêncio: a incapacidade de expressar uma posição na linguagem do “mestre” bem como a construção textual da mulher como silenciosa. Ausência de voz também denota uma articulação que passa sem ser ouvida. [1990:1]

Simon Gikandi, de maneira similar, demonstra como duas novelas anglófonas (muito boas, mas de forma alguma únicas) escritas por mulheres (Edgell 1982, Hodge 1981), compartilham a premissa de que “a revelação das vidas das mulheres do Caribe não apenas as situa na história como guardiãs de uma tradição oral, mas também funciona como um indicador das fontes de dominação que podem ter sido perdidas ou reprimidas tanto no texto colonial quanto no discurso nacionalista dominado por homens” (1992:201). Ou, para retornar às Antilhas Francesas, Maryse Condé tem insistido, com uma objetividade peculiar, que “o papel central das mulheres nas lutas de liberação tanto antes quanto depois da abolição da escravidão tem sido largamente obscurecido. Frequentemente vivendo nas plantações como cozinheiras, empregadas domésticas ou lavadeiras, quase sempre foram elas as responsáveis pelo envenenamento em massa dos senhores e suas famílias, por atear incêndios aterradores, por constante quilombismo” (1979/1993:4). De fato, o próprio trabalho de Condé *Traversée de la mangrove* (1989) apresenta um complemento bem-vindo da visão masculinista dos *créolistes* ao definir “uma narrativa central que efetivamente subverteria não apenas o discurso patriarcal mas também o discurso colonial dentro do qual ele se inscreve” (Crosta 1992:147).

Um Rei entre os *Créoles*

L'Exil de Béhanzin põe em relevo várias particularidades da agenda histórica dos *créolistes* que nós já mencionamos.²⁸ Este filme de 1995 pode ser visto como uma alegoria compreensiva da visão dos *créolistes* da história da Martinica depois da emancipação: imigrantes chegando de

áreas atrasadas, monolíngüísticas e monocultoras para descobrir um sofisticado mundo *créole* em construção, borbulhando com diversidade étnica e lingüística. O roteiro de Chamoiseau é ancorado no andaime de um evento histórico — o exílio do rei Béhanzin do Daomé, cujo império foi esmagado pelos exércitos franceses em 1894 e que passou uma dúzia de anos infelizes na Martinica, experimentando a erupção devastadora do vulcão Mont Pelée em 1902. Mas apesar da declaração do diretor Guy Deslauriers de que “nós tentamos permanecer o mais perto possível da realidade histórica”, a trama principal do filme é inventada e a descrição das realidades psicológicas e sociológicas não tem base histórica (Thomas 1994).

A letra da canção-tema (escrita por Chamoiseau) expressa o coração da trama, o poder redentor da *créolité*: “*L'annou rivé fè'y oubliyé péyi Dahomé... I fini pa emmen'y pasé tout péyi-a i té pèd la*” (“o amor foi vitorioso em fazê-lo esquecer a terra de Daomé... Ele passou a amá-la ainda mais do que ao país que ele perdeu”). A *belle créole* que, de acordo com o enredo do filme, instantaneamente apaga o amor do rei africano por seu país é Régina, de olhos verdes (vivida por France Zobda), vista primeiro em um grupo de lavadeiras graciosas que se entretêm entre as pedras de um rio tropical. A tagarelice melodiosa e suas sonoras risadas poderiam ter servido como trilha sonora de uma opereta novecentista, e suas blusas deixando aparecer os ombros poderiam ter saído diretamente de uma boutique parisiense — enquanto uns poucos e oportunos contatos com a água límpida da correnteza rapidamente fizeram suas roupas parecerem com as de colegiais de uma colônia de férias de verão num concurso de camisetas molhadas, revelando que os atrativos físicos da senhorita Zobda eram mais do que seus olhos reluzentes e

seu sorriso radiante. Régina é a encarnação da *créolité*: “*Toutes les terres, toutes les traditions, toutes les cultures*” (um compósito de “todas as terras, todas as tradições, todas as culturas”).²⁹ E sua casa, o protótipo de uma *case créole* (“tradicional”), é um pequeno palco arrumado com uma decoração do tipo que pode ser achada em exibição em um museu martiniquenho moderno, na recepção de hotéis que apresentam *ballets folkloriques* e em lojas caras de *souvenirs* no aeroporto — delicada como um alfinete decorativo, com frutas tropicais atrativamente arrumadas em cestas “tradicionalistas”, amplo uso de tecido madraço mas nenhum dos traços peculiares (por exemplo, paredes cobertas com páginas arrancadas de jornais velhos) de uma casa *créole* habitada.

Como descrito no filme, Béhanzin (interpretado pelo ator, nascido na Jamaica, Delroy Lindo, com um dublê francófono que lhe emprestava a voz) encarna a africanidade. Comparadas às fotografias do personagem histórico Béhanzin, as características do ator são mais rudes e “mais negras” — em suma, mais próximas do que um martiniquenho contemporâneo chamaria *nèg-congo* (“africano” ou selva-gem/primitivo). E, na única seqüência em que ele toma a iniciativa, Béhanzin, que em todas as outras circunstâncias é passivo, desperta de um sonho oracular e com sucesso salva Régina de uma mordida de cobra mortal com o uso de conhecimentos místicos africanos. No começo do filme, Béhanzin se confronta com o dilema da modernidade: no caso, a angustiante questão de saber se devia permitir que seu filho fosse enviado para o *lycée* a fim de aprender modos ocidentais. A decisão de permitir que o menino frequentasse a escola, a fim de prepará-lo para a luta que viria, é tomada quando fica estupefato ao descobrir

a diversidade cultural. “Em contraste com sua terra natal africana, a ilha de Martinica é habitada por uma diversidade de pessoas, que vêm da África, Europa e Ásia — um cadinho surpreendente o bastante para impressionar o rei africano, não importa quão onipotente” (Chapelle 1995). Nas próprias palavras de Chamoiseau (na estréia do filme em 28 de março de 1995), foi uma “tremenda mistura de povos, de línguas, de cores, que Béhanzin descobriu na América — epitomada na *“belle créole”*. Ou, como o diretor do filme expressou: “Béhanzin chegou numa terra em plena efervescência, exibindo orgulhosamente vários povos tais como o árabe, o chinês, o indiano e o branco³⁰[...] Ele, então, enfrenta uma difícil questão — (difícil porque não tem pronta uma resposta): por que esta parte do mundo tem uma mistura tão fantástica de povos? O que ela acarretaria? Cem anos adiante de seu tempo, ele poderava a *problématique* dos encontros interculturais” (citado em Thomas 1994:36).

Basta lembrar que, em oposição à versão do filme, o personagem histórico Béhanzin foi um rei sofisticado e culto, tratado como um deus, que reinou sobre um largo império com numerosas línguas e grupos étnicos, um sistema de classes desenvolvido e em constante interação com poderes rivais europeus — e africanos (ver por exemplo Lombard 1967). A adoção de uma educação ocidental para seu filho dificilmente poderia ser encarada como uma inovação; o próprio pai de Béhanzin, o formidável King Glélé (Gléglé), foi educado formalmente em Marselha. E quanto à sua preferência por mulheres, o monarca daomeano provavelmente era tão aberto quanto qualquer homem sobre a face da terra. Historicamente, então, Béhanzin (como a maioria dos africanos que chegaram ao Novo Mundo como escravos) era de fato mais cosmo-

polita, em termos de uma *diversalité* lingüística e cultural, do que os *créoles* que eles encontraram na Martinica.

A visão do filme sobre o quilombismo é enunciada bem cedo, após a carruagem puxada a cavalo na qual Béhanzin é transportado ser abordada por um negro frenético, quase despido, brandindo uma lança. Em nosso registro da cena,

“É um nègre marron!” exclama o condutor. E ele diz ao quilombola (em créole): “Deixe-nos em paz, este é o rei de Daomé”. Imediatamente o quilombola se prostra, agitando os braços para cima e para baixo em gestos rituais e cantando “Béhanzin Ahydjéré, rwa Dahomé, rwa mwen, (etc.)” [B.A., rei de Daomé, meu rei]. B sai da carruagem para levantar seu vassalo, que sai correndo, gritando (presumivelmente para seus companheiros na floresta): “O rei chegou! Mataremos os brancos! Seremos livres!” À medida que a carruagem continua, o condutor explica para Béhanzin com marcado desdém: “Esses quilombolas! Foi mais fácil simplesmente fugir por aí do que permanecer firme e enfrentar o homem branco no canalial.

Que maravilhoso imaginar, meio século depois da abolição da escravidão, um selvagem quilombola martiniquenho — e além disso um jovem — perfeitamente a par dos acontecimentos na África! Este mesmo quilombola aparece no final do filme em um estado perturbado, alopradamente atirando cinzas de vulcão ao ar, que caem direto no seu rosto virado para cima.

Não é surpreendente que africanos, incluindo alguns dos descendentes diretos

de Béhanzin que viram pré-estréias do filme em um festival em Burkina Faso, tenham reagido negativamente. Em trechos de depoimentos mostrados na televisão martiniquenha, os daomeanos reclamaram que Béhanzin, um líder de prestígio e herói da resistência nacional, tinha sido descrito no filme como um homem alquebrado, digno de pena, carecendo de credibilidade cultural. “Eles o estão apresentando como um rei que não pode sequer falar sua própria língua corretamente”, alguém contestou.³¹ Eles também reclamaram a respeito de sua óbvia passividade e encantamento nada edificante, imediato, por uma mulher *créole*. (Até mesmo a platéia martiniquenha que estava conosco no cinema achou essa dimensão da personagem Béhanzin risível; quando uma das quatro esposas africanas que acompanharam Béhanzin para a Martinica deita-se sensualmente, com seu corpo espetacular, ao lado da cama do rei e ele simplesmente vira as costas, sonhando com a *belle créole* que até o momento tinha avistado apenas uma vez, e ainda assim brevemente, a platéia irrompeu em gargalhadas de incredulidade). Para enfatizar essa perspectiva, o cartaz oficial do filme miniaturizou o continente africano inteiro a ponto de caber dentro de uma pequena parte do mapa da Martinica. A imagem *créoliste* do africano derrotado, cuja humanidade foi redimida por seu encontro com a *creoledade* provê um agudo contraste com a visão africana pós-colonial do último grande opositor do império europeu.

Cruzando o mangue

Durante o desenvolvimento de seu movimento, os *créolistes* têm se servido de várias metáforas para descrever a *créolité*,

de *migan* (um prato de fruta-pão usado em uma variedade de contextos lingüísticos para conotar mistura — ver R. e S. Price 1994b) *amangrove*. A metáfora do mangue pantanoso tem um longo histórico na literatura antilhana, de evocação ambígua, algumas vezes negativa, que vai desde Césaire, que a enfocou como fetidez, náusea e pestilência (ver, por exemplo, Césaire 1982/1990:116³²), até sua adoção mais recente pelos *créolistes* para enfatizar reciclagem, regeneração, criação, fertilidade e (segundo Glissant) o caráter fundamentalmente rizomático (em vez de dotado de uma raiz única) da *créolité* — “raízes submersas: isto é, que flutuam livremente, não se fixando em uma posição de algum lugar primordial, mas se estendendo em todas as direções do nosso mundo através de suas ramificações” (Glissant 1981:134 e 1990; ver também Bernabé, Chamoiseau, e Confiant 1989/1993:28, 50). Ultimamente os *créolistes* têm procurado se apropriar da metáfora para eles mesmos: “Esta terra é mangue, Aimé Césaire! As pessoas são mangue. A língua é mangue” (Confiant 1993a:299; ver também Chamoiseau 1990c).³³

Este modelo ecológico pode na verdade, como Burton sugeriu (1993:24-25), conter o potencial para que os *créolistes* transcendam o “essencialismo nostálgico” ao qual seu movimento de outra forma se arrisca. Porém o mais fundamental é que eles passassem de um conhecimento apenas retórico a um reconhecimento da caribeidade construtiva da Martinica. O *poto-mitan* de nosso argumento, seu pilar espiritual, é a convicção de que a visão que os *créolistes* têm do passado se tornaria radicalmente diferente se eles adotassem uma abertura autêntica, em oposição à meramente programática, para o Caribe como um todo (de Cuba, passando por Trinidad, até o Suriname) — tanto aos seus

pensadores/escritores quanto à sua realidade política/histórica/cultural. Glissant, citando Walcott primeiro, e então Brathwaite, na dupla epígrafe de *Poétique de la relation* (1990), destacou que no Caribe “mar é história” e que “a unidade é submarina”. Aventurar-se através das barreiras aparentes da língua/cultura para engajar os escritores e intelectuais da região encorajaria os *créolistes* a focalizar menos o fato de que na Martinica a modernidade tem sido “imposta de fora” (Confiant citado em Kwateh 1994:38) e prestar mais atenção às formas únicas com que os martiniquenhos têm construído essa modernidade, têm produzido, e continuamente por si próprios, “cultura” neste processo (ver Miller 1994 para o exemplo de Trinidad). Isso permitiria também que eles se

engajassem mais ativamente nos debates sobre o fenômeno global da literatura pós-colonial (“O Império escreve de volta” — ver, por exemplo, Gyssels 1994).³⁴ Este tipo de abertura não poderia senão complicar e enriquecer a visão dos *créolistes* a respeito dos papéis de homens e mulheres como produtores e transmissores de cultura, dos quilombolas e suas realizações, do desenvolvimento de línguas *créoles*, e na verdade do processo total de creolização incluindo sua variante especial martiniquenha. Por fim, tal mudança de perspectiva poderia permitir que os *créolistes* se situassem em um ambiente caribenho/internacional mais amplo e assim representassem ainda mais efetivamente as riquezas únicas de seu mangue bastante particular.

Notas

1. Significativamente, tanto Lamming quanto Walcott usam a mesma sentença joyceana “a história é um pesadelo do qual estou tentando despertar” como epígrafe de seus trabalhos principais — respectivamente *The Pleasures of Exile* (1960/1992) e “The Muse of History” (1974).

2. No presente contexto, esta pequena amostra de escritores caribenhos tem a intenção apenas de preparar o cenário. Pode ser relevante, entretanto, enfatizar que no Caribe literatura e história estão particularmente interligadas. De fato, Lamming argumentou que após “a descoberta” e “a abolição da escravidão”, o terceiro evento mais importante na história do Caribe britânico foi “a descoberta da novela pelos antilhanos como uma maneira de investigar e projetar as mais profundas experiências da comunidade das Índias Ocidentais” (1960/1992:36-37), e Césaire ou Guillén ou Walcott podem muito bem apoiar essa asserção em relação à poesia da região de forma mais ampla. Os dilemas histórico-identitários amplos enfrentados por todos esses escritores estão finalmente começando a ganhar a atenção que merecem — ver, por exemplo, Benítez-Rojo 1992, Gikandi 1992, e Webb 1992.

3. Walcott descreve seu próprio “discipulado” literário durante este período com “o jovem Frantz Fanon e o já maduro e amargo Césaire [que] estavam fabricando as bombas caseiras dos seus poemas em prosa, seus rascunhos para a revolução” (1970:12).

4. Raphaël Confiant (em Kwateh 1994:37) o chama mais precisamente de "o primeiro trabalho do movimento escrito em francês". Entre 1979 e 1987 Confiant publica cinco novelas "créoliste" em língua *créole*: em 1994 e 1995, duas delas foram traduzidas e publicadas em francês (como *Manzelle Libellule* e *Le Gouverneur des dés*).

5. A obra de Chamoiseau inclui, entre outros livros, *Chronique des sept misères* (1986, Prix Kléber Haedens, Prix de l'île Maurice), *Solibo magnifique* (1988), *Antan d'enfance* (1990a, Prix Carbet), *Texaco* (1992, Prix Goncourt) e *Chemin-d'école* (1994a). As novelas de Confiant em francês são, entre outras, *Le nègre et l'animal* (1988, Prix Antigone), *Eau de café* (1991, Prix Novembre), *Ravines du devant-jour* (1993b, prêmio Casa de las Americas), e *L'allée des soupirs* (1994a, Prix Carbet). Para os objetivos deste artigo, nós restringimos nossa discussão sobre o trabalho dos *créolistes* principalmente aos dois pesos-pesados literários Chamoiseau e Confiant. Em determinados contextos, eles agora colocam os escritores de Guadalupe Gisèle Pineau (cuja *La grande drive des esprits* ganhou o Prix Carbet de 1993) e Ernest Pépin (cuja última novela é *Coulée d'or* [1995]) situam a seu lado.

6. A experimentação literária dos *créolistes* usando a língua francesa em um ritmo fortemente *créole* e creolismos lexicográficos mistos no caudal da prosa francesa foi renunciada na Martinica pelo apelo de Césaire para que se revigorasse a língua francesa, a qual tinha, ele dizia, se tornado "pesada, exaurida", através da criação de "uma nova língua... um francês antilhano, um francês negro que, ainda que continuasse sendo francês, tivesse um caráter negro" (1972:67). No Caribe anglófono, este tipo de iniciativa tinha sido por um longo tempo parte do programa literário (ver, por exemplo Brodber 1980, Mais 1966, Reid 1949, e, para discussões genéricas, Brathwaite 1984, Cooper 1993). Walcott mapeou o território em 1970: "O que livraria [o Novo Mundo Negro] da servidão seria forjar uma língua que fosse além do arremedo, uma dialética que tivesse a força da revelação à medida que inventasse nomes para coisas, uma que estivesse assentada em seu próprio modo de inflexão, e que começasse a criar uma cultura oral de cânticos, gracejos, canções folclóricas e fábulas; isto, não apenas o débito da história, ele clamou como apropriado para o Novo Mundo. Para ele metáfora foi não um símbolo mas comunicação... Não importava quão retórica, quão dramaticamente elevada a língua tinha sido, se seu tom era verdadeiro, se seu objeto tenha sido a ascensão e queda de um rei haitiano ou um pescador de uma pequena ilha, e a única forma para recriar esta cultura fosse tomar parte na tortura de sua articulação. Isto não significa jogar fora a "cultura" mas, através do uso criativo pelo escritor de sua esquizofrenia, realizar uma fusão elétrica do velho e do novo." [Walcott 1970:17]

7. Como Burton enfatiza, esses trabalhos inaugurais do *Éloge* foram prefigurados pela afirmação de René Ménil em 1964 em *Action* (a revista do Partido Comunista Martiniquenho) de que a cultura francesa antilhana não era "nem africana, nem chinesa, nem indiana, nem mesmo francesa, mas em última análise antilhana. Nossa cultura é antilhana desde que, no curso da história, ela foi trazida para cá e combinou em um sincretismo original todos estes elementos derivados dos quatro cantos da terra, sem ser nenhum desses elementos em particular" (Burton 1993:14). Madeleine Cottinet-Hage nota ainda, citando Maryse Condé, que a proclamação dos *créolistes* de que eles não são "nem europeus, nem africanos, nem asiáticos" continua entrincheirada nas "mesmas velhas categorias — raça, nacionalidade, território — tão caras para nós mas que estão rapidamente se tornando obsoletas" (1995:11).

8. O original de Glissant de fato usa *métissage* para o que seu amigo/colaborador Michael Dash traduz, como nós, como "creolização" (ver Glissant 1989:140). Mais tarde, Glissant escreve mais especificamente que "a creolização nos parece uma mestiçagem sem limites" (1990:46). Mais

recentemente, ele começou a criticar a metáfora da *métissage* por suas implicações científicas/biológicas, preferindo o termo *créolisation*, o qual acrescenta, ele argumenta, o elemento-chave de *imprévisibilité* (imprevisibilidade) (1995:16-17, *passim*).

9. Um abrandamento similar da brutalidade da escravidão colonial francesa, comparada com aquela das colônias vizinhas, é achada no futuro Musée Régional de Guyane (ver R. e S. Price 1994a) bem como no *Guide Gallimard* para a Martinica (1994). Esta é uma visão do passado que parece se adequar ao espírito de uma rápida europeização relativamente não-confrontador, não-anticolonial das ex-colônias francesas no Caribe nos anos 1990. Na verdade o revisionismo dos *créolistes* do passado antilhano merece uma análise comparativa detalhada com outras tentativas, tais como a de Gilberto Freyre nos anos 1930 no Brasil, para construir mitologias fundacionais.

10. Deixando de lado questões de uma possível creolização WASP na Nova Inglaterra, pode ser válido lembrar que um dos escritores das Índias Ocidentais na creolização, e que usou ritmos *créoles* em várias de suas novelas, foi Sam Selvon, um trinidadiano "indiano" escrevendo precisamente sobre as ambigüidades da creolização em seu povo (ver Lamming 1960/1992:45. Gikandi 1992:111-113. 131-132), e notando que uma das poucas línguas *créoles* que se desenvolveram na América hispânica foi cocofiche, precisamente a língua dos imigrantes italianos para a Argentina no século XIX.

11. Está além dos objetivos deste artigo considerar o provocativo argumento de Arnold sobre a necessidade literária/lógica dos *créolistes* construírem um quilombola imaginário (um "super-homem") dentro de um erotismo particular de desejo (ver Arnold 1994b). Porém pode ser válido apontar — em contraste com a imagem na Martinica — que entre quilombolas jamaicanos, Grandy Nanny é considerado *primus inter pares* de seus ancestrais guerreiros e tem sido elevado oficialmente à condição de herói jamaicano nacional, e que entre quilombolas surinameses um número de ancestrais femininas são individualmente lembradas e homenageadas como guerreiras e líderes rituais por seus papéis durante as lutas pela liberdade nos séculos XVII e XVIII (ver R. Price 1983).

12. O *Éloge* inclui repetidas homenagens a Glissant (ver Chamoiseau 1990b, Bernabé, Chamoiseau, e Confiant 1989/1993:59-68). Note-se, entretanto, que quando Glissant fez declarações críticas sugerindo que o conceito de *créolité* corre o risco, "mais ou menos inocentemente", de cair no mesmo tipo de essencialização da *négritude* (1990:103), os *créolistes* começaram a se distanciar dele (ver, por exemplo, Confiant 1993a:260).

13. As formas como os *créolistes* constroem a *diversalité* podem ser casos extremos do que Daniel A. Segal, em um ensaio sobre o nacionalismo na Trindade e Tobago contemporânea, chamou "pluralismo imaginado", emergindo de "uma memorialização particular do passado, em vez de... algum degrau inusual de heterogeneidade social dentro da sociedade contemporânea" (1994:223, 224).

14. Em contraste, as primeiras gerações de intelectuais martiniquenhos foram profundamente internacionalistas — Césaire com seus laços africanos, Fanon na Argélia, Glissant nos Estados Unidos. E o mesmo contraste se mantém para alusões literárias cosmopolitas dessas primeiras gerações (o qual continua, por exemplo, no trabalho recente de Glissant [1990] através de seu entrosamento com os trabalhos de Henry James, Whitman, Walcott, Faulkner, Brathwaite, Borges, Naipaul, Carpentier, Lezama Lima, Pound, Michael Smith e muitos outros).

15. Mesmo Glissant, em um trabalho que em outros aspectos transcende a insularidade do *Éloge* ou das *Lettres créoles*, considera o *créole* (francês) — como é falado no Caribe francês e nos territórios ultramarinos franceses — como a *única* língua *créole* real (exceto papiamentu, que ele reconhece em

uma nota de rodapé) e desconsidera outras — tais como sranan, palenquero, jamaicano, ou saramaccano — como meros “pidgins” ou “dialetos derivados” (1990:110-111). Mais recentemente, ele elaborou sua posição detalhadamente (1995). Seria difícil sobrestimar a hegemonia permanente da perspectiva imperial francesa (*la francophonie*), mesmo entre intelectuais martiniquenhos que não a abraçam conscientemente e algumas vezes até mesmo clamam contra ela (ver, por exemplo, Glissant 1990:126-128).

Quando este artigo ficou pronto, nós recebemos o trabalho mais recente de Confiant, o qual pode representar a manifestação mais extrema até agora do esforço dos *créolistes* de subordinar grande parte da cultura caribenha (e do sul dos Estados Unidos e nordeste brasileiro) ao seu modelo martiniquenho (1995a). “Há três séculos vários homens de todas as raças (ameríndios, negros, brancos, mulatos, hindus, chineses e sírios-libaneses) têm falado a mesma língua, compartilhado os mesmos sonhos, experimentado os mesmos medos, entoado as mesmas canções e acima de tudo contado as mesmas lendas... dos pantaneiros da Louisiana aos guayanos-brasileiros da Amazônia... e englobando uma multidão de ilhas caribenhas... cuja língua única e idêntica é o *créole* francês” (1995a:9). Esta coleção de lendas junta-se a de Chamoiseau (1994b) ao descrever a cultura *créole* Francesa como a inquestionável cultura de referência das Américas das Plantações.

16. De forma alguma nós negaríamos que o povo caribenho, não importa o quanto aparentemente rural, bem como as próprias sociedades caribenhas, têm sido por um longo tempo a vanguarda da modernidade: na verdade, este argumento foi desenvolvido com considerável sutileza por Sidney Mintz já há três décadas (ver, por exemplo, 1966). Mas nós contestaríamos fortemente a noção de que porto-riquenhos, trinidadianos ou curaçauanos sejam menos parte desses processos do que o são os martiniquenhos.

17. Nós excluíamos desta generalização *Chronique des sept misères*, que, apesar de sua evocação amorosa de uma Fort-de-France passada, também trata com considerável profundidade os processos de mudança envolvidos na *départementalisation*.

18. Argumentamos de maneira análoga a respeito da política cultural da *département* irmã da Martinica, a Guiana Francesa (R. e S. Price 1994a). Nesse artigo nossa crítica detalhada está centrada na eliminação pelo estado da diversidade étnica (através de programas educacionais, culturais e administrativos concebidos para uniformizar a população) e na celebração simultânea de culturas “tradicionais” em locais selecionados e delimitados (particularmente o planejado Musée Régional). Mais recentemente, Françoise Vergès argumentou que a própria *métissage* tem sido apresentada como um produto cultural consumível (junto com as cores da United Colors da Benetton), que ela pode servir como “um ‘artefato’ no Grande Museu Francês da Diversidade Humana tanto quanto as condições históricas que trouxeram à luz essa diversidade — guerras coloniais, escravidão, a construção da nação francesa — são negadas ou varridas para debaixo do tapete” (1995:81). É parcialmente por essas razões que a celebração de uma “autêntica” Martinica (ou Guiana Francesa) é tão aceita entre leitores na metrópole hoje.

19. Burton acertadamente nota, com base sobretudo na leitura de novelas comuns e de maneira mais efêmera na mídia impressa, que “há uma certa onda de ‘indianité’ na Martinica contemporânea” (1993:29).

20. Este tipo de arte-marcial duelo/dança, com acompanhamento de tambores, é um ícone da Martinica “tradicional”. Ver, por exemplo, o balé *L’Ag’Ya* de Katherine Dunham de 1938 (discutido em Clark 1994) e Zobel 1946.

21. Esta novela, assim como os outros trabalhos iniciais de *Confiant* escritos em *créole* para um público quase inexistente, merecem ser analisados seriamente também como um projeto político.

22. Beverley Ormerod nota que “o título da primeira novela de Patrick Chamoiseau *Chronique des sept misères...* assinala o uso consciente pelo escritor do registro histórico, causado pela posição de Glissant de que o novelista é o arquivista do passado caribenho” (1994:446).

23. Um interessante revés para a contemplação em direção ao passado da novela de *Confiant* é encontrado nos trabalhos de Tony Delsham, editor-chefe de *Antilla*, uma revista *créoliste*, e autor de uma série de livros, lançados em edições mais baratas, destinados a um amplo público martiniquenho. Seu último trabalho *Koufè* (1994) descreve um homem outrora orgulhoso e bem-sucedido surpreendido pelo processo de modernização, caçado pela conseqüente perda de masculinidade e reagindo com excessiva passividade ou violência. Estes personagens masculinos com problemas são apresentados em contraste com mulheres que se modernizam (do tipo que representa o principal público de Delsham), que parecem de longe mais bem adaptadas para as realidades em mudança da Martinica. As novelas de Delsham, diferentemente das dos *créolistes*, estão mais bem situadas no presente.

24. Arnold contrasta a representação dos *créolistes* da literatura oral antilhana como prerrogativa exclusiva de *conteurs* homens com aquela expressa por outros escritores caribenhos (particularmente, mas não exclusivamente, mulheres — e inclusive Walcott), que reconhece as muitas mães, tias e avós — “aqueles repositórios de história oral, medicina popular e histórias de todos os tipos” — que os provêm com modelos inspiradores na arte da narração (1994b:11,13). Ver também Pineau (1995:290) bem como o *éloge* de Edwidge Danticat às “extraordinárias mulheres contadoras de histórias com as quais eu cresci [no Haiti]” (citado em Casey 1995:525-26).

25. A prática de homens martiniquenhos rotineiramente “falando por” mulheres é paralela a um artifício retórico notável empregado pelos *créolistes* em *Lettres créoles* — falando na primeira pessoa em nome de imigrantes da Índia, China e Levante (o estilo estereotipado “se eu fosse um...”) e mesmo se permitindo evocar memórias de infância de Saint-John Perse, poeta “branco” de Guadalupe ganhador do prêmio Nobel (1991:41-44, 47-48, 49-51, 157-159). Pode ser válido assinalar o contraste entre a aceitação de certa forma ressentida pelos *créolistes* de Saint-John Perse no cânon literário (seguindo a posição de Glissant [1969, 1976] e Yoyo [1971] e motivada em parte pela lógica não-exclusionista da teoria da *créolité*) e a celebração desinibida deste poeta e seu trabalho no contexto caribenho, duas décadas atrás, pela leitura além das barreiras lingüísticas de Derek Walcott (Chamoiseau e *Confiant* 1991:160-161; Walcott 1974).

26. Dada a agenda dos *créolistes*, não é surpreendente que *Lettres créoles* não faça menção de escritores martiniquenhos tais como Françoise Ega (cuja obra *Lettres à une noire* [1978] tem sido descrita como “obcecada” — de fato no sentido psicanalítico — com a questão da maternidade uma vez que ela se relaciona metaforicamente com as questões autobiográficas, da mulher escritora e a narrativa sobre o corpo feminino” [Flannigan-Saint-Aubin 1992:49]) ou à prolfíca Marie-Magdeleine Carbet (cuja “resposta como uma mulher era inevitavelmente diferente dos escritores homens” e cujo trabalho, por exemplo, *Rose de ta Grâce* [1970], contém uma “forte mensagem de sua apropriação da igualdade como uma martiniquenha, como uma *nègre*, e como uma mulher” [Hurley 1992:96]). E nós enfatizaríamos que entre os trabalhos mais importantes de Ina Césaire está *Mémoires d'isles* (1985), um diálogo entre duas anciãs sobre memória e história.

27. Dada sua presteza em comentar as condições dos ovários de Lebrun não podemos senão elogiar seu pudor em poupar os leitores da imagem dos seios ou dos pêlos pubianos de Schwarz-Bart.

Várias personagens em *Eau de café* de Confiant adotam um olhar masculinista que celebra categorias racialistas essencializadas, exaltando, por exemplo, “*les coucouines bombées et crépues des négresses-bleues, les plus sublimes qu'on pût imaginer, les plus affolantes aussi, [...] les coucouines hardies des chabines aux poils jaunes comme la mangue-zéphyrine, la fente mordorée et pudique des mulâtresses qui ne se déchaînaient qu'à l'instant de l'extase, la toison chatoyante des câpresses et [...] les poils [coupants] des Indiennes*” (191:85, ver também 293). O entusiasmo poético desta passagem é um desafio à tradução, mas nós podemos propor a seguinte aproximação: “o saliente, encrespado sexo das *négresses* negras de pele bem escura, o mais sublime imaginável e também o mais aterrorizante, [...] o sexo cor de bronze das *chabines* com pelos tão amarelos quanto os de uma manga *zéphyrine*, [...] o pudico sexo brônzeo das *mulâtresses* que explode no momento final de êxtase, o velo de brilho cintilante das *câpresses*, os afiados pêlos das *Indiennes*[...]” Como Thomas Spear oportunamente questionou (1995:147), especificamente se dirigindo às mulheres em seu público multi-étnico: “que sentido vocês depreendem das descrições de *coucouines* de Confiant? Vocês reconhecem o seu próprio lugar racial tão facilmente quanto este especialista?”

28. Nossa discussão aqui é baseada numa única exibição do filme, em 6 de abril de 1995; nós não tivemos condições de verificar os detalhes de nossa descrição.

29. Esta frase é parte de um *éloge* dirigido quase no fim do filme a Régina ou à própria Martinica — não lembramos qual das duas. Com o mesmo espírito, um livro sobre a Martinica de autoria de Chamoiseau inclui uma imagem de página inteira de uma bela mulher *créole* com um “vestido tradicional”, captada com a mesma intenção: “*Le mélange de la diversité du monde confère ici aux métissages leurs audaces les plus exquises*” (1994d:10).

30. Esta afirmação de Guy Deslauriers trai uma posição subjetiva, implícita, não-reconhecida, comum ao cerne da expressão *créoliste*. Pode-se seguir não mencionando os negros na enumeração da diversidade martiniquenha precisamente porque os que falam/escrevem são de ancestralidade predominantemente africana. Para pessoas que, uma geração atrás, podiam estar celebrando sua *négritude*, a celebração de (por exemplo) *indianité* é um acréscimo; a herança africana é tão óbvia que pode continuar não (re)marcada.

31. No filme, algumas das falas de Béhanzin são em Fon. Em uma entrevista na televisão, Chamoiseau desculpou a pobre pronúncia do ator, observando que “é uma língua difícil, com entonações” (RFO 28 de março de 1995).

32. Da mesma forma, uma personagem em *Traversée de la mangrove* de Condé (1989:202) observa. “*On ne traverse pas la mangrove. On s'empale sur les racines des palétuviers. On s'enterre et on étouffe dans la boue saumâtre*” (“Você não cruza um mangue pantanoso. Você fica atolado nas estacas de suas raízes. Você se enterra e sufoca no lodo nauseante”).

33. Note-se que um dos mangues não-metafóricos da Martinica, não muito longe do aeroporto internacional, continua sendo até hoje um campo de batalha central entre grupos de conservação ecológica (especialmente o ASSAUPAMAR, que os *créolistes* apóiam), invasores desesperadamente pobres (alguns dos quais são imigrantes haitianos ilegais e muitos dos quais são envolvidos no tráfico de drogas) e os defensores da modernização que estão inexoravelmente expandindo estradas, shoppings e outras construções em toda a área.

34. A vigorosa crítica de Maryse Condé ao projeto *créoliste*, que nós lemos enquanto fazíamos as revisões finais deste artigo, argumenta que apesar da natureza transnacional, globalizada do mundo

no qual nós vivemos, os *créolistes* continuam a escrever e pensar em termos de categorias fora de moda, perfeitamente separadas e baseadas em raça, nacionalidade e origem (1995:305). Ou, como Hal Wylie observou a respeito dos autores de *L'Éloge*, "fica-se tentado a perguntar ao grupo dos três se, e onde, a diáspora se encaixa em sua concepção de *créolité*" (1995:252). Condé lamenta que a literatura francesa caribenha de nosso tempo "falhe em tomar em consideração estas reviravoltas, estas mudanças e estas redefinições de identidade" (1995:308). "Saboreando" a conclusão de que todos os *créolistes* "têm gasto anos de suas vidas como '*négropolitains*' ou '*nég'zagonaux*' [isto é na França]", ela nota "quão convenientemente eles esquecem aquelas experiências e criam uma visão da vida antilhana que caberia perfeitamente na Jamaica do tempo da visita de Lady Nugent" [1801-1805] (*ibid.*). Condé segue adiante para criticar seu aprisionamento na oposição binária francês/*créole* que, ela argumenta, é um legado da obsessão colonial de separar conquistador e vítima (1995:308-309). E ela os repreende por "decretar" repetidamente ortodoxias para a literatura antilhana (1995:309-310), e termina perguntando retoricamente se não haveria (não deveria haver) *múltiplas* versões de anilhanidade, formas diferentes de viver e escrever a *créolité* (1995:310).

Referências bibliográficas

- ABRAHAM, Roger D. (1983) *The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the Emergence of Créole Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ANON. (1995) "Les femmes et les municipales." *France-Antilles* 12 May, p. 5.
- APPIAH, Kwame Anthony (1992) *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. London: Methuen.
- ARNOLD, A. James (1994a) *A History of Literature in the Caribbean. Vol 1: Hispanic and Francophone Regions*. Amsterdam: John Benjamins.
- _____. (1994b) "The Erotics of Colonialism in Contemporary French West Indian Literary Culture." *New West Indian Guide* 68:5-22.
- BASTIDE, Roger (1960) *Les religions afro-brésiliennes: contributions à une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BENÍTEZ-ROJO, Antonio (1992) *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham NC: Duke University Press.
- BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick, e CONFIAANT, Raphaël (1989/1993) *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- BHABHA, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- BRAITHWAITE, [Edward] Kamau (1984) *History of the Voice*. London: New Beacon.
- _____. (1993) *Roots*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- BRODBER, Erna (1980) *Jane and Louisa Will Soon Come Home*. London: New Beacon Books.
- BURTON, Richard (1993) "Ki Moun Nou Ye? The Idea of Difference in Contemporary French West Indian Thought." *New West Indian Guide* 67:5-32.
- CARPENTIER, Alejo (1949/1964) "Prologo" to *El reino de este mundo*. Montevideo: ARCA.
- CASEY, Ethan (1995) "Remembering Haiti." *Callaloo* 18:524-26.
- CÉSAIRE, Aimé (1972) "An Interview [by René Depestre] with Aimé Césaire." In *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press, pp. 65-79.
- _____. (1982/1990) "moi, laminaire..." In *Lyric and Dramatic Poetry 1946-82*. Charlottesville: University of Virginia Press, pp. 76-197.
- CHAMOISEAU, Patrick (1986) *Chronique des sept misères*. Paris: Gallimard.
- _____. (1988a) *Au temps de l'antan: Contes du pays Martinique*. Paris: Hatier.
- _____. (1988b) *Solibo magnifique*. Paris: Gallimard.
- _____. (1990a) *Antan d'enfance*. Paris: Hatier.
- _____. (1990b) "En témoignage d'une volupté." *Carbet* 10:143-152.
- _____. (1990c) "Penser créole." *Antilla* 408:32-34.
- _____. (1992) *Texaco*. Paris: Gallimard.
- _____. (1994a) *Chemin-d'école*. Paris: Gallimard.
- _____. (1994b) *Créole Folktales*. New York: The New Press.
- _____. (1994c) "Les nègres marrons de Richard Price [review of *Les Premiers Temps*. Paris: Editions du Seuil, 1994]" *Antilla* 576 (18 March): 4-5.
- _____. (1994d) *Martinique*. Photographs by Michel Renaudeau and Emmanuel Valentin. Paris: Richer-Hoa-Qui. 1995 "Une semaine en pays dominé." *Antilla* 619 (10 February):4-6.
- CHAMOISEAU, Patrick, and Raphaël Confiant (1991) *Lettres créoles: tracées antillaises et continentales de la littérature*. Paris: Hatier.
- CHAPELLE, David (1995) "Dieu, l'exil, l'amour et la mort: Béhanzin." *France-Antilles* 30 March, p. 7.
- CLARK, Vévé (1994) "Performing the Memory of Difference in Afro-Caribbean Dance: Katherine Dunham's Choreography, 1938-87." In Geneviève Fabre and Robert O'Meally (eds.), *History and Memory in African-American Culture*. New York: Oxford University Press, pp.188-204.
- CONDÉ, Maryse (1976) *Hérémakhonon*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- _____. (1979/1993) *La parole des femmes*. Paris: Harmattan.
- _____. (1984) *Ségou: Les murailles de terre*. Paris: Robert Laffont.

- _____. (1986) *Moi, Tituba, sorcière...noire de Salem*. Paris: Mercure de France.
- _____. (1989) *Traversée de la mangrove*. Paris: Mercure de France.
- _____. (1995) "Chercher nos vérités." In Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage (eds.), *Penser la créolité*. Paris: Karthala, pp. 305-310.
- CONFIANT, Raphaël (1986) "Kòd yanm." Fort-de-France: Éditions K. D. P.
- _____. (1988) *Le nègre et l'amiral*. Paris: Grasset.
- _____. (1991) *Eau de café*. Paris: Grasset.
- _____. (1993a) *Aimé Césaire: Une traversée paradoxale du siècle*. Paris: Stock.
- _____. (1993b) *Ravines du devant-jour*. Paris: Gallimard.
- _____. (1994a) *L'allée des soupirs*. Paris: Grasset.
- _____. (1994b) *Mamzelle Libellule*. Paris: Le Serpent à Plumes.
- _____. (1995a) *Contes créoles des Amériques*. Paris: Stock.
- _____. (1995b) "Les élucubrations de Dame Lebrun." *Antilla* 619 (10 February):33.
- _____. (1995c) *Le gouverneur des dés*. Paris: Stock.
- _____. (1995d) *Les maîtres de la parole créole*. Paris: Gallimard.
- _____. (1995e) *La savane des pétrifications*. Paris: Mille et Une Nuits.
- _____. (1995f) "Un peu de courage, camarades..." *France-Antilles* (4 February).
- COOPER, Carolyn (1993) *Noises in the Blood: Orality, Gender and the 'Vulgar' Body of Jamaican Popular Culture*. London: Macmillan.
- COTTENET-HAGE, Madeleine (1995) "Introduction." In Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage (eds.), *Penser la créolité*. Paris: Karthala, pp. 11-20.
- COTTIAS, Myriam (1992) "Société sans mémoire, société sans histoire: la patrimoine désincarné." *Encyclopedia Universalis*, pp. 263-265.
- CROSTA, Suzanne (1992) "Narrative and Discursive Strategies in Maryse Condé's *Traversée de la mangrove*." *Callaloo* 15(1):147-155.
- DASH, J. Michael (1995) *Édouard Glissant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIES, Carole Boyce, & FIDO, Elaine Savory (eds.) (1990) *Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature*. Trenton NJ: Africa World Press.
- DELSHAM, Tony (1994) *Kout jè*. Schoelcher, Martinique: Éditions M. G. G.
- EDGEELL, Zee (1982) *Beka Lamb*. London: Heinemann. E. H-H.

_____. (1992) "Le premier éco musée de Martinique." *France-Antilles Magazine* 28 November-4 December, pp.44-45.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1989) *Caliban and Other Essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FLANNIGAN-SAINT-AUBIN, Arthur (1992) "Reading and Writing the Body of the *négresse* in Françoise Ega's *Lettres à une noire*." *Callaloo* 15(1):49-65.

France Télécom (1994) *Les pages jaunes, les pages blanches*. Martinique: France Télécom.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990) *Culturas híbridadas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GIKANDI, Simon (1992) *Writing in Limbo: Modernism and Caribbean Literature*. Ithaca NY: Cornell University Press.

GLISSANT, Édouard (1969) *L'intention poétique*. Paris: Seuil.

_____. (1976) "Saint-John Perse et les Antillais." *La nouvelle revue Française* n.278 (February):68-74.

_____. (1981) *Le discours antillais*. Paris: Seuil.

_____. (1989) *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University Press of Virginia.

_____. (1990) *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.

_____. (1995) *Introduction à une poétique du divers*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal.

GONZÁLEZ, José Luis (1980) *El país de cuatro pisos y otros ensayos*. San Juan PR: Huracán.

GUIDE, Gallimard (1994) *Martinique*. Paris: Gallimard.

GYSSSELS, Kathleen (1994) "Littérature et critique post-coloniales: le marronnage antillais." In Luc Herman (ed.), *The Empire Writes Back (Again): Vergelijkende literatuurwetenschap en post-koloniale literatuurstudie*. Antwerp: ALW Cahier nr. 15, pp.91-106.

HANDLER, Richard (1993) "Fieldwork in Quebec. Scholarly Reviews, and Anthropological Dialogues." In Caroline B. Brettell (ed.), *When They Read What We Write: The Politics of Ethnography*. Westport: Bergin and Garvey. pp.67-74.

HARRIS, Wilson (1981) *Explorations: A Selection of Talks and Articles 1966-1981*. Mandelstrup. Denmark: Dangaroo Press.

HODGE, Merle (1981) *Crick Crack, Monkey*. London: Heinemann.

HURLEY, E. Anthony (1992) "A Woman's Voice: Perspectives on Marie-Magdeleine Carbet." *Callaloo* 15(1):90-97.

INSEE (1995) *Tableaux économiques régionaux Martinique 95*. Pointe-à-Pitre: INSEE.

- JACKSON, Jean (1989) "Is There A Way To Talk About Making Culture Without Making Enemies?" *Dialectical Anthropology* 14:127-143.
- KWATEH, Adams (1994) "Raphaël Confiant: 'je ne suis pas un éternel révolté'." *France-Antilles Magazine* 14-30 September, pp.37-38.
- _____. (1995) "Pourquoi le cri d'Annie Lebrun dans 'Pour Césaire'?" *France-Antilles Magazine* 4-10 February. pp 40-41.
- LAMMING, George (1960/1992) *The Pleasures of Exile*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- LAUCHEZ, R. (1995) "Patrick Chamoiseau est-il un ayatollah?" *Question* no. 56 (March), p. 2.
- L'exil de Béhanzin* (1995) Guy Deslauriers, director; Patrick Chamoiseau, screen writer. Produced by Série-Limitée, France 2.
- LEBRUN, Annie (1994) *Pour Aimé Césaire*. Paris: Jean-Michel Place.
- LEWIS, Gordon K. (1983) *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492-1900*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LINNEKIN, Jocelyn, & POYER Lin (1990) *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- LOMBARD, J. (1967) "The Kingdom of Dahomey." In Daryll Forde and P.M. Kaberry (eds.), *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*. London: Oxford University Press. pp. 70-92.
- MAIS, Roger (1966) *The Three Novels of Roger Mais (The Hills Were Joyful Together, Brother Man, Black Lightning)*. London: Jonathan Cape.
- MARIE, Claude-Valentin n.d. [ca. 1986] "Les populations des Dom-Tom en France." *Ici Là-Bas*. Supplément au no. 7, *Journal nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs d'outre-mer*.
- MARSHALL, Paule (1969) *The Chosen Place, the Timeless People*. New York: Harcourt, Brace and World.
- MILLER, Daniel (1994) *Modernity, an Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*. Oxford: Berg.
- MINTZ, Sidney W. (1966) "The Caribbean as a Socio-Cultural Area." *Cahiers d'histoire mondiale* 9:912-937.
- MINTZ, Sidney W., & PRICE, Richard (1972/1992) *The Birth of African-American Culture*. Boston: Beacon.
- NAIPAUL, V. S. (1969) *The Middle Passage*. Harmondsworth, England: Penguin.
- ORMEROD, Beverley (1994) "Realism Redefined: The Subjective Vision." In A. James Arnold (ed.), *A History of Literature in the Caribbean. Vol 1: Hispanic and Francophone Regions*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 435-449.

- ORTIZ, Fernando (1940) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: Consejo Nacional de Cultura.
- PARTY, Jean-Marc (1993) "Femmes, les écrivains vous aiment." *France-Antilles Magazine* Oct 30-5 November, p. 53.
- PATTERSON, Orlando (1982) "Recent Studies on Caribbean Slavery and the Atlantic Slave Trade." *Latin American Research Review* 17: 251-275.
- PÉPIN, Ernest (1995) *Coulée d'or*. Paris: Gallimard.
- PINEAU, Gisèle (1993) *La grande drive des esprits*. Paris: Le Serpent à Plumes.
- _____. (1995) "Écrire en tant que Noire." In Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage (eds.), *Penser la créolité*. Paris: Karthala, pp. 289-295.
- PRICE, Richard (1983) *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. (1990) *Alabi's World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- PRICE, Richard, & PRICE, Sally (1994a) "Ethnicity in a Museum Case: France's Show-Window in the Americas." *Museum Anthropology* 18(2):3-15.
- _____. (1994b) "Migan." *New West Indian Guide* 68:81-91.
- PRICE, Sally, & PRICE, Richard (1980) *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.
- REID, Vic (1949) *New Day*. New York: Knopf.
- SCARBORO, Ann Armstrong (1992) "A Shift Toward the Inner Voice and *Créolité*." *Callaloo* 15(1):12-29.
- SCHWARZ-BART, Simone (1972) *Pluie et vent sur Télumée-Miracle*. Paris: Seuil.
- SEGAL, Daniel A. (1994) "Living Ancestors: Nationalism and the Past in Postcolonial Trinidad and Tobago." In Jonathan Boyarin (ed.), *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.221-239.
- SPEAR, Thomas C. (1995) "Jouissances carnavalesques: représentations de la sexualité." In Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage (eds.), *Penser la créolité*. Paris: Karthala, pp. 135-152.
- STASZEWSKI, Gérard (1993) "Images et couleurs d'un village d'antan." *France-Antilles Magazine* 6-12 March, pp.48-50.
- TAYLOR, Lucien (1997) "Mediating Martinique: The 'Paradoxical Trajectory' of Raphael Conflant." In George Marcus (ed.), *Cultural Producers in Perilous States: Editing Events, Documenting Change*. Chicago: University of Chicago Press, pp.259-330.
- _____. n.d. *Isle of Intellectuals*. Doctoral dissertation in preparation, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

- THOMAS, François (1994) "Guy Deslauriers... la passion du cinéma." *France-Antilles Magazine* 22-28 October, pp.36-37.
- TODOROV, Tzvetan (1993) *On Human Diversity*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- VERGÈS, Françoise (1995) "Métissage, discours masculin et déni de la mère." In Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage (eds.), *Penser la créolité*. Paris: Karthala, pp.69-83.
- WALCOTT, Derek (1970) "What the Twilight Says: An Overture." In *Dream on Monkey Mountain and Other Plays*. New York: Farrar, Straus and Giroux, pp.3-40.
- _____. (1974) "The Muse of History." In Orde Coombs (ed.), *Is Massa Day Dead?* New York: Anchor, pp.1-27.
- _____. (1987) *The Arkansas Testament*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- _____. (1989) "History in E.K. Brathwaite and Derek Walcott: Panel Discussion." *The Common Wealth of Letters Newsletter* (Yale University) 1(1):3-14.
- WALMSLEY, Anne (1992) *The Caribbean Artists Movement, 1966-1972*. London: New Beacon Books.
- WEBB, Barbara J. (1992) *Myth and History in Caribbean Fiction: Alejo Carpentier, Wilson Harris, and Edouard Glissant*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- WILLIAMS, Brackette F. (1991) *Stains on my Name, War in my Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham: Duke University Press.
- WYLIE, Hal (1995) "Métellus, Diasporism and *Créolité*." In Maryse Condé and Madeleine Cottenet-Hage (eds.), *Penser la créolité*. Paris: Karthala, pp. 251-262.
- YELVINGTON, Kevin A. (1995) *Producing Power: Ethnicity, Gender, and Class in a Caribbean Workplace*. Philadelphia: Temple University Press.
- YOYO, Émile (1971) *Saint-John Perse et le conteur*. Paris: Bordas.
- ZOBEL, Joseph (1946) *Laghia de la mort ou Qui fait pleurer le tam-tam*. Fort-de-France: Imprimerie Bezaudin.

SUMMARY

The Politics of Identity in the French Antilles

The purpose of this article is to analyze, within the context of Caribbean historiography, the reproduction of essentialist and masculinist notions in the ostensibly anti-racist and anti-colonialist discourse recently produced by *créolistes* in Martinique.

According to the authors, *créolistes* see themselves as producers of a truly new and syncretistic *Créole* culture that sets diversity as

Martinique's major distinctive trait. Contrary to statements made by some literary critics, the authors claim that the motto of ethnic diversity supported by that movement is in keeping with the current situation of Martinique, given the island's attempt to modernize quickly in order to adjust to its new position within the European context at large.

RÉSUMÉ

La politique d'identité dans les Antilles françaises

Le présent article a pour but d'analyser dans le contexte de l'historiographie caribéenne, la reproduction des notions essentialistes et masculinistes dans des discours ostensiblement antiracistes et anticolonialistes aux Caraïbes, récemment énoncés en Martinique par les *créolistes*.

Selon les auteurs, les *créolistes* se voient eux-mêmes comme des producteurs d'une culture

créole véritablement nouvelle et syncrétique considérant la diversité comme principale marque de la Martinique. Les auteurs soutiennent que le drapeau de la diversité ethnique défendu par ce mouvement – à la différence de ce qu'indiquent certains critiques littéraires – est compatible avec le cadre actuel de la Martinique qui se modernise rapidement et cherche à s'ajuster à sa nouvelle place au sein de la grande Europe.

O batuque negro das Escolas de Samba

Myrian Sepúlveda dos Santos*

Recebido para publicação em fevereiro de 1999.

**Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.*

Ph.D. em Ciências Sociais pela New School for Social Research.

Este artigo tem como objetivo evidenciar a presença da cultura negra no desfile das Escolas de Samba do Rio de Janeiro desde seus primórdios, a partir de entrevistas e de um trabalho de recuperação de imagens fotográficas. Ainda que não haja uma marca constante do que seja a cultura negra, pois esta, além de relacional, mutável e eclética, muitas vezes sobrevive apenas como subtexto, é inegável que não só podemos como é importante identificá-la no carnaval carioca. Hoje, as Escolas de Samba do Rio de Janeiro fazem parte de uma poderosa indústria cultural, da qual além dos empresários costumeiros fazem parte bicheiros e traficantes de drogas, reproduzindo hierarquias e discursos dominantes que abrem-se cada vez mais a um mercado consumidor predominantemente branco e transnacional. No presente, como no passado, ganham menos aqueles que são os principais responsáveis pela originalidade e criatividade cultural do desfile. O resgate da negritude de uma das manifestações culturais mais representativas do país procura dar cor a um país que se faz daltônico no reconhecimento de seus cidadãos.

Palavras-chave: escolas de samba; relações raciais; discriminação racial; memória e identidade.

Baianas e Mães de Santo: Cultura Negra



Fig. 1 Fotos de José Medeiro & Eugênio Silva. Ala das Baianas. Desfile das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, 1952. Revista *O Cruzeiro*.

Quando eu e meu aluno Rolf fechávamos o banco de imagens que estávamos organizando sobre homens e mulheres negras no carnaval, ele comentou que a foto da ala das baianas (fig. 1) fazia com que se lembrasse da saída de Iyaô, no candomblé, quando mulheres com roupas e posturas muito parecidas com as da foto se apresentam em um ritual em que todos os orixás, de Ogum a Oxalá, são homenageados. Rolf vem fazendo entrevistas com pessoas ligadas às Escolas de Samba do Rio de Janeiro já há algum tempo e sabe, tanto quanto eu, que para alguns de nossos entrevistados samba, carnaval e religião são questões que não se misturam.¹

Confirmando o que já foi descrito por estudiosos do samba, que mostraram inclusive como rodas de samba e práticas religiosas ocupam espaços físicos distintos

em uma mesma casa (Moura, 1983), tia Eulália, do Império Serrano, não se cansa de afirmar que uma coisa é religião, outra o jongo e outra o samba. Ela afirma dar sua vida ao Império Serrano, ao mesmo tempo em que se considera católica e pouco interessada pelos cultos afro-brasileiros. Mesmo assim, surgiu o comentário por parte de Rolf de que esta foto lembra a saída de Iyaô. Se para tia Eulália a foto das baianas remete a uma festa de carnaval, para Rolf ela remete a práticas já vivenciadas por ele no candomblé. Perguntamo-nos, eu e Rolf, por que aqueles que participam do desfile são tão enfáticos em demarcar diferenças, quando para nós parecem haver tantos traços comuns.

Trazemos conosco elementos culturais que se expressam independentemente de nossas intenções. É evidente que o carnaval é uma festa e que, para seus participantes, seu significado é distinto daquele das práticas religiosas. Isso não implica, no entanto, que não possamos reconhecer em uns e outros traços comuns. O que procuramos, portanto, não está necessariamente presente na razão ou na intenção. Meu objetivo neste artigo é resgatar a presença da cultura negra no carnaval carioca, mais especificamente nas Escolas de Samba do Rio de Janeiro, mostrando que o desfile das Escolas de Samba, que hoje é um dos marcos da cidade, se não do país, pode contribuir para a construção da auto-estima, enriquecimento e força política de homens e mulheres negras, seus fundadores e principais participantes.

Por cultura negra não compreendo um conjunto de valores, hábitos e práticas com conteúdos fixos facilmente identificáveis, ou com uma única origem, seja ela africana, ibérica ou brasileira, pois a cultura negra, como qualquer outra, além de relacional, mutável e eclética, muitas vezes sobrevive

apenas como subtexto. Meu ponto é que — embora sem características fixas e imutáveis — há valores, hábitos e sentimentos presentes em expressões musicais e corporais que podem ser associados a determinados grupos sociais ao longo da história e além das fronteiras político-geográficas. Se há uma cultura negra, esta pode ser reconhecida não em sua origem, mas na reconstrução contínua de formas de expressões culturais e formas sociais institucionalizadas.

Neste trabalho utilizei, além de objetos e métodos de análise clássicos oriundos de entrevistas, diários de campo, artigos e documentos encontrados em bibliotecas, arquivos públicos e particulares, um grande acervo de imagens fotográficas, com o objetivo de perceber aspectos de uma tradição que, embora relacional e dinâmica, guarda traços que podem ser identificados ao longo do tempo.²

Sobre a utilização de fotografias gostaria de afirmar que estas, embora não espelhem o real, como defendido nos primórdios do ato fotográfico, guardam uma especificidade que está ausente de outras formas de linguagem. Walter Benjamin, em seus estudos sobre memória, ressaltou a diferença de percepção envolvida nas diferentes formas de lembrar o passado (Benjamin, 1968). Acredito que as imagens fotográficas aproximam-se das imagens mnemônicas descritas por Benjamin, as quais nos chegam sob a forma de *flashes* e imagens congeladas.

A especificidade da fotografia não deve ser vista em contraposição ao fato de que ela é uma forma de linguagem em que autoria, conteúdo e recepção devem ser aspectos considerados em relação a determinados contextos. Quero dizer com isso que, ao tornar o “outro” objeto da fotografia, há sempre o perigo de

transformá-lo em uma página branca a ser conquistada e consumida, capaz de gratificar e engrandecer apenas aquele que se apropria da imagem (Hooks 1995:80). As fotos podem retirar das pessoas retratadas não só a oportunidade de ser em toda sua complexidade, como o direito ao controle de sua própria imagem. Este é sempre um cuidado a ser tomado e que tem sido cada vez mais levado em consideração por fotógrafos que procuram ressaltar que a fotografia contém tanto a ausência do corpo retratado, quanto presença da vida que retrata (Rugg 1997:27).

A preocupação em denunciar a presença de perspectivas racistas em imagens e procurar novas formas de representação do negro está presente em diversos intelectuais e artistas negros norte-americanos que procuram não reproduzir estereótipos consolidados socialmente. Diversos estudos mostram que os homens negros americanos sempre tiveram seus corpos associados a força física, violência e bestialidade em contraposição à racionalidade e à civilidade do homem branco. A partir daí, estudos procuram formas de reapropriação do corpo negro de forma liberadora, sem a reprodução de paradigmas racistas (hooks 1995:202-13). A reapropriação pode se dar não sobre os corpos propriamente ditos, mas sobre as imagens destes corpos, cujo sentido acredita-se ser passível de subversão, como no caso da fotografia de Mapplethorpe (Mercer 1994:171-219; Mercer 1995).

Ao propor resgatar imagens que nos permitem repensar o significado da presença do negro nas Escolas de Samba do Rio de Janeiro, defrontei-me com duas questões que serão discutidas ao longo deste trabalho. Em primeiro lugar, há o silêncio no que diz respeito à raça³ no discurso de grande parte dos antigos membros das escolas de

samba, e, em segundo, a desqualificação do desfile como manifestação popular por movimentos políticos e estudos acadêmicos. Como veremos, estas são questões que envolvem a crença de que o Brasil é um país de mestiços, a quem não se aplicam adjetivos como "negro", mas que não necessariamente eliminam a presença do negro e suas manifestações culturais.

Auto-estima, orgulho e poder

Ao entrevistarmos antigos membros das escolas de samba, percebemos que praticamente todos eles são negros e que demonstram um envolvimento emocional muito grande com suas respectivas escolas.⁴ A observação do desfile mostrou que alguns de seus elementos centrais, como música, ritmo e dança, eram facilmente identificáveis com aqueles presentes em festividades diversas realizadas por seus participantes. As histórias das escolas confundem-se com as histórias de vida de seus participantes, que são lembradas e periodizadas através das músicas, prêmios e conquistas obtidas. A euforia e alegria demonstradas pelos entrevistados ao terem sua escola campeã talvez se compare ao que sente o restante dos brasileiros com a conquista da Copa do Mundo. Todos demonstram um orgulho muito grande de participarem de suas escolas. É importante compreender, no entanto, como essa auto-estima foi construída e a que significados ela se associa.

Acredito que o orgulho demonstrado por nossos entrevistados associa-se ao fato de eles se considerarem fundadores das escolas de samba e de as compreenderem como símbolos da cultura nacional. Os discursos sobre raça não aparecem organizados em suas falas. Há sempre uma

defesa da volta à tradição por parte dos componentes e simpatizantes das escolas de samba, mas é preciso compreender que, mais do que origem, esta "tradição" representa algumas práticas sociais vivenciadas por um grupo de pessoas em determinado período. A partir de nossas entrevistas, observei que a base da auto-estima presente entre aqueles que participaram dos primeiros momentos de formação das escolas de samba não está localizada no passado africano, mas no próprio ato de fundação das escolas.

A questão da raça tem sido tematizada desde os enredos produzidos nos idos de 1960 por Arlindo Rodrigues e Fernando Pamplona. É só lembrar dos carnavais do Salgueiro com Chica da Silva e Chico Rei ou mesmo a recente homenagem à raça negra pela Caprichosos de Pilares em 1998. Eu me pergunto, no entanto, quem está representado nestas imagens. À tia Eulália, membro da Velha Guarda do Império Serrano, perguntamos sobre seus antepassados. Ela procurou com muita ênfase desvincular seus pais de um passado escravista, afirmando que eles tinham vindo para a Serrinha de uma cidade de Minas Gerais, e que teriam vindo da cidade e não da roça. A retomada do discurso sobre raça nas escolas de samba estudadas por nós, porém, sempre traz imagens do negro cativo, do negro da roça. A retomada do passado escravista colonial, ao referendar imagens de negros acorrentados, pode ter efeitos perversos. D. Neuma, liderança antiga da Mangueira, sugeriu o tema de vários enredos para a sua escola, entre eles as homenagens a Carlos Drummond de Andrade e Tom Jobim. O negro africano ou o negro escravo não são os temas dos fundadores das escolas.

A proposta deste trabalho de resgatar elementos da cultura negra nas Escolas de

Samba lida com sentimentos e valores profundamente entranhados na estrutura social do país, os quais não têm apenas uma forma de se expressar, e muitas vezes coexistem de forma conflituosa. Neste sentido, é importante ressaltar que, ao conversarmos com os fundadores e participantes das comunidades que estão nas bases das escolas de samba, perceberemos que, embora a questão da raça não apareça como texto principal em seus discursos, há neles (mesmo nos de tia Eulália e D. Neuma) a idéia de que as escolas de samba são manifestações fortemente influenciadas por práticas culturais presentes em comunidades negras que foram discriminadas ao longo dos séculos.

O sentimento de pertencimento a um determinado grupo pode ser percebido pela forma com que os participantes das escolas se organizam. Em que pese o afastamento dos membros das comunidades de posições de direção e poder nas escolas, eles ainda detêm o controle de algumas alas das escolas e de práticas correntes até os dias de hoje. A exigência dos primeiros regulamentos dos desfiles era a de que as escolas trouxessem uma "Ala das Baianas" e que não utilizassem instrumentos de sopro na bateria. Embora a ênfase crescente em alegorias, fantasias e no espetáculo visual do desfile modifique bastante o perfil inicial, características básicas dos anos 1930 são preservadas. Refiro-me, por exemplo, ao mestre-sala e à porta-bandeira, à ala das baianas, à bateria e, até há uns dez anos atrás, à comissão de frente.

Há, portanto, nos grupos que participam da organização dos desfiles uma consciência muito forte de quem é parte da comunidade e de quem não é. Roberto DaMatta, no seu clássico *Carnavais, malandros e heróis*, chamou a atenção para o fato de que as escolas de samba têm uma

forma de organização que as permite preservar núcleos voltados para as comunidades que as constituíram, ao mesmo tempo em que incorporam novos setores da sociedade (DaMatta 1978). As alas dos desfiles não são indiferenciadas. Há aquelas em que se garante o direito à participação através da venda de fantasias há aquelas em que se garante o direito à participação através de hereditariedade e direito adquirido. Ainda hoje, não é fácil observarmos indivíduos de fora das comunidades que servem de base às escolas entre baianas, bateristas, mestres-sala e portas-bandeira. Um "gringo" pode até participar da bateria, mas ele terá que pagar muito dinheiro, pois sua participação será apenas a exceção que justifica a regra.

Para compreender o silêncio no que diz respeito à raça que observamos entre muitos dos componentes das escolas de samba estudadas, é importante ressaltar que o preconceito racial era e é fortíssimo em nossa sociedade. Há diversos relatos mostrando que, na década de 1930, mesmo consagrados por jornais da época, muitos sambistas negros desejosos de que suas músicas fossem tocadas no rádio precisavam vendê-las para cantores famosos, brancos e oriundos de outro segmento social. A discriminação atuava em duplo sentido. Artistas de camadas sociais privilegiadas também eram hostilizados quando se aproximavam do samba. Alguns deles criaram nomes artísticos para encobrirem sua identidade, como foi o caso de João de Barro (Cabral 1990). Estes não são apenas fatos de um período passageiro, de transição, quando o samba se fortalecia. Até meados da década de 1960, o carnaval da cidade do Rio de Janeiro ainda era bastante polarizado. Havia uma grande resistência à aceitação do "samba do morro" por parte de diversos

setores da população. Os clubes eram os lugares apropriados para as famílias das camadas mais abastadas brincarem seu carnaval, ficando o samba para os “pobres” e “negros”. As escolas de samba, portanto, resistiram — a partir da manutenção e construção de elos identitários fortes — a um conjunto de práticas opressivas, que desqualificavam suas práticas culturais e restringiam seus direitos de reivindicar igualdade em uma sociedade fortemente hierarquizada. No entanto, esta identidade, repito, não foi construída a partir da questão da raça.

É importante ressaltar ainda que, à medida que as escolas de samba se consolidavam, diversos outros caminhos e propostas perderam fôlego e não foram vitoriosos. Um dos exemplos que acho instigante, e que veremos adiante, é o declínio do “valente” e a ascensão do “malandro de terno de linho branco”. Outro momento pouco estudado, mas que traz aspectos importantíssimos para este debate, foi o da briga entre as escolas e a fragmentação da “União Geral das Escolas de Samba”, fato ocorrido quando da aproximação de algumas lideranças das escolas ao Partido Comunista, em 1947 (Riotur 1991:200). Uma terceira alternativa surgiu em 1975, com o aparecimento do “Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo”, dissidente da Portela e apoiada por nomes consagrados do samba como Candeia, Martinho da Vila, Nei Lopes, Paulinho da Viola e outros. A tentativa não era só a de restaurar a tradição estabelecida em 1930, mas a de organizar um núcleo de resistência cultural dentro de uma tradição bem mais politizada. A Quilombo, como era conhecida, trazia em seu nome a questão da identidade negra e se propunha a enfrentar os grupos de poder que afastavam antigas lideranças e impunham novo ritmo às

escolas fossem eles representantes do Estado, das indústrias ou dos banqueiros do bicho. A tentativa não teve sucesso e não conseguiu fazer frente aos novos investimentos, disciplinas impostas e ao caráter de superespetáculo que passou a regular as escolas.⁵

É crucial não reduzir este complexo quadro de negociações, vitórias e derrotas à guerra entre bandidos e mocinhos em que os responsáveis pela criação e manutenção das escolas de samba ora aparecem como alienados, cooptados, vilões e traidores da classe operária e do movimento negro, ora como os heróis românticos que defendem a população pobre das artimanhas maquiavélicas de políticos, capitalistas e bandidos. Meu ponto é que as escolas de samba, embora portadoras de práticas e discursos atrelados a grupos de poder diversos, tiveram um papel importante na organização e consolidação da auto-estima destes homens e mulheres que se não reivindicaram para si a identidade negra naquele momento, têm este caminho ainda em aberto. As identidades são múltiplas e se constroem em movimento.

As Alas do Batuque Negro

Até uns dez anos atrás as comissões de frente eram constituídas por diretores, benfeitores e pessoas de prestígio dentro da Escola. A Portela foi a Escola de Samba que por mais tempo manteve esta tradição. Todos os componentes das comissões de frente eram homens. Não vinham fantasiados. Não havia máscaras. No início eram os engomados ternos de linho, gravatas, chapéus de palha e sapatos brancos (fig. 2). Com o tempo, as lantejoulas alcançaram as vestimentas, mas ainda assim eram ternos ou casacas, cartolas e luvas que anun-



Fig. 2: Foto de José Medeiros e Eugênio Silva. Desfile das Escolas de Samba de 1952. Revista *O Cruzeiro*.



Fig. 3: Foto de Loris Machado Portela, no carnaval de 1991

ciavam o desfile (fig. 3). Hoje estas comissões de frente não são mais compostas por diretores, nem necessariamente por pessoas da comunidade, mas por pessoas fantasiadas que seguem a batuta de algum coreógrafo (fig. 4). Nas duas primeiras fotos, a presença de homens negros é evidente, na terceira ela desaparece. Mas por muitos

anos houve ternos na abertura dos desfiles. Por que sobriedade em uma festa em que fantasia e improvisação costumavam ser a regra?

Na década de 1930, Paulo da Portela, uma das grandes lideranças das Escolas de Samba, insistia junto a seus amigos para que estes se vestissem bem. Há um documento



Fig. 4: Foto de Loris Machado. Beija-Flor, em 1993

em que pedia que seus amigos deixassem de lado tamancos e camisas abertas e "mantivessem os pés e pescoços ocupados" (Silva e Santos 1980), em uma clara tentativa de legitimar junto ao público a festa plebéia (Santos 1999). Para isso, utilizou durante tanto tempo os símbolos da elite burguesa, os ternos e gravatas. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que a utilização dos ternos e gravatas estava intrinsecamente ligada à formação das lideranças das escolas de samba, que ao absorverem as marcas das vestimentas da elite carioca, o fizeram com estilo próprio. O padrão de elegância de Paulo da Portela — ternos de linho engomados, sapatos brancos, chapéus de palha — facilmente encontrado ainda nos dias de hoje, não seguia ao pé da letra os padrões encontrados entre os homens da elite cidadina. Na coreografia de Carlinhos de Jesus, os malandros do presente aparecem parodiando os do passado, em uma oportunidade única para que os malandros de outrora voltem à comissão de frente. Fica evidente na coreografia que a "cópia" do que seria a elegância burguesa se constituiu de forma extremamente original, dando margem ao aparecimento de um novo estilo (fig. 5).

Mesmo utilizando códigos que não lhes pertenciam, as primeiras lideranças das Escolas deles se apropriaram com audácia, imprimindo uma nova marca nos desfiles, no carnaval, na cidade, no país (Matos, 1982). Associo esta audácia ao poder que detinham, pois estes eram homens que dialogavam com políticos e que adquiriam para suas comunidades visibilidade frente a um público cada vez maior e diversificado. O "malandro do terno branco" foi aquele que se distinguiu do malandro de outrora, o que tinha ficha na polícia. Ele não se arriscava mais na rua e não brincava mais com a navalha. Ele foi o

grande mediador entre sua comunidade, a imprensa e os políticos da época. Havia, portanto, uma demonstração de força e poder, criatividade e auto-estima, por parte desses primeiros integrantes das comissões de frente, que entravam na avenida bem vestidos, mostrando seus rostos sem máscara e anunciando o desfile.

Atualmente, o uso de fantasias e máscaras e as coreografias ensaiadas apresentadas pela comissão de frente indicam uma grande virada na composição de poder dentro das escolas, que se mostram cada vez mais segundo as fantasias artísticas do carnavalesco. Este último é um profissional contratado a peso de ouro para ser o responsável pela montagem de um superespetáculo, que precisa ser composto por um enredo politicamente correto e por efeitos visuais fantásticos. As escolas se adaptam cada vez mais ao gosto das elites e camadas médias e altas da sociedade. Os negros que introduzem as escolas não são mais suas lideranças e muitas vezes pintam suas faces de branco (fig. 4). As comissões de frente passam apenas a anunciar o espetáculo ensaiado pela escola e as lideranças de cada escola tornam-se invisíveis no desfile. Uma das carnavalescas mais conceituadas do momento atual, Rosa Magalhães, com sólida formação em artes plásticas obtida na Escola de Belas Artes da UFRJ, nos dá o seguinte depoimento em seu livro:

Quando entrei para a Imperatriz Leopoldinense em 1991, para preparar o desfile de 1992, já havia uma comissão de frente. Mas, ao saberem que havia sido chamado um coreógrafo para trabalhar com eles e que a comissão teria de seguir sua orientação, todos desistiram. Fiquei, de uma hora para outra, em



Fig. 5: Foto de Loris Machado Comissão de Frente da Mangueira, carnaval de 1998.

uma situação bem delicada. Fomos chamando pessoas interessadas em formar um novo grupo mas que quisessem ensaiar toda semana. (Magalhães 1998:107)

Nos desfiles das escolas de samba, logo depois da comissão de frente, podemos observar um casal vestido com luxuosas roupas do século XVIII: mestre-sala e porta-bandeira. Os movimentos suaves e espaçados do casal contrastam radicalmente com os passos do samba e o ritmo da batucada que contagia os demais componentes do desfile. Destoa, inclusive, o espaço que ocupam o movimento da bandeira e os passos largos dos dois figurantes, uma vez que todo o resto da escola vem compactada em alas sucessivas. É necessário que os gestos sejam suaves e majestosos numa clara referência a um outro período da história em que o Brasil era governado por imperadores e imperatrizes (figs. 8 e 9).⁶ A criação da dupla parece ter

sido inspirada pelos balizas e porta-estandartes dos antigos ranchos carnavalescos. O casal começou a ganhar pontos no julgamento das escolas em 1938, mas apenas pelas fantasias. A partir de 1958 a dança começou a ser julgada (Riotur 1991:333).

O prestígio do mestre-sala e da porta-bandeira está associado à guarda da honra da escola. Ele não é construído a partir de laços com políticos, de uma estética imposta pela mídia, nem a partir de fortes interesses comerciais, mas dos fortes vínculos com os grupos que originalmente estiveram na construção dos desfiles. Estandartes e bandeiras têm um significado próprio para estes grupos; eles fazem parte da história da ocupação do espaço das ruas, seja em ritos religiosos, seja em manifestações carnavalescas. Em ambos os casos, há uma forte necessidade de marcação de presença, identidade e território através de alguns símbolos. Quando as escolas de samba se organizaram em 1930, seus líderes imediatamente escolheram cores e ícones

próprios, definindo a identidade do grupo. Havia lutas que envolviam navalhas e mortes e que consistiam no roubo da bandeira do outro grupo. Esta guerra entre grupos e bairros, ao mesmo tempo que estabelecia a liderança de uns sobre outros, consolidava a união daqueles que se alinhavam sob cada bandeira. Hoje a violência destas disputas mudou de forma. Não há navalhadas e brigas de rua, mas vez por outra ainda há mortes como resultado da disputa. Como vimos, os desfiles existem dentro de competições em que cada escola vencedora, além de ganhar dinheiro, ganha prestígio. Presenciei no ano de 1997 a queda do Império Serrano para o grupo B, que é o conjunto das escolas menores. Para os imperianos a derrota foi motivo de tristeza, humilhação e revolta. O clima era de luto. Os componentes da escola ficaram com um nó engasgado durante todo o ano de 1997. A volta para o grupo A, no ano seguinte, significou alívio, redenção; um pesadelo desfeito. Segundo o dito local, as melhores porta-bandeiras são as de famílias de porta-bandeiras; há necessidade de que porta-bandeira e mestre-sala tenham um dom especial para desempenharem seu papel na avenida com maestria. O que é importante destacar é que estes figurantes são escolhidos a dedo por suas comunidades.

Além das antigas comissões de frente e dos casais de mestre-sala e porta-bandeira, há duas alas que considero como sendo os principais elos entre as escolas de samba de hoje e aquelas que surgiram a partir dos últimos anos da década de 1920. A ala das baianas e a bateria são reconhecidas como fundamentais na caracterização de cada escola, não só por antigos membros das escolas de samba, mas também por participantes, produtores e pela audiência. Apesar da crescente participação de

diversos setores da sociedade nas Escolas de Samba, estas duas alas continuam a ser constituídas por pessoas pertencentes às comunidades que dão nome às Escolas e que, de um modo geral, são oriundas das regiões mais carentes da cidade do Rio de Janeiro. Chamam também nossa atenção pela divisão de gênero que operam: enquanto somente mulheres compõem a ala das baianas, a bateria é composta em sua grande maioria por homens.

A ala das baianas e a bateria representam o que há de mais significativo na cultura negra nas escolas de samba. As baianas representam a força espiritual da escola e a bateria, a força física. As baianas são mulheres mais velhas, que contrastam com os demais componentes por estarem sempre vestidas com suas saias rodadas, turbantes e braceletes. Podem ser também mães-de-santo, que não só desfilam no carnaval, mas protegem as escolas, fazendo despachos e dando comida aos santos. Se, como vimos, samba e umbanda são duas coisas distintas, um e outro têm laços em comum. Ouvimos de Mestre Fulcero que no dia de Ogum, ou São Jorge, o pessoal do Império, na verdade quase sempre as baianas, porque são as que mais têm ligação com o terreiro, faz oferendas nas encruzilhadas para que suas escolas ganhem.

Quanto aos homens da bateria, há sempre nos depoimentos um comprometimento profundo com a atividade que desempenham nas escolas:

Quando você gosta de um instrumento e toca por prazer não tem aquele negócio de lamentar. Digo estou cansado? Estou, mas[...] o cara que toca marcação[...] é o prazer que ele tem. Mesmo o tamborim, para ele fazer aquela brincadeira toda, ele teve que sentir muita dor no braço.



Fig. 6: Foto da Equipe *O Cruzeiro*. Bateria do Salgueiro, 1963.

não é mole, o ritmo, aquela coordenação toda, dói[...] fazer aquelas variações de batidas, é a mesma coisa da marcação, você vai mantendo seu ritmo e aí você se diverte. A marcação te dá um certo status dentro da Escola. É o coração da Escola. Você é o cara que tem até mais respeito que os outros (Cléber, baterista da Portela 1998).

Se o ritmo, a dança e a música presentes nas Escolas de Samba nos permitem resgatar a beleza da dança e a sensualidade em oposição a atitudes que têm se tornado preponderantes ao mercantilizarem o desfile e objetivarem o corpo e sexo de seus participantes⁷ (Santos 1999), as imagens também cumprem seu papel neste sentido. Vimos que a fotografia não é um registro da origem, nem tampouco mera construção; ela pode ir bem além do clássico documentário, pois na tentativa de documentar há uma realidade trágica que transforma o objeto (Hooks 1995:74-93). O processo de fabricação da foto influi na foto, e nela encontramos sentimentos que podem ser deduzidos e não visualizados.

As fotografias que tenho utilizado são de duas coleções. Uma faz parte da antiga revista *O Cruzeiro*, que tendo sido criada em 1928, pode ser considerada a primeira revista de tiragem nacional a revolucionar o caráter da imprensa da época, pois trazia poucos textos e se apoiava nas imagens fotográficas. Criada por Assis Chateaubriand, a revista *O Cruzeiro* foi uma grande aliada da política cultural do governo de Getúlio Vargas. A segunda coleção é de Loris Machado, uma fotógrafa que vem acompanhando os desfiles nestes últimos dez anos e acumulando um conjunto imenso de imagens que refletem não só sua vocação jornalística como seu grande envolvimento pessoal com a festa carnavalesca. Em que pesem as diferentes perspectivas dos fotógrafos e os anos que as separam, todas as fotografias da bateria mostram a intensidade e o comprometimento dos músicos com seus instrumentos (figs. 6 e 7).

Em suma, mestre-sala e porta-bandeira, baianas e bateristas são papéis desempenhados por pessoas que têm uma identidade comum e cuja grande autoestima é derivada do comprometimento que têm com as escolas. A identidade cons-

Fig. 7: Foto de Lóris Machado. Bateria da Unidos da Tijuca, 1994.



truída pelos que se consideram baluartes das Escola não é, como não foi em seus primórdios, associada à negritude ou a uma situação social, mas à construção das escolas de samba como símbolos nacionais. Sem negligenciar o fato de que os discursos sobre raça e classe estiveram ausentes como texto principal, foi minha intenção mostrar a força e importância destes movimentos culturais, que surgiram associados ao emblema nacional e, como veremos a seguir, à política populista de Vargas e às intermediações com a mídia, os banqueiros de bicho, a indústria e o comércio.

Mona Lisa: alegoria de Escola de Samba

Como já dito, uma das principais críticas que enfrento ao procurar resgatar a imagem de homens e mulheres negras no carnaval nasce da grande tendência que há em se desqualificar as escolas de samba. Há uma primeira crítica que aponta para o engran-

decimento indevido e populista da cultura do povo, atrasada e vulgar, considerando esta valorização do popular apenas uma tentativa de manter as massas incultas. Não me estenderei muito sobre esta crítica, ainda arraigada a teorias que consideram as diversas formas de lazer como válvulas de escape das sociedades capitalistas. A existência da imensa bibliografia que vem se consolidando em direção oposta nestas últimas duas décadas⁸ já serve de prova suficiente. Desde então, as fronteiras entre cultura erudita e popular tornam-se extremamente flexíveis e valores tidos como universais e fundadores da natureza humana são postos em questão. Na foto abaixo (fig. 8), uma cópia da famosa pintura de Leonardo da Vinci, símbolo da pintura renascentista e em exposição em um dos bastiões da cultura erudita, o Museu do Louvre, exemplifica meu argumento. Mona Lisa virou um ícone na sociedade de consumo: ela é utilizada tanto para a venda de pasta de dentes como para alegoria de escolas de samba.



Fig. 8: Foto de Laris Machado. Escola e data não identificados.

As Escolas de Samba do Rio de Janeiro fazem parte de uma poderosa indústria cultural, da qual além da mídia, da indústria de turismo e dos banqueiros do jogo do bicho aproximam-se os traficantes de drogas. Reproduzem hierarquias e discursos dominantes e articulam-se, cada vez mais, a um mercado consumidor transnacional. Os desfiles constituem um grande e massivo espetáculo, capaz de envolver em torno de 150 milhões de dólares e mais de cinquenta mil pessoas somente na produção do show. Um diretor de Escola de Samba, para "colocar seu carnaval na rua", necessita de um investimento muito alto, que varia de 1,5 a 2,5 milhões de dólares. Metade deste dinheiro ele recebe da LIESA — Liga Independente das Escolas de Samba —, que repassa parte do lucro obtido com a venda de ingressos. A outra metade ele precisa arrecadar de possíveis investidores (Estados, empresários, etc.) para arcar com despesas administrativas, fabricar carros alegóricos, alegorias, fantasias, som, iluminação, pagar diversos componentes e destaques e o carnavalesco. Os carnavalescos, que além da cenografia e programação visual muitas vezes são responsáveis pelo enredo, tornaram-se peças-chave na conquista do campeonato. São os "empregados" mais bem pagos e mais importantes. Baterista, mestre-sala e porta-bandeira também já começam a ser pagos. Os chefes de ala são pagos com o lucro que obtêm com a venda das fantasias.

Evidentemente, as relações de mercado presentes no carnaval impõem transformações nas práticas desenvolvidas. Antes de 1930, o samba era improvisado e criado coletivamente; depois, pouco a pouco, ganhou autor, enredo e adaptou-se a um ritmo corrido. Até mesmo a bateria sofre mudanças, como aconteceu nos dois últimos carnavais, quando alguns mestres

incorporaram a batida da música funk. Substituiu-se gradualmente a habilidade dos mestres de harmonia por instrumentos capazes de sincronizá-lo, a música que é cantada. Os passistas são cada vez mais raros e começam a escassear na avenida aqueles que têm o "samba no pé". A questão da mercantilização modifica o próprio sentido da produção cultural. Um padrão de desfile que seja do agrado do público em geral começa a ser imposto em todas as escolas. O verde e rosa da Mangueira passa por transformações em que tons do branco ao roxo, passando pelo lilás, aparecem em *degradée* e afastados estrategicamente do verde esperança. O mesmo acontece com as músicas. O espetáculo passa a ser televisionado e sua produção volta-se para o telespectador que está em casa, sentado em sua poltrona. Não há necessidade de que a escola "balance" o público. O público que deseja brincar o carnaval compra sua fantasia e desfila no chão, empurrando para casa os antigos participantes que não têm mais dinheiro para comprar as fantasias. O público da arquibancada já não é aquele que procura o desfile para partilhar com os componentes das escolas suas emoções, mantendo-se cada vez mais distante em camarotes de concreto. A Passarela do Samba, construída em 1984, consolida o afastamento público/escola tão denunciado pelos participantes mais antigos.

Esta mercantilização, no entanto, não invade todo o tipo de relações pessoais que observamos nas escolas de samba. Há resistências. Como acabei de mostrar, encontramos nos desfiles diferentes grupos que, embora partilhando a Passarela do Samba, mantêm seus gestos, hábitos e valores. Não há de forma alguma uma homogeneização, uma completa fusão de hábitos e costumes. Há alas compostas apenas por componentes da comunidade, há alas cujas

fantasias são doadas e não vendidas, há lugares para que os tradicionais ganhem destaque. Cada espaço mantém sua especificidade. Ainda encontramos pessoas envolvidas com o carnaval, que amam a festa e são totalmente dedicadas a ela. Não é o objetivo deste trabalho aprofundar o tema "trabalho", mas mesmo nos barracões, que são as oficinas do carnaval, ou em muitas das mini-oficinas organizadas pelos chefes de ala, não percebo as relações de trabalho como sendo totalmente impessoais. Até hoje convivem lado a lado relações pessoais e impessoais na produção do desfile.

Se prestarmos atenção à reclamação dos antigos membros das Escolas de Samba, o que está em jogo não é a mercantilização, mas a má gerência sobre as cobranças de ingresso e a distribuição da renda arrecadada, o que certamente reflete questões de poder. Praticamente todos os membros da Velha Guarda defendem que a Escola de Samba não é para ganhos pessoais e, como é facilmente observável, eles (como a grande maioria dos componentes) não lucram com a festa.⁹ A partir da montagem de arquibancadas e da venda de ingressos na década de 1960 houve um crescimento vertiginoso da mercantilização dos desfiles. Ao longo deste processo, os fundadores das primeiras escolas de samba foram, como continuam sendo, gradualmente afastados de seu papel de liderança. O que eles reclamam é que têm cada vez menos espaço e poder na indústria que se formou:

Naquele tempo, nós desfilávamos com aquela amizade, com aquela vontade, porque nós estávamos vendo nossos parentes todos apreciando o desfile. Lá no Sambódromo tem que pagar e não fica bonito o sambista pagando in-

gressos. Antigamente eles tinham respeito com o sambista [...] Se a gente não abrir os olhos o carnaval vai acabar devido à política, devido à comissão deles. Lá só querem ver dinheiro[...] Fazem uma renda que é um colosso e até hoje ninguém sabe a renda que dá. Se soubéssemos a renda que dá, as Escolas de Samba que fazem carnaval não ficavam pobres do jeito que estão[...] os coitados naquela merda, sem dinheiro para fazer o carnaval. (Mestre Delegado, da Mangueira, 1997)

Ou ainda:

Eu não tenho muita certeza de como é que foi. Eu sei que começaram a tomar conta, tomar conta, que hoje é isso. Não é aquele carnaval sólido, bom pra gente. Não, são eles que mandam, eles que dão as ordens, começaram a impor regras. Antes (no carnaval da Praça Onze) não tinha prêmio. [...] Depois começou a por regra. Aí começou a fazer Associação das Escolas de Samba, aí já os dirigentes lá que mandavam e aí o carnaval foi indo, foi crescendo, que é isso que se vê agora. Chegava domingo de carnaval, 8h da manhã, já tinha bloco na rua, já tinha brincadeira. Fora as batalhas que já tinha tido no mês todo. Hoje, não. Você sabe que é carnaval porque está marcado na folhinha. (D. Zica, da Mangueira, 1995)

Ou ainda:

Veja só na Mangueira: a Neuma não tem gerência nenhuma, a Zica não tem gerência nenhuma, o

Delegado não tem gerência nenhuma [...] São exatamente isso, fator de mídia. Pessoas tradicionais que parecem que determinam o que a Escola vai fazer. Eles não tem poder de decisão nenhum, podem ter alguma influência na hora da eleição [...] Mas tão pouca gente vota que eu diria que essas pessoas não se influenciam por ninguém, vivem ali o dia-a-dia, sabem de tudo que está acontecendo. (Onésio, baterista da Mangueira. 1997)

Estes discursos mostram o afastamento de antigas lideranças de cargos de direção e ainda como as questões de poder estão presentes entre os participantes das escolas de samba. Mas ainda entre antigas lideranças já havia algumas queixas em relação ao poder. Mulheres foram quase sempre mantidas à parte das diretorias. D. Zica deixa este ponto muito evidente. Há uma outra questão que apareceu em algumas entrevistas, o veto a homossexuais em posições de direção, principalmente se a escola tem banqueiro do bicho como patrono.

Um dos aspectos das escolas de samba que parece desqualificá-las é sua relação com políticos no poder. O que tenho afirmado é que este não é um sinal de modernidade: as Escolas de Samba do Rio de Janeiro consolidaram-se na década de 1930 através de acordos com Pedro Ernesto e Getúlio Vargas. A política clientelista em que os representantes das escolas apóiam as políticas vigentes em troca de favores e de subvenções tem sido mantida desde então, sendo a Mangueira a expressão máxima destes acordos (Santos 1998). A entrada dos banqueiros do bicho na década de 1970 apenas ratifica este acordo, uma vez que

eles entram com as verbas que o Estado não é mais capaz de prover em troca de um abrandamento no controle de suas atividades ilegais (Chinelli 1993). A LIESA (Liga Independente das Escolas de Samba) foi fundada em 1984, tendo como seu primeiro diretor o banqueiro do jogo do bicho Castor de Andrade, e tendo sido desde então reiteradamente dirigida por lideranças das organizações de atividades ilegais no Estado, como Capitão Guimarães. É interessante observar que a Passarela do Samba foi inaugurada em 2 de março de 1984 pelo então governador do Estado do Rio de Janeiro Leonel Brizola, e a LIESA em 23 de julho do mesmo ano. Arrisco dizer que a estabilidade deste pacto tem sido ameaçada apenas por dois movimentos; por um lado, tentativas de democratização do Estado e denúncia de pactos corruptos e, por outro, a transformação do desfile em uma indústria auto-suficiente. A questão, portanto, não é denunciar os elos com políticos e com interesses comerciais mas sim moralizá-los.

Sabemos que a política no Rio de Janeiro ainda é feita a partir de "pactos coronelistas", com base na troca de votos por favores. Alguns partidos políticos deixam evidente a opção por "negociar" com banqueiros do bicho. Para estes últimos, não há, portanto, interesse em que as escolas consigam se auto-financiar. Hoje, o investimento deles é concentrado no adiantamento em alguns meses do dinheiro a ser arrecadado com a venda dos ingressos, o que possibilita que as escolas façam seu carnaval, implicando um investimento pequeno com grande retorno. Como podemos observar, o desfile das Escolas de Samba está atravessado por problemas que fazem parte da estrutura geral da nossa sociedade. A questão não é simplesmente

a da relação das escolas de samba com a indústria cultural ou com o Estado, mas a da forma como estas relações estão sendo realizadas. É necessário compreender, portanto, as possibilidades de movimento e escolha dos diversos grupos que fazem parte das escolas de samba.

Da escória da sociedade a seus representantes máximos

Sabemos que até meados da década de 1930, tamborins eram rasgados e o samba proibido de ser tocado nas ruas durante o carnaval. Mestre Fuleiro, antes de seu falecimento, nos deu vários relatos neste sentido. Nas principais avenidas da cidade, as famílias da elite carioca desfilavam em carros, os famosos corsos, enquanto intelectuais, artistas e boêmios desfilavam em carros enfeitados, formando então as grandes sociedades. As famílias negras em ascensão social conseguiram acesso à Avenida Central participando de ranchos com estandartes e roupas luxuosas que lembravam muito os ranchos religiosos nordestinos. Havia ainda os bailes de carnaval em estilo europeu que ocorriam em clubes fechados e teatros da cidade para aqueles que podiam pagar seus ingressos. Os zé-pereiras, blocos compostos por portugueses e parte da população empobrecida do centro da cidade, e que faziam uma zoadá enorme com tambores, não foram muito bem aceitos. A maior parte da população negra e pobre era alijada da festa oficial. Os batuques de fundo de quintal não conseguiam obter autorização legal para desfilar nas ruas e, com isso, também não podiam passar os famosos "livros de ouro" para conseguirem financiamento.¹⁰

Apesar das proibições, diversos espaços da cidade notabilizaram-se pelas

aglomerações populares que acolhiam. Foi na década de 1920 que os jornais da época começaram a falar bem das manifestações populares da Praça Onze de Junho, sendo que muitas das músicas lá tocadas começavam a ser procuradas pela indústria fonográfica e comercializadas pelas novas estações de rádio. Com o interventor de Getúlio Vargas no Rio de Janeiro Pedro Ernesto, veio o batismo oficial em 1935. É oportuno lembrar que, dois anos depois, Vargas acabou por mandar prender Pedro Ernesto, consolidando a política definida pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), voltada para a integração dos setores populares e, paralelamente, para a repressão organizada a movimentos operários, como também às áreas boêmias da cidade. Além deste canal aberto aos sambistas que, diga-se de passagem, não foi pequeno, não sobravam muitas escolhas. No entanto uma pesquisa atenta ao que acontecia neste período nos mostra que houve propostas contrárias à parceria entre as Escolas de Samba e o governo populista em diversas ocasiões, ainda que sem muito sucesso.¹¹ É preciso compreender que as Escolas de Samba do Rio de Janeiro, de um momento para outro, deixaram de ser consideradas representantes de um povo vadio, perigoso e sem caráter e passaram a ser reconhecidas como um dos emblemas de brasilidade. Esta mudança deu a seus componentes um prestígio que eles estavam longe de esperar: de escória da sociedade a seus representantes máximos.

Os participantes mais antigos das Escolas de Samba demonstram altivez ao falarem de suas escolas, pois têm consciência da importância e visibilidade que alcançaram. Este reconhecimento das escolas de samba como símbolo nacional é muito valorizado e são poucos os que

optam pela volta às "raízes", caso esta implique menos visibilidade e menos reconhecimento pelo público (Santos 1998). O período que mais emocionou antigos componentes das escolas foi aquele em que a Candelária tornou-se palco do samba. Nas lembranças evocadas, descreve-se sempre a alegria do público que, se não conseguia um lugar nas arquibancadas que eram montadas ao longo da Presidente Vargas, amontoava-se em caixotes, árvores ou mesmo uns nos ombros dos outros. Lembram-se dos confetes e serpentinas, das músicas e das ovações que consagraram as escolas de samba como centro do carnaval, deixando as outras manifestações carnavalescas da cidade para trás. As inovações em fantasia, música e passarela sempre foram motivo de tensão e debate, mas para os participantes das Escolas o que conta é o reconhecimento que obtêm ao desfilar. As Escolas têm necessidade do estrelato, o que faz com que os desfiles sejam sempre muito dinâmicos, incorporando novidades e adequando-se rapidamente ao público.

Quero dizer com isso que as Escolas de Samba não podem ser pensadas fora das alianças com a indústria cultural e a política oficial e das conseqüências políticas destas alianças. Não há o "puro" de antes e o "impuro" de hoje. Se, por um lado, as escolas de samba não podem ser encaradas como práticas destituídas de qualquer espontaneidade e totalmente submetidas à lógica do mercado e do poder, por outro, é ilusório e romântico achar que houve uma estratégia de resistência ao poder traçada deliberadamente em épocas de repressão mais forte.¹² Para os antigos membros das escolas, Pedro Ernesto e Getúlio Vargas estão entre os melhores políticos que podem apontar. Para eles, os sambas que faziam exaltação à nação na época de Getúlio eram muito bons, pois falavam das belezas

nacionais de uma forma que o povo brasileiro hoje desconhece. Antigas lideranças do samba ainda mantêm a prática de apoiarem os políticos da situação à espera de apoio a projetos comunitários. Pela freqüência com que são procurados por presidentes e governadores, é de se supor que estas lideranças ainda tenham prestígio para legitimar políticos como representantes do povo.

Neste contexto, o que podemos com certeza afirmar é que as escolas de samba têm uma produção cultural e artística que fortalece a auto-estima de seus componentes, e que estas atividades — por seu caráter coletivo, sensual e irreverente — estão na contramão da racionalização crescente da sociedade, abrindo importantes espaços de liberdade. As escolas de samba sempre tiveram um forte poder de atração para todas as camadas e setores sociais, enfrentando com uma postura quase heróica os preconceitos e ritos religiosos mais conservadores da cidade e mantendo vivo o carnaval ao longo de décadas. Sob esta perspectiva, os blocos carnavalescos de bairros no Rio de Janeiro não surgem em oposição às escolas, mas como transbordamento de um espírito carnavalesco que continua presente na cidade.

Texto e subtexto na construção de identidades raciais

Há várias explicações para o reconhecimento das escolas de samba como símbolo da cultura nacional. Poderíamos dizer que a construção de um Brasil exótico baseado no carnaval e no futebol adaptou-se bem à imagem idealizada de Brasil das grandes potências. Sabemos que não foi só o Brasil que cristalizou a imagem de país

sensual e não civilizado no cenário internacional. Poderíamos dizer também que a escola de samba foi aceita como expressão conveniente da nação, mascarando com isso diversos conflitos e contradições sociais. Em 1977, Peter Fry propôs um argumento similar a este, a propósito do candomblé e do samba (Fry, 1982). Podemos, ainda, associar as escolas de samba à estrutura hierarquizante da sociedade, em que se concede distinção ao popular, ainda que sob uma valorização negativa. É só lembrarmos, por exemplo, do trabalho de DaMatta (1990) sobre classificações hierárquicas sustentadas em relações baseadas em laços pessoais. Estas são explicações plausíveis para a adoção das escolas de samba como símbolo de brasilidade. Meu objetivo neste trabalho, no entanto, foi o de chamar a atenção para o fato de que elementos que ontem fortaleciam o discurso sobre a nação podem hoje fortalecer o discurso sobre o negro, mostrando que o processo de construção de identidade é um processo aberto e em movimento.

Quando estudamos qualquer tema relativo à raça, um dos mais fortes mitos com que lidamos no Brasil ainda é o da democracia racial. Entre os estudiosos, não são poucos aqueles que seguem a ênfase de Gilberto Freyre sobre a harmonia racial nos trópicos e rejeitam qualquer tentativa de pensar nossa sociedade em termos de construção de raça. Compreendem-se as categorias construídas de raça como importações do discurso étnico norte-americano mal encaixadas na realidade brasileira. Não haveria sentido, portanto, associar as escolas de samba a homens e mulheres negras. As escolas de samba seriam parte da homogeneidade mestiça, do sincretismo entre culturas e, como tal, uma das formas de representação do país.

Acredito que a defesa da construção do mestiço como paradigma brasileiro traz uma série de problemas. Não só porque o mestiço continua sendo alvo de discriminação racial por sua proximidade com o negro, o que é muito bem demonstrado por trabalhos clássicos nesta área (Hasenbalg 1979; Silva 1980), como porque é evidente que, como qualquer outra construção, ela não dá conta da complexidade humana que envolve; há entre os "morenos" aqueles que se consideram ou brancos ou negros. Alguns autores, mais sensíveis a questões históricas e desdobramentos políticos, chamam a atenção para o fato de que a construção da mestiçagem pode coexistir com projetos de heterogeneidade, ou seja, projetos de construções raciais (Viana, 1995:54). Esta é uma perspectiva que nos permite pensar as construções de raça de forma mais flexível e capaz de se posicionar frente a conflitos e injustiças sociais.

Procurei trabalhar com a memória e mostrar que a construção das escolas de samba como símbolo nacional foi importantíssima para o fortalecimento da auto-estima de diversos grupos sociais. Trabalhar com a memória enquanto elemento central da construção de identidade é importante porque ela nos mostra que a auto-estima, que deve estar na base das políticas de identidade a serem desenvolvidas, apóia-se em práticas da vida cotidiana e experiências consolidadas, em vez de fazê-lo por meio de discursos racionalmente construídos sobre o certo e o errado ou ainda sobre conteúdos cristalizados. É necessário reconhecer e apreciar a miríade de práticas empreendidas por grupos sociais, pequenos sucessos alcançados e a inventividade presente em formas de representação que de algum modo estiveram contra formas opressoras. Chamei atenção para o fato de que diversos

dos elementos que hoje entram na construção de raça já estavam presentes no passado. Refiro-me a emoções, expressões artísticas, formas de solidariedade, de agir e pensar em relação ao outro, enfim, a reações múltiplas que não aparecem necessariamente no discurso formalizado. Raça como categoria construída de identidade não foi como ainda não é um elemento central da sociedade brasileira, mas não podemos dizer que diversos elementos presentes na construção de uma identidade negra hoje não estavam presentes no passado. Para dar um exemplo do que digo, cito uma passagem da entrevista com um baterista do Império Serrano:

Já aconteceu no Império Serrano. Tem um colega nosso aqui, não sei se o cara cismou com ele, mas todo mundo era negro e ele era o único branco. Nós tiramos a medida e falamos que o nosso colega tocava bem, mas o cara falou que ele não sairia porque não gostava de branco e vetou e não teve negócio. Ele não era o diretor, mas tinha poder lá dentro (Robson).

Mesmo que o discurso em relação à raça não esteja presente como texto, ele pode existir em práticas sociais e como o que chamo de subtexto.¹³ Ainda que sem o discurso racial formalizado, havia entre os grupos que entrevistei um orgulho e autoconfiança muito grandes derivados de sua atuação na sociedade como músicos, sambistas, artistas e organizadores das escolas de samba. Esta identidade não foi construída em cima da raça, mas teve diversos elementos que hoje podem ser associados ao negro. A cultura negra nem

é composta por características permanentes, nem é vazia de conteúdo. Se pensamos em nosso processo de construção de identidade, constatamos que reconstruímos nossas identidades continuamente recuperando traços e imagens — que foram marcados ao longo de nossas vidas — de acordo com o momento presente em que vivemos. Os diversos elementos que não estão presentes no discurso podem ser procurados na memória que se repete, ou seja, nas imagens do cotidiano, bem como nas emoções e sentimentos. Não falo, portanto, da memória narrada, da estrutura que se sobrepõe ao cotidiano, nem de intenções declaradas em táticas e estratégias.

Apesar da evidente contribuição de elementos tão fortemente associados às práticas culturais de homens e mulheres negras, tais como música, ritmo e danças, as Escolas de Samba não foram e não são consideradas expressões da cultura negra. Este silêncio não é gratuito, pois as expressões de espontaneidade, alegria e originalidade dos primeiros grupos que constituíram as escolas de samba, capazes de encantar e envolver os que deles se aproximavam, ganharam *status* sem que a seus criadores fossem dadas as condições para a direção do evento. Mas esta é uma condição que também não é fixa e imutável. Sabem os professores do samba que o carnaval é um dos únicos momentos em nossa sociedade em que membros da elite chegam às quadras das escolas inseguros e submissos aos seus ensinamentos. Apesar disto, sambistas, baianas, bateristas e elementos da velha guarda são os que menos lucram com a empresa que se tornou o desfile das escolas e têm seu poder de arbítrio sobre os rumos das escolas cada vez mais diminuído durante o carnaval. O prestígio personaliza-se em alguns nomes como

os de D. Neuma e D. Zica da Mangueira, hoje símbolos da velha guarda e das origens das Escolas de Samba, muito procuradas por representantes do poder político e econômico em nossos dias, mas com reduzido poder de organização de suas comunidades.

O movimento negro hoje não pode jogar fora a batalha de diversos outros negros que conquistaram o reconhecimento de suas manifestações artísticas. Importantes trabalhos têm mostrado como estas reações podem ser identificadas em uma linguagem

comum em várias partes do mundo onde o negro sofre pressões sociais e como elas implicam um questionamento radical ao mundo da política negociada (Gilroy 1993). Em suma, não foi meu objetivo afirmar que as práticas carnavalescas serão aquelas que porão um ponto final em práticas discriminatórias. Muito longe disso. Gostaria apenas de afirmar que o samba e o carnaval, ainda que não sejam estratégias políticas, são em si mesmos práticas libertárias que questionam muitos dos dogmas da sociedade em que vivemos.

Notas

1. Agradeço os comentários de Rolf de Souza, responsável pela montagem do banco de fotos, como também os de Analucia Thompson, que fez a pesquisa em arquivos públicos e particulares em busca de imagens, e de Luiz Henrique Sombra e Loris Machado, pesquisadores e fotógrafos.
2. Este trabalho com imagens só foi possível a partir da bolsa recebida pelo IX Concurso de Dotações do Centro Afro-Asiático no ano de 1998, que possibilitou o acesso às coleções de imagens de fotógrafos particulares, revistas como *O Cruzeiro* e arquivos públicos.
3. Para uma discussão dos conceitos de cor e raça, ver Guimarães, 1996.
4. Conteí com o apoio de bolsistas de iniciação científica e de aperfeiçoamento, financiados pela UERJ e CNPq, em um projeto de pesquisa que envolveu entrevistas com antigos participantes de duas escolas consideradas tradicionais, Mangueira e Império Serrano, como tio Jair, D. Neuma, D. Zica, Carlos Cachaça, Delegado, Xangô da Mangueira, Ed Miranda, tia Eulália e Mestre Fuleiro (já falecido), entre outros.
5. Entre os princípios básicos elaborados pelos fundadores da Escola de Samba Quilombo estava o de não utilizar alegorias, consideradas invasões do carnaval europeu, destaques de fora da comunidade e coreografias ensaiadas, todos estes elementos hoje fartamente utilizados pelos desfiles na sua comercialização. A partir de 1975 a Riotur assinou um contrato com a Associação das Escolas de Samba comprometendo-se a repassar para as escolas parte da renda arrecadada. Este contrato não só formaliza o desfile das escolas de samba como uma atividade empresarial, como torna a atuação de cada uma delas dependente da verba distribuída pela Associação. A entrada dos banqueiros do bicho adiantando o capital a ser investido torna-se cada vez mais importante a partir deste contrato. Algumas das propostas defendidas e alguns documentos importantes da Escola de Samba Quilombo, como o regimento interno da Ala de Compositores e Princípios Básicos, podem ser encontrados em Lopes, 1981.

6. Embora não seja o momento de aprofundar este aspecto aqui, é extremamente interessante que a inversão entre pobreza e riqueza nas escolas de samba ocorra através da figuração de hábitos e costumes da nobreza e não da burguesia.

7. Em outro artigo procuro mostrar como o ritmo, dança e música presentes nas Escolas de Samba permitem o resgate da beleza da dança e da sensualidade de homens e mulheres negras em oposição a atitudes que têm se tornado preponderantes ao mercantilizarem o desfile e objetivarem o corpo e o sexo de seus participantes (Santos 1999).

8. Ver, por exemplo, a denúncia não só de que o “culto” e o “erudito” foram noções utilizadas durante séculos como forma de controle de hábitos, expressões e costumes (Elias, 1983; Foucault, 1975), mas a de que símbolos culturais das elites dominantes foram utilizados na reprodução e manutenção social (Bourdieu, 1984). Outros autores questionam, ainda, a “incivilidade” e a valorização negativa atribuídas a festas populares (Bakhtin, 1987). Há os que vão mais longe nesta denúncia pondo em questão a valorização da razão e do fazer nas tradições kantianas e hegelianas em detrimento de atividades lúdicas (Berger, 1998; Rojek, 1995).

9. Este é um tema polêmico. Há aqueles que defendem a remuneração para todos os componentes, uma vez que são vistos como “atores” não pagos de um espetáculo mercantilizado. Ver Rodrigues, 1984.

10. Sobre a história do carnaval carioca e o surgimento das escolas de samba, ver Eneida s/d, Riotur 1991, Queiroz, 1992, Pereira, 1994 e Soihet, 1998.

11. Nas crônicas de Guimarães, o Vagalume (1978), pode-se perceber com clareza os conflitos existentes entre os interesses dos sambistas e a política corporativista de Getúlio Vargas. Outros trabalhos, como o de Matos (1982), que mostra a reeducação do malandro e a valorização do trabalho, e a própria música de Herivelto Martins sobre o fim da Praça Onze nos trazem dados preciosos para pensar a relação entre setores populares e governo.

12. Há uma tendência recente a substituir teorias que atribuíam ao poder das elites dominantes estratégias de controle sobre dominados totalmente apáticos por posições igualmente unilaterais que apenas invertem o problema. Reduzem-se diversas práticas culturais e religiosas presentes entre diversos setores populares, que respondem a interesses e conflitos múltiplos e diversificados, a práticas resultantes de uma estratégia de resistência popular. Ver, por exemplo, crítica de Soihet (1998) a Queiroz (1992).

13. Paul Gilroy (1993) faz uma análise muito instigante neste sentido, pois analisa a música negra como se esta fosse uma subcultura, ou seja, uma aquisição histórica resultante do corpo alternativo de expressões políticas e culturais que aparece como expressão intuitiva de uma essência atribuída à raça. A expressão artística surge como prática voltada para liberação da comunidade.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter (1969) *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1968.

BAKHTIN, Mikhail (1987) *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.

- BERGER, Peter (1997) *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Experience*. New York & Berlin: Walter de Gruyter.
- BOURDIEU, Pierre (1984) *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit.
- CABRAL, Sérgio (1990) *No tempo de Almirante: uma história do Rádio e da MPB*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- CHINELLI, Filippina e SILVA, Luiz Antonio Machado da (1993) "O vazio da ordem: relações políticas e organizacionais entre as escolas de samba e o jogo do bicho", *Revista do Rio de Janeiro*, ano 1, n. 1, pp.42-52.
- DAMATTA, Roberto (1978) *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ELIAS, Norbert (1983) *The Court Society*. New York: Pantheon Books.
- ENEIDA, s/d. *História do carnaval carioca*. Rio de Janeiro: Record.
- FRY, Peter (1982) "Feijoada e "Soul Food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- FOUCAULT, Michel (1975) *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- GILROY, Paul (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio (1996) "Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia, 1940-1960". In Maio, Marcos Chor e Santos, Ricardo. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, pp. 143-158.
- GUIMARÃES, Francisco (Vagalume). (1978) *Na roda do samba*. Rio de Janeiro: Funarte.
- HOOKS, bell (1995) *Art on My Mind: Visual Politics*. New York: The New Press.
- HASENBALG, Carlos (1979) *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- MAGALHÃES, Rosa (1997) *Fazendo carnaval*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores.
- MERCER, Kobena (1994) *Welcome to the Jungle*. New York: Routledge.
- MERCER, Kobena. (1995) "Busy In the Ruins of Wretched Phantasia". *Mirage: enigmas of Race, Difference and Desire*. London: Institute of Contemporary Arts.
- LOPES, Nei (1981) *O samba, na realidade... a utopia da ascensão social do sambista*. Rio de Janeiro: Editora Codecri Ltda.
- MATOS, Claudia (1982) *Acertei no milhar: samba e malandragem no tempo de Getúlio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MOURA, Roberto (1983) *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte.

- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (1994) *O carnaval das letras*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira (1992) *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- RIOTUR (1991) *Memórias do carnaval*. Rio de Janeiro: Oficina do Livro.
- RODRIGUES, Ana Maria (1984) *Samba negro, espoliação branca*. São Paulo: Hucitec.
- ROJEK, Chris (1995) *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*. London: Sage Publications.
- RUGG, Linda Haverty (1997) *Picturing Ourselves: Photography & Autobiography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SANTOS, Myrian (1998) "Mangueira e Império: a Carnavalização do Poder pelas Escolas de Samba", em Alba Zaluar e Marcos Alvito (eds.), *Cem anos de favela*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- SANTOS, Myrian (1999) "Orgy and Blackness", em Jean Rahier (org.) *The Representations of Blackness and the Performance of Identity*. Westport, Greenwood Publishing Co. (prelo)
- SILVA, Marília Barboza e Lygia Santos (1980) *Paulo da Portela, traço de união entre duas culturas*. Rio de Janeiro: MEC/Funarte.
- SILVA, Nelson do Valle (1980) "O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil". *Pesquisa e planejamento econômico*, 10 (1): 21-44.
- SOIHET, Rachel (1998) *A subversão pelo riso*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- VIANNA, Hermano (1995) *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

SUMMARY

The Negro beat of Samba Schools

Drawing on interviews and on an extensive restoration of photographic images, the purpose of this paper is to highlight the presence of Negro culture in the Carnival parade of Samba Schools in Rio de Janeiro from its early inception. While there is no constant distinctive feature to indicate what that Negro culture may amount to, considering that apart from being relational, changeable and eclectic it often survives only as a subtext, there is no denying that not only are we able to pinpoint it in Rio's Carnival but it is important that we do. Rio de Janeiro's Samba Schools are now part of a powerful cultural

industry controlled not just by ordinary businessmen but also by bookmakers and drug dealers, thereby reproducing dominant hierarchies and discourses that cater increasingly to an ever whiter and more transnational consumer market. Now as in earlier times, those who profit the least are the ones chiefly responsible for the parade's cultural originality and creativity. Restoring negritude to its legitimate position in one of the country's most representative cultural manifestations is an attempt to give back color to a nation that has become color-blind in acknowledging its citizens.

RÉSUMÉ

Le martèlement noir des écoles de samba

L'article met en évidence la présence de la culture noire dans le défilé des écoles de samba de Rio de Janeiro depuis leurs origines, à partir d'entretiens et d'un travail de rétablissement aidé de photographies. Bien qu'il n'y ait pas une marque constante de ce que serait la culture noire, car celle-ci, non seulement relationnelle, mutable et éclectique, très souvent, ne survit aussi que reléguée au second rang; il est indéniable qu'il nous est possible et qu'il est important de l'identifier dans le carnaval carioca. Actuellement, les écoles de samba de Rio de Janeiro composent une puissante industrie culturelle, dont font

partie, aux côtés des fabricants de costumes, aussi bien des caïds de loteries illégales que des trafiquants de drogue et reproduisent des hiérarchies et des discours dominants de plus en plus ouverts à un marché de consommateurs toujours plus blanc et transnational. Aujourd'hui comme hier, les principaux responsables de l'originalité et de la créativité culturelle du défilé y trouvent moins leur compte. La restitution de la négritude d'une des manifestations culturelles les plus représentatives du pays vise à donner une couleur à une nation devenue daltonienne dans la reconnaissance de ses citoyens.

Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem

Sônia Travassos*

Recebido para publicação em janeiro de 1998.

**Mestre e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Professora do Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.*

Este artigo baseia-se numa pesquisa em andamento com grupos de capoeira na cidade do Rio de Janeiro. A partir de material etnográfico, de reportagens de jornais e revistas e de alguns trabalhos já realizados sobre a capoeira, a autora aponta para as diferentes formas de utilização de símbolos étnicos, tanto por parte de capoeiristas negros quanto brancos. A mandinga é também discutida como uma categoria central na construção das identidades dos grupos de capoeira.

Palavras-chave: capoeira, mandinga, etnicidade, Rio de Janeiro.

A busca de origens é um tema sem dúvida alguma privilegiado nas rodas de capoeira atualmente. A "mama" África, essa terra quase mítica situada além-mar, surge como um importante reservatório de signos e símbolos utilizados nas incessantes tentativas de construção de identificações de caráter étnico. Mas o jogo de empréstimos e releituras dos traços culturais que com ela se estabelece nunca está dado de antemão. As especulações acerca do berço de nascimento da capoeira geram muitos e variados mitos de origem, lealdades ideológicas e genealogias compartilhadas, mas também acaloradas discussões, oposições e mesmo inimizades. Da mesma forma, o nível de adesão aos diferentes ideários que cercam a capoeira varia enormemente no mundo da capoeira. Tentarei aqui dar algumas indicações de como os indivíduos e os grupos com os quais venho trabalhando na cidade do Rio de Janeiro se organizam e se relacionam em termos sociológicos, mais especificamente étnicos, e como eles pensam e expressam suas idéias acerca da capoeira. Trabalharei com parte do material etnográfico que já possuo, com jornais e revistas, e também com alguns trabalhos, acadêmicos ou não, já realizados sobre esse tema ou sobre temas afins.

Algranti (1996), em seu trabalho sobre crimes urbanos no Rio de Janeiro no período entre a chegada da família real em 1808 e os momentos que antecederam a independência em 1822, mostra como já naquela época a prática da capoeiragem, sobretudo entre os negros, escravos ou libertos que trabalhavam na cidade, se constituía como um dos mais fortes motivos de prisões e açoitamentos. Os capoeiras, sozinhos ou em grupos, e muitas vezes armados com navalhas ou porretes, criavam nos ambientes públicos situações que misturavam

um tanto indefinidamente festa, brincadeira, disputa, enfrentamento, duelo e política, gerando com frequência uma imagem aterrorizante de si mesmos. A capoeira era considerada crime contra a ordem pública, estando, sem dúvida, estreitamente associada à população negra e a um forte componente de luta.

Algumas décadas depois, a partir mais ou menos da segunda metade do século XIX, esse quadro paulatinamente tomou outra forma. Trabalhos como os de Pires (1992), Soares (1994) e Dias (1993), só para citar alguns exemplos, mostram como a capoeiragem mudou gradativamente seu perfil sociológico. Tendo se desenvolvido em meio à cultura popular negra de rua, ela passou a trazer a si não somente os negros, mas toda sorte de pobres urbanos, negros, brancos e mestiços. Foi mais ou menos nessa época, na segunda metade do século XIX, que ganharam força os bandos ou *maltas* de capoeiras, com as suas disputas internas, por vezes bastante violentas, e demarcações territoriais da cidade.

Nas seis últimas décadas do século XX, mais ou menos do final da década de 1930 para cá, que marcam a volta da capoeira à legalidade, podemos perceber cada vez mais e com maior nitidez os diferentes matizes nos usos e significados atribuídos à capoeira por segmentos sociológica e etnicamente bastante diferenciados da população. O que faz dela um fenômeno social extremamente instigante de se estudar é que, sobretudo a partir da década de 1980, a capoeira tem alargado enormemente a sua presença não apenas em todas as camadas da sociedade brasileira, como também em muitas outras cidades espalhadas pelo mundo. Atualmente, segundo uma avaliação do presidente da Confederação Brasileira de Capoeira, ela estaria presente em 48 países¹. Nesse sentido, e acompanhando esse

boom, o interesse por estudos mais aprofundados acerca da capoeiragem, em termos acadêmicos ou não, vem crescendo significativamente, apontando para as novas formas que a capoeira tem assumido e para as resignificações permanentes que ela, na condição de fenômeno cultural, tem sofrido. Mestres e capoeiristas em geral têm sido capazes de articular discursos de enorme riqueza e eficácia simbólicas, expressando, em contato com as camadas mais brancas e elitizadas de vários países nos dias de hoje, um saber e uma prática que nasceram em meio à população negra e escrava no Brasil há talvez uns três séculos. Praticada sobretudo por jovens, a capoeira parece ser parte significativa de um modo de vida particularmente interessante, agregando mestres e alunos de camadas sociais, meios culturais e origens étnicas bastante diferenciados. É evidente, por outro lado, que essa condição não ocorre senão por meio de uma organização social e cultural sobre a qual é preciso indagar.

Cito, antes de mais nada, as falas que ouvi de três mestres de capoeira, todos residentes no Rio de Janeiro, e que me parecem bastante representativas da variedade de combinações que se pode fazer — e efetivamente isso acontece — em torno da capoeira, das suas origens e da sua história. Elas não esgotam, absolutamente, as muitas possibilidades de utilização dos mais diversos signos e símbolos na tentativa de se construir e sustentar dentro dos grupos uma certa “comunhão étnica”, para usar aqui as palavras de Max Weber (1991).

O primeiro deles tem em torno de cinquenta anos, é branco, professor universitário, joga capoeira, segundo ele, há quarenta anos, e tem um grupo mais ou menos estável de cerca de vinte e poucos alunos, majoritariamente brancos, com os quais treina todas as noites. Ele me diz em

tom meio professoral, já pela terceira ou quarta vez para que eu não me esqueça da “influência do elemento mouro na capoeira”. Ele faz um gingado rápido com o corpo para um lado e para o outro, flexionando pernas e braços, e continua me dizendo que o sangue mouro teria sido o responsável pela vinda para o Brasil das tradições do português e do africano. Recusando veementemente qualquer participação dos baianos na criação do jogo/luta, ele atribui às cidades do Rio de Janeiro e Recife, sua cidade natal, o *status* de “berços da capoeiragem”.

O segundo tem trinta e poucos anos, é negro, vive exclusivamente do trabalho com a capoeira, que pratica desde menino, dá aulas três vezes por semana para um grupo de cerca de trinta alunos, em sua maioria brancos, e também em um colégio particular. Praticamente todos os dias, às vezes de modo sério, numa espécie de preleção aos treinos, porém mais frequentemente através de brincadeiras jocosas com os alunos, ele reafirma aquilo que chama de “as origens afro-negras da capoeira”. Ele me diz que a Bahia, estado onde nasceu, é o lugar onde teriam se formado os grandes mestres do passado. Sem dúvida, para ele a capoeira está direta e inexoravelmente ligada à tradição cultural trazida pelos escravos africanos.

O terceiro mestre, de seus quase cinquenta anos, branco, engenheiro, cujo grupo de alunos, que talvez chegue a uns cinquenta, é sensivelmente mais negro se comparado com os grupos anteriores. Eles treinam três vezes por semana à noite. A referência à influência da cultura africana na formação da capoeira aparece praticamente em todas as aulas nas falas do mestre para seus alunos. Mas este faz questão de frisar que a capoeira é uma coisa brasileira, que ela não foi trazida para o Brasil pelos

escravos, mas sim que teria nascido aqui sob a influência de diversas tradições trazidas da África.

Esses exemplos, como disse, sugerem-nos que as identificações dos capoeiristas de hoje com a população negra e escrava do passado não necessariamente têm como alicerce o pertencimento à raça negra. Mestres e alunos, brancos, negros ou mestiços, utilizam-se de sinais diacríticos e discursos étnicos na construção daquilo que entendem como capoeira. Essa utilização dependerá, no mais das vezes, das circunstâncias nas quais eles se encontram e dos indivíduos aos quais dirigem suas idéias. O mestre negro, por exemplo, que evoca a importância da raça negra no desenvolvimento da capoeira, não pode deixar de reconhecer que os alunos brancos têm condições de aprendê-la da mesma forma. Se ele não fizer isso, perde a clientela que pode pagar por suas aulas. Dito de outro modo, o importante é que as estratégias de convencimento de cada um tenham suficiente consistência para participar do jogo de forças em permanente disputa no mundo da capoeira. Vejamos, então, como se constroem esses discursos.

Os mestres, essas figuras centrais no mundo da capoeira, são uma espécie de mediadores em torno dos quais firmam-se lealdades e hierarquias mais ou menos estreitas ou rígidas, não apenas dos alunos em relação a eles, mas também de determinados agrupamentos de mestres em relação a uma das possíveis formas de se conceber a capoeira, como, por exemplo, estas que acabei de citar. Dividir a mesma roda de capoeira não quer dizer que o peso e o significado atribuídos a ela ou que a forma de expressá-la sejam sequer semelhantes. Símbolos e signos os mais diversos podem ser acionados na hora de se enunciar a filiação a um ideário de capoeiragem ou de

se contar aquilo que se pensa ser a sua "verdadeira" história. As músicas, as roupas, os apelidos, os instrumentos musicais, os locais dos treinos e rodas, tudo, enfim, é ou pode vir a ser utilizado não só para marcar diferenças nas visões que se têm da capoeira, como, no limite, para realçar distintas visões de mundo e marcar diferentes estilos de vida.

No caso da capoeira é bastante comum, embora isso, absolutamente, não ocorra em todos os grupos, que os capoeiristas, negros ou brancos, lancem mão de alguns traços diacríticos bem específicos na tentativa de construção de uma identificação de caráter étnico negro. São elementos como camisetas com estampas de Bob Marley, calças e toucas nas cores do Congresso Nacional Africano (verde, vermelho e amarelo), cabelos rastafari, apelidos em dialetos africanos, músicas próprias para se jogar capoeira e vários outros. Evidentemente, a simples utilização de um ou mais desses traços não significa uma adesão a qualquer ideário em torno da causa negra ou algo assim. Da mesma forma, a não utilização desses símbolos não necessariamente aponta para uma falta de compromisso com as questões étnicas negras. Simplesmente aqui está se chamando a atenção para o conteúdo dos discursos que enfatizam a etnicidade, assim como para as formas por meio das quais eles são comumente transmitidos no mundo da capoeira.

Os capoeiristas negros, em princípio, são detentores de características fenotípicas que, na lógica do apelo à distinção étnica, podem ser utilizadas para que eles, em virtude dessas marcas de origem, veiculem que são os herdeiros legítimos da tradição da capoeira, o que fazem com frequência. Não é tão incomum encontrarmos discursos evadidos de concepções em

algum sentido biologizantes ou místicas em que se pensa poder revelar uma dada tradição cultural arquetípica ou genética. Um dos mestres que tenho acompanhado certa vez me disse:

Você não pode ensinar capoeira dessa maneira que estão fazendo hoje, uma capoeira cartesiana, 1-2-1-2-1-2. Não existe movimento certo ou errado. Você tem que deixar vir de dentro do aluno o movimento que ele sabe, que está dentro dele, que veio geneticamente até ele. Você deixa ele livre e aquilo vem.

Um outro mestre, estudioso da capoeira, escreveu em um de seus livros:

Creio que a única explicação é imaginar a capoeira como uma corrente através do tempo, cada jogador do passado e do presente sendo um dos elos: o aprendiz, ao imergir nessa verdadeira corrente energética, adquire uma força e um magnetismo que atraem pessoas e situações normalmente fora de seu alcance, muito além do que se esperaria, tendo em vista apenas as alterações ocorridas nele, como indivíduo (Capoeira 1992:127).

Ou ainda, como nas palavras de um cientista social que também é praticante da capoeira:

A capoeira faz parte da memória corporal dos negros e de seus descendentes, localizando-se nela os índices que podem falar sobre a sua resistência à hegemonia cultural da civilização ocidental, uma vez que ela compreende as

características corporais desenvolvidas pelo negro, tanto na luta como na paz, para garantir sua sobrevivência (Tavares, 1984)².

Como se vê, o que fica claro nessas e em muitas outras falas é uma visão substancializadora da capoeira, que fez inclusive com que muitos capoeiristas com os quais conversei insistissem para que eu participasse dos treinos, sob pena de não chegar jamais a compreender a capoeira em sua "essência". É como se eles a considerassem um fenômeno trans-histórico, para além das vicissitudes impostas pelo tempo, pelo espaço e pelos indivíduos concretos que a vivenciam. Não é que não tenham a percepção clara das mudanças pelas quais a capoeiragem já passou; eles acreditam que dela algo de essencial permanece. A alusão frequente a uma certa "energia" ou "axé" presente nas rodas não parece ser senão a referência explícita a esse estatuto ontológico que conferem à capoeira.

Não é à toa que a memória da capoeiragem é alvo de tantas e tão ricas elaborações e disputas. É seu passado que se faz eternamente presente através de uma história ainda pouco documentada, possibilitando as muitas especulações acerca de suas origens, dos capoeiristas considerados ilustres ou das *malts* e de suas lutas sangrentas pela cidade. Memória que pode ser, e com frequência é, perfeitamente manipulada não apenas em situações que escapam ao controle dos capoeiristas, mas também de forma absolutamente consciente e programada. À medida que essa memória da capoeira integra, tanto no plano individual quanto no coletivo, um sentimento de identidade, ela constrói uma sensação de unidade entre os capoeiristas, de continuidade no tempo e de

coerência interna dos grupos. Baseando-se sempre no contraste de um “nós” em oposição a todos os virtuais “outros”, a identidade dos capoeiristas e, por conseguinte, a memória da capoeira são alvo de negociações e conflitos que visam definir os limites de atuação de cada indivíduo e de cada grupo. Ao remexerem no “baú de lembranças” da capoeira, os mestres e capoeiristas elegem alguns fragmentos e não outros e, numa espécie de “bricolage mnemônica”, inventam, cada qual, a sua capoeira³.

Desse modo, por exemplo, numa seção de um periódico intitulado *A Revista dos Negros Brasileiros*⁴ chamada justamente “Memória”, há uma matéria sobre a vida de um dos mais renomados mestres de capoeira, o negro baiano Pastinha. Ele, juntamente com outro baiano, mestre Bimba, são pontos de referência fundamentais na construção das linhagens dos capoeiristas dos dias de hoje. Na referida reportagem faz-se uma rápida alusão a um africano que teria lhe ensinado a capoeira no início desse século, a que se segue uma lista de nomes de mestres hoje famosos, que foram formados por Pastinha, dando continuidade a uma certa “tradição” da capoeira. O que a matéria procura enfatizar é a luta de um negro pela preservação de um bem cultural de origem negra. O fato de se ter aprendido capoeira com um dos dois, Pastinha ou Bimba, ou mesmo apenas de se ter jogado capoeira com um deles alguma vez, constitui-se num fortíssimo argumento de autoridade entre os mestres. Em geral o tom das falas a eles referidas é a um só tempo de reverência e nostalgia. A época, nem tão distante assim, do auge de suas atividades como capoeiristas, aparece então como muito mais prazerosa e feliz do que a dos dias atuais. É assim que numa outra matéria de um jornal exclusivamente dedicado à capoeira⁵, o

entrevistador de um dos alunos e sucessores de mestre Bimba assim apresenta o entrevistado ao público leitor:

Poucas pessoas tiveram a oportunidade de vivenciar a capoeira com todas as suas 'mumunhas' em uma época áurea, e ter a oportunidade de conviver com um dos maiores nomes que a capoeira já teve, que foi mestre Bimba. Um dos poucos que viveram isso foi o conceituado mestre Itapoan.

O caso das músicas também é muito interessante porque, em princípio, é possível jogar capoeira apenas ao som dos instrumentos ou, em última hipótese, em silêncio. Mas a música não só facilita a cadência dos movimentos como, ao possuir uma letra para ser cantada por todos, parece promover uma certa coesão do grupo. Os mestres, de um modo geral, estão o tempo todo chamando a atenção dos que estão na roda para a necessidade de bater palmas e cantar, “para que a energia da roda não se perca”. As letras mais “neutras”, ou aquelas cujo significado original já não está tão claro hoje em dia, podem ser ouvidas em qualquer roda. Outras, na verdade a grande maioria, que expressam claramente louvores à Bahia, aos famosos mestres baianos Bimba e Pastinha, aos capoeiristas ilustres do folclore da capoeira, em sua maioria também negros, ou ainda aquelas que são também cantadas nas casas de cultos afro-brasileiros, não são ouvidas indiscriminadamente em qualquer grupo. Os mestres que enfatizam o componente étnico negro da capoeira costumam “puxar” muito mais esse tipo de cantiga.

Atualmente pode-se também perceber uma tendência à normatização e à esporti-

zação da capoeira por parte de certos segmentos. O caso das roupas parece ilustrar bem esse movimento nada homogêneo, que alguns acusam de "lamentável processo de institucionalização da capoeira"⁶. O que eu tenho visto é que os grupos majoritariamente brancos e mais elitizados tendem a dar outro tratamento à questão de uniformes para a prática da capoeira. Há como que a produção de um estilo entre eles que procura demonstrar uma certa despreocupação com a indumentária e, assim, é bastante comum o uso de roupas bem largas, surradas ou sem bainha. Nessa vertente, a capoeira parece fazer parte de uma certa "cultura alternativa", de uma "contra-cultura", ou ainda de uma "resistência ao sistema", como me disse um dos mestres. Já nos grupos que valorizam o componente étnico negro a preocupação com as roupas e uniformes é outra. Em geral as pessoas usam as calças brancas de cós baixo, o abadá, e as camisetas com as estampas de seus próprios grupos. Levanto a hipótese de que essas diferentes posturas, no que diz respeito ao modo de se trajar, têm a ver com a possibilidade de mobilidade e ascensão por parte dos que estão em posição inferior na escala social. Não estou dizendo com isso que os negros lidam com a capoeira de uma forma mais profissional ou organizada, mas sim que os indivíduos pertencentes às camadas mais baixas da sociedade — e, sem dúvida, os negros e mestiços aqui estão em maior número — tendem a ver na capoeira um modo de sobrevivência e mesmo de mobilidade social. Daí a preocupação com uma certa apresentação que se assemelha àquela existente na esfera do trabalho. O que não anula, por outro lado, a existência de alunos das camadas sociais mais altas que buscam a profissionalização através da capoeira.

Compondo esse quadro de reafirmação e valorização permanentes de uma identidade negra da capoeira, outras manifestações culturais com frequência vêm juntar-se a ela. Tem-me parecido até agora que quanto mais os membros de um determinado grupo pertencem às camadas mais elitizadas e, por conseguinte, mais brancas da população, mais a capoeira aparece como um bem cultural isolado. Por outro lado, entre os indivíduos mais pobres e negros, a tendência é que ela seja praticada pelo menos junto com o maculelê e o samba de roda. Exemplo disto foi uma festa em que estive em Acari, subúrbio distante do Rio de Janeiro, onde quase todos eram negros e certamente a maioria vivia em situação de pobreza. A capoeira acabou depois de várias horas e a roda sequer se desfez, sendo imediatamente invadida por rapazes que dançaram o maculelê, e ato contínuo foi tomada pelo samba de roda de homens e mulheres.

O que não impede, todavia, a existência de casos como o de um dos mestres citado anteriormente, que é negro e praticamente só dá aulas para alunos brancos e filhos das camadas média e alta, e que inclui por conta própria no meio das aulas de capoeira o maculelê. Esse mestre tem uma clara consciência, e explicita isso sempre que pode, de que é preciso divulgar a cultura negra. Uma das rodas mais divertidas e interessantes que tive oportunidade de assistir aconteceu numa pista de patinação no final da praia do Leme, Zona Sul da cidade, "puxada" por ele e por um outro mestre. Ela foi marcada para as 16 horas de um domingo, horário em que o local é sabidamente freqüentado por um grande número de pais com seus filhos. A movimentação dos capoeiristas na preparação dos instrumentos, por si só, já chamou a atenção de todos. Não por acaso o mestre

iniciou a roda chamando primeiro as crianças que são alunas de um dos seus alunos, o que só fez aumentar a curiosidade e o encantamento geral. Além disso, convidou as crianças assistentes a brincar de capoeira com as que estavam na roda. Somente depois delas os rapazes e moças começaram a entrar na roda. Nesse momento, enquanto os adultos faziam suas performances e o público ainda se sentia inebriado com a apresentação dos pequenos, o mestre percorreu a multidão em volta distribuindo panfletos com o reclame de seus treinos. Uma verdadeira aula de *marketing* que ele me disse necessária para a divulgação e sobrevivência da capoeira.

Mas o que tem sido curioso observar, como já foi ressaltado anteriormente, é que não são apenas os capoeiristas negros que podem se ver e ser vistos como aqueles que têm a capoeira na sua "memória corporal" (Tavares 1984). "Negros" de todas as cores, dependendo do contexto, podem se dizer atavicamente ligados a uma ancestralidade negra africana. Assim, indivíduos comumente considerados brancos podem, em nome de uma nacionalidade brasileira comum, por exemplo, construir uma forte identificação étnica negra. O mestre e presidente de um dos maiores grupos de capoeira do país, com sede no Rio de Janeiro, sem qualquer dúvida branco, expressa claramente sua identificação com as manifestações culturais de origem negra africana, embora sua argumentação final aponte para o Brasil como o berço da capoeiragem. Ele diz:

A minha identificação com a cultura negra é muito grande, eu fui criado no interior da Bahia, onde os costumes africanos eram muito fortes. Quando fui para Salvador, fui

morar na Liberdade, o maior bairro negro de Salvador. [...] Nós somos um povo mestiço. Possuímos mais informações do europeu e do índio; da África, só temos o imaginário. Uma viagem até lá possibilita um melhor entendimento do que significa este sangue africano em nossas veias. Nossa alegria, nosso misticismo, nosso lado emocional tão exacerbado, o aconchego e o suíngue do povo, o nosso jogo de cintura, tudo isso é África!

Aqui também é possível perceber como se atribui um caráter imanente a certas qualidades morais e comportamentais de um povo ou raça. A mestiçagem ocorrida já em solo brasileiro teria então, segundo o mestre, possibilitado a passagem dessas qualidades via sangue para o todo da sociedade, não importando a essa altura quão branca ou mestiça ela seja. A lógica aqui é clara: se somos todos mestiços, temos todos um pouco de sangue negro nas veias, o que torna legítimo para todos nós a prática dessa invenção dos negros.

É interessante que uma parcela significativa dos capoeiristas viva exatamente das aulas de capoeira que dá em academias, em colégios particulares, em clubes e em espaços não oficializados. Esse é o trabalho deles, trabalho que depende de uma clientela disposta a pagar o custo das aulas. Desse modo, esse discurso que atribui aos negros o verdadeiro saber sobre a capoeira não se constrói senão sob o signo da ambigüidade. Como se poderia ensinar algo que está inscrito no sangue, nos corpos e nas mentes de uns e não de outros? É assim que a ginga, a malícia, a malandragem, a esper-teza, a manemolência, o jogo de cintura, enfim, a mandinga, essa representação tão

cara aos capoeiristas, têm de tornar-se o conteúdo das aulas. Conteúdo, é bem verdade, sobre o qual não se fala ou fala-se muito pouco, numa linguagem que pede para ser decifrada: "Quebrem o corpo; acabem com esses movimentos retilíneos". "Não faz que nem ginástica olímpica não; bota molho no movimento". "A ginga tem que ser bonita; não vai gingar que nem robô não". E é evidente, por outro lado, que essas frases enigmáticas são enunciadas em meio a exaustivos treinos, em que técnicas corporais elaboradíssimas são repetidas infinitamente. Técnicas que precisam, de alguma forma, ser incorporadas a ponto de já não se ter delas consciência ou sobre elas não mais se conseguir refletir.

Termino, então, essas reflexões iniciais com alguns comentários a respeito do termo ao qual me referi há pouco e que dá título a esse trabalho: a "mandinga". Esse topônimo de origem africana significa, no seu sentido mais lato, feitiço, feitiçaria. Não se sabe ao certo quando ele foi incorporado à capoeira, mas o fato é que nela esse significado parece ser completamente diferente nos dias de hoje. Na capoeira, como disse, a mandinga num certo sentido resume certas qualidades, definidas pelos capoeiristas de modo não muito rígido, como "ginga", "manemolência", "malícia", "esperteza" e "malandragem".

Bom jogador, jogador "mandingueiro", eles me dizem, é aquele que mostra ao adversário que poderia tê-lo atingido e que não o fez porque não quis. É como se os capoeiristas estivessem o tempo todo fazendo de conta que bateram e derrubaram sem, no entanto, realmente tê-lo feito. Quem assiste somente aos treinos tem a clara impressão de que os alunos estão sendo preparados para a briga, para o enfrentamento. Mesmo nas versões menos

agressivas, ensinam-se golpes que podem ser mortais. A aparente contradição surge quando se assiste ao encontro dos capoeiristas numa roda, seja ela pública ou privada, pois, nesse momento, o confronto é evitado. Algumas poucas vezes, de forma pensada ou não, pode até acontecer de alguém não conseguir evitar e aplicar de fato um golpe no adversário, mas isso, em muitas rodas que tenho freqüentado, costuma ser bastante criticado.

Vale lembrar de pelo menos dois casos bem recentes de mortes ocorridas em rodas de capoeira, uma em Petrópolis, em outubro de 1996, e outra em Marechal Hermes, em abril de 1997. Um cronista do jornal *A Notícia*⁸ disse:

Se a roda de capoeira realizada em Petrópolis, na semana passada, tivesse sido comandada por um Arthur Emídio de Oliveira ou por um João Grande, para citar apenas dois grandes mestres, não teria morrido ninguém, todos teriam participado, os convidados sairiam encantados [...] Frente ao exposto, valerá algumas indagações e reflexões: quando e onde ocorrerá o próximo acidente fatal? Quem é reponsável por essa irresponsabilidade? As autoridades municipais? A segurança pública estadual? As ligas e a federação estadual de capoeira? Os órgãos governamentais ligados à cultura popular? [...] Não estará na hora de salvar a Capoeira dos maus capoeiras e, sobretudo, dos 'mestres sem maestria'?

A mandinga parece ser uma categoria central no complexo e dinâmico jogo de acusações que os capoeiristas mantêm

entre si. Dependendo das circunstâncias, do local e das pessoas envolvidas, eles recorrem a categorias acusatórias as mais distintas, sempre na busca da legitimação da capoeira que eles praticam ou dos capoeiristas envolvidos na questão. Eles sempre buscam aquilo que, naquele momento específico, parece conferir um caráter mais “puro” ou mais “original” a um determinado modo de se praticar a capoeira, ou aquilo que eles supõem poder garantir a um capoeirista o “verdadeiro saber” sobre ela.

A manipulação de pares de oposições os mais diversos como, por exemplo, homens e mulheres, mestres e alunos, antigos e novatos, Zona Norte e Zona Sul, moderno e tradicional, Rio de Janeiro e Bahia, Brasil e estrangeiro ou brancos e negros, opõe diversos subgrupos uns aos outros, podendo permanecer no discurso ou chegar, embora mais raramente, ao conflito explícito.

Essas oposições de forma alguma são estáticas. O “nós” e o “eles” na capoeira nunca estão dados *a priori*. Com o perdão de um certo *tour de force*, isso seria algo análogo ao que observou Evans-Pritchard com relação aos Nuer, quer dizer, essas oposições são definidas e redefinidas quase que a cada nova interação dos personagens (Evans-Pritchard, 1978). O mesmo subgrupo pode num instante opor-se a outro acusando-o, por exemplo, de usar de violência e referindo-se a ele como um bloco monolítico e sem diferenciações internas; no instante seguinte, entretanto, os mesmos indivíduos ou alguns deles podem fazer acusações a outros capoeiristas, envolvendo parte dos anteriores ou não, relativas, por exemplo, à capoeira “praticada para turista ver”, cheia de malabarismos e acrobacias. As alianças, assim, se constroem entre

os grupos de uma forma mais ou menos dinâmica, embora se possa perceber, é claro, alguns laços mais permanentes.

Mas o ter ou não ter mandinga me parece uma oposição das mais interessantes, que pode nos ajudar a pensar sobre algumas especificidades da capoeira. A mandinga é um categoria acusatória que parece atuar por meio de um mecanismo em parte análogo ao do feitiço estudado por Maggie (1992), que também atua como um operador lógico relacionando e classificando de forma hierárquica os indivíduos e os grupos metonimicamente, quer dizer, guardando contigüidade entre eles. A inversão com relação ao caso por ela estudado ocorre no sentido de que, no *candomblé*, acusa-se o suposto feiticheiro, enquanto na capoeira a acusação vai para quem não tem mandinga na roda de capoeira.

A meta de ensino dos mestres é que os alunos sejam “mandingueiros” no jogo. Observe-se, porém, que eu falo em jogo, e não em luta. É aqui que parece residir o outro lado da mesma moeda, por mais paradoxal que soe a princípio. Porque se há uma coisa que a mandinga faz, é dar um significado de “jogo” à velha “luta”. Se de um lado há uma figura de significação metonímica que separa e põe cada qual no seu lugar, de outro parece que estamos diante de uma metáfora, posto que a mandinga, ao apontar para o encontro lúdico e não para o enfrentamento direto, iguala uns aos outros, e assim assemelha, a capoeira a um jogo.

Quer dizer, parece-me que num certo sentido, e existindo aqui uma certa liberdade de interpretação, as rodas de capoeira sempre dramatizariam a seguinte questão: quem está na minha frente é um Outro; devo eu liquidá-lo, ainda que isso signifique apenas

ridicularizá-lo com uma rasteira, ou interajo com essa diferença, e ninguém derruba ninguém? As rodas públicas de capoeira, que acontecem todos os finais de semana em diversos pontos da cidade, mostram o muito bem. Os momentos de alegria e diversão na roda são intercalados por outros de extrema tensão, nos quais se espera, às vezes, que o pior ocorra. Mas já

aprendi que, em geral, é apenas uma alegoria, porque, na maioria absoluta das rodas, nada de grave acontece. O que essa alegoria tantas vezes repetida pode nos dizer sobre as relações entre brancos e negros no Brasil, sobre a sociedade brasileira como um todo ou sobre os dilemas que o encontro com a alteridade provoca, é uma questão ainda em aberto.

Notas

1. Entrevista concedida à revista *Super Interessante*, Rio de Janeiro, ano 10, nº 5, maio de 1996, p. 46-57.
2. Dissertação de mestrado em Sociologia. Tomo aqui o discurso de um cientista social como se fora o de um informante uma vez que, além de ser um capoeirista, o que acontece é que no dia-a-dia, esteja ele presente ou não, os estudos por ele e por outros já realizados sobre a capoeira participam ativamente dos diálogos travados entre mestres e alunos sobre a definição do que é a capoeira, sobre seu passado, sobre como esse mundo deve se organizar etc. Seu trabalho, portanto, longe de cair no esquecimento, é mais uma voz ativa no mundo da capoeira.
3. Sobre o papel da memória nas sociedades moderno-contemporâneas, ver: VELHO, Gilberto. "Memória, identidade e projeto". In: *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
4. *Revista Raça*, Rio de Janeiro, ano 2, nº 12, agosto de 1997, p. 96-97.
5. *Jornal O Berimbau*, Rio de Janeiro, dezembro de 1996, p. 3.
6. LOPES, André Luiz Lacé. "Sinhozinho". *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 1996, p. 10.
7. Entrevista de Mestre Camisa concedida ao *Jornal da Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira*, Rio de Janeiro, ano 1, nº 2, agosto de 1996, p. 5.
8. Edição dos dias 26 e 27 de outubro de 1996, seção "Show e Esporte", p. 5.

Referências Bibliográficas

- ALGRANTI, Leila (1988). "Slaves crimes: the use of police power to control slave population of Rio de Janeiro". *Luso Brazilian Review*. Salvador. 25(1).
- CAPOEIRA, Nestor (1992). *Capoeira: os fundamentos da malícia*. Rio de Janeiro: Record.
- DIAS, Luiz Sérgio (1993). *Quem tem medo da capoeira? 1890-1904*. Rio de Janeiro: IFCS/UF RJ.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1978). *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- MAGGIE, Yvonne (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões (1992). *Capoeiras, os guerreiros das ruas: a repressão aos capoeiras no Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: IFCS/UF RJ.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano (1994). *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850-1890*. Rio de Janeiro: Sec. Mun. de Cultura, Dept. Geral de Doc. e Inf. Cultural. Div. de Editoração.
- TAVARES, Júlio César de Souza (1984). *Dança de guerra: arquivo-arma*. Brasília, UnB, Dept. de Sociologia.
- WEBER, Max (1991). "Relações comunitárias étnicas". In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB.

SUMMARY

Mandinga: ethnographic notes on the use of ethnic symbols in *Capoeira*

This paper draws on the ongoing research work on *capoeira* groups in the city of Rio de Janeiro. Based on ethnographic material, newspaper and magazine articles, and other studies already conducted on *capoeira*, the

author points to different uses of ethnic symbols by both black and white *capoeira* dancers. *Mandinga* is further discussed as a central category in the construction of identities within *capoeira* groups.

RÉSUMÉ

Mandinga: notes ethnographiques sur l'emploi de symboles ethniques dans l'activité de capoeira

Cet article est basé sur une étude en cours à partir de groupes de capoeira de la ville de Rio de Janeiro. À l'aide de matériel ethnographique, de reportages de journaux et de revues ainsi que de quelques travaux réalisés sur la capoeira, l'auteur montre les différents usages de symboles

ethniques, aussi bien chez des capoeiristes noirs que blancs. La tribu mandinga est, elle aussi, analysée en tant que catégorie centrale dans la construction des identités des groupes de capoeira.



Hibridismo e diasporização em *Black Atlantic*: o caso de *Chombo**

Lourdes Martínez-Echazábal**

Recebido para publicação em abril de 1998.

***Professora da Universidade da Califórnia — Santa Cruz.*

Partindo das discussões contemporâneas sobre hibridismo, este artigo procura analisar de que forma este conceito continua a enredar-se fortemente em discursos negros pós-coloniais emergentes, particularmente aqueles provenientes da América Afro-latina e sua diáspora. Para desenvolver tal discussão a autora toma com referência a obra "Black Atlantic", de Paul Gilroy, uma das mais recentes inovações teóricas sobre o hibridismo cultural do discurso negro pós-colonial e posteriormente analisa o romance Chombo, do escritor afro-panamenho Carlos Wilson, que descreve as experiências de uma porção significativa da população negra do Panamá, os chombos. Tal romance permite repensar aspectos da formação da identidade nacional, diásporas e hibridismo no chamado Black Atlantic bem como questionar a imagem ideal e homogênea da diáspora africana desenvolvida por Gilroy.

Palavras-chave: Literatura Afro-latino americana, diáspora, hibridismo, identidade racial, Paul Gilroy.

* Texto publicado em Palara — Publication of Afro-latin American Research Association (1), 1997.

Introdução

Nos últimos vinte anos, redefinições afrocentricas das literaturas afro-hispânicas vêm gerando debates teóricos e críticas muito produtivas sobre as questões da “autenticidade” e do ato de escrita da “raça” na América Latina. Entretanto, no que se refere às literaturas e culturas afro-latina americana e afro-latina, as questões de autenticidade e pureza não são as que interessam. O presente ensaio abordará os sistemas conceituais ou especulativos designados pelos termos “afro-latino americano” e “afro-latino” e, mais especificamente, a questão do híbrido ou *lo mestizo*.

Em uma referência histórica às discussões contemporâneas sobre hibridismo, trata-se aqui de mostrar como este conceito continua a enredar-se fortemente em discursos negros pós-coloniais emergentes, particularmente aqueles provenientes da América Afro-latina e sua diáspora. Na primeira metade do ensaio, farei uma breve discussão conceitual sobre o hibridismo, traçando seu perfil a partir de diversos paradigmas da América Latina, Estados Unidos e Europa. A seguir, discutirei a construção de *Black Atlantic*, de Paul Gilroy, paralelamente à crítica dos diversos conceitos latino-americanos de hibridismo. Para concluir, farei uma leitura do romance afro-panamenho *Chombo*, livro escrito em espanhol por Carlos Wilson (também conhecido como Cubena) na cidade de Los Angeles e publicado em Miami, Flórida, no ano de 1981. Embora relativamente obscuro, o texto de *Chombo* realça um dos capítulos perdidos da literatura e da historiografia da diáspora africana na América Latina. Assim sendo, sua análise não só servirá como um veículo para se repensar aspectos da formação da

identidade nacional, racial e étnica, diásporas, pluralismo cultural e hibridismo no chamado *Black Atlantic*, como também para trazer à luz a natureza romântica da construção etno-regionalista de Gilroy.

Sobre o Hibridismo

Sob a perspectiva conceitual, o hibridismo não é apenas um fenômeno sexual, racial e sociocultural, ou um modelo para se pensar sobre as produções literárias e artísticas da América Latina em geral, mas sobretudo um ideograma, a unidade básica de análise do discurso multifacetado, polissêmico e ideológico da identidade racial, cultural e nacional da América Latina e do Caribe¹. Por interligar aspectos de raça e sexualidade, o conceito de hibridismo foi o centro dos discursos científicos e sociais ao longo do século XIX. Embora contendo diferentes nuances políticas, a noção de hibridismo era o centro de: 1) o argumento poligenista; 2) a tese da amalgamação; 3) a versão negativa da amalgamação; 4) o argumento da decomposição; e 5) a aceitação de que o hibridismo variava entre espécies “próximas” e “distantes”². De forma semelhante, a partir do final do século XIX, quando o discurso sobre o hibridismo começou a ser reformulado fazendo com que o conceito científico vigente de *degeneração* desse lugar a grandiosas teorias sobre a *regeneração*, o hibridismo permaneceu no centro de vários paradigmas bioculturalistas, dentre eles: *Our Mestiza America*, de José Martí (1891), *Cosmic Race*, de Vasconcelos (1925), *Cuban Color*, de Nicolás Guillén (1931), *Democracia racial*, de Gilberto Freyre (década de 1930), *Transculturation*, de Fernando Ortiz (1940), a noção de *Café au lait*, da “Venezuelan Acción Democrática Party” (década de

1940), e "*Marvelous Real*", de Alejo Carpentier (1949), entre outros. Também encontramos o hibridismo enraizado nos paradigmas bioculturalistas mais recentes articulados nos Estados Unidos e na Europa por intelectuais das diásporas da América Latina e Caribe, tais como *Borderlands e Mestiza consciousness*, de Glória Anzaldúas (1987), *The Repeating Island*, de Benitez Rojo (1989), ou *Black Atlantic*, de Paul Gilroy (1993). Estando claro que o conceito de hibridismo "muda quando se repete, mas também se repete quando muda" (Young 1995:27), eu sugiro que esses paradigmas contemporâneos sejam entendidos como *leitmotif* de uma remota América Latina teorizando sobre o hibridismo, isto é, como uma retomada do hibridismo no final do século XX.

Vamos nos deter brevemente no paradigma de Gilroy, que é uma das mais recentes invocações teóricas do hibridismo cultural do discurso negro pós-colonial. A formação transnacional e intercultural que Gilroy chama de *Black Atlantic* não é somente a criação híbrida resultante da interseção de África, Europa, Estados Unidos e Caribe, mas também a pedra fundamental daquilo que o autor denomina "resposta negra distinta à modernidade" — a dupla consciência de Du Bois de ser negro e americano, ou seja, a de saber-se à margem da sociedade como negro e a de integrá-la como norte-americano. Essa dupla consciência também está atracada à noção de hibridismo. Além disso, a partir de sua crítica ao nacionalismo negro e ao apelo do afrocentrismo contemporâneo a uma raiz "pura", Gilroy convida o leitor a pensar o *Black Atlantic* como tendo se desenvolvido a partir de várias rotas/raízes através das quais o povo africano (sub-Sahara) fora dispersado inicialmente pelo sistema da escravidão. Considero então que

ele retoma o hibridismo como uma diáspora³, como uma forma de disjunção que desestabiliza o hibridismo tanto como síntese — como que incorporada ao próprio processo de nomeação da formação da diáspora a qual ele chamou de *Black Atlantic* — quanto como simbiose⁴ — por exemplo, na referida dupla consciência de ser ambos *ao mesmo tempo*. Retomar esta forma de disjunção desestabiliza o hibridismo como síntese ou simbiose, pois toma-o como um composto, em um estilo poligênico. Devo deixar claro aqui que o meu debate sobre o hibridismo como estilo poligênico se estende para além da definição de "o heterogêneo" proposta por Cornejo Polar, na qual a noção do heterogêneo denota um "status sociocultural *dual*" que resulta da "junção conflitante de duas sociedades e duas culturas" (:12-13)⁵. Por outro lado, reafirmo a noção de poligênico como *disjunção e multiplicidade* muito mais do que como o resultado das negociações dialéticas entre *duas* entidades ou identidades opostas⁶.

Em todo caso, minha noção de poligênico, cujo sentido deriva do pensamento binário e do essencialismo implícito na noção de duas sociedades, culturas e momentos originais que dão origem a um terceiro, é mais semelhante à noção de "terceiro espaço" (211) de Homi Bhabha do que à "dupla consciência" de Dubois ou à "heterogeneidade" de Cornejo Polar. No contexto da América Latina como no *Black Atlantic* de Gilroy, o hibridismo tem sido discutido também como síntese e como simbiose. No que diz respeito a seu papel de formação, diz-se que o hibridismo tem funcionado como criador de uma identidade nova e supostamente estável, que seria resultante da fusão das duas que o geraram. Como fusão, portanto, o hibridismo tem implicado profundamente na sustentação

do “modelo de assimilação” da hegemonia racial e cultural promovida pelo Estado tanto no Caribe hispânico, quanto em países como Brasil e Venezuela⁷. Dada a sua qualidade procriadora geral — como amalgamação racial e/ou cultural — o hibridismo é “naturalmente” investido na política de heterossexualidade, transformando aquilo que é geralmente visto como um ato transgressivo de desejo racial (por exemplo, entre negros e brancos) em um pacto/ato sancionado por uma retórica nacionalista semi-oficial. De fato, trata-se de um axioma a afirmação de que praticamente todos os paradigmas centrados no hibridismo que surgiram na América Latina (particularmente o *branqueamento* no Brasil e a *raça cósmica* no México) se apóiam no sexo heterossexual inter-racial *qualificado*⁸. Este então alcançaria no futuro a “síntese feliz” que produziria, nas palavras de Vasconcelos, a “quinta raça”, isto é, uma nova raça histórica baseada em atributos meta-raciais.

Como simbiose, por outro lado, o hibridismo tem cultivado um excesso de relações homo-sociais (e às vezes homo-eróticas) altamente complexas⁹. Diferentemente de sua outra encarnação (a síntese), o hibridismo como simbiose não produz nenhuma nova forma estável, se estendendo, em vez disso, entre *duas* formas, discursos, sistemas, e resultando no que Du Bois e Cornejo Polar chamam de “dupla consciência” e “status sócio-cultural dual”, respectivamente, mas que eu caracterizaria como um ato balanceador, uma forma de *equilíbrio sem fim*. Como tal, o hibridismo tem sustentado as formas mais criativas e originais com que artistas, críticos culturais, cientistas sociais e políticos latino-americanos e caribenhos negociam os contatos permeáveis e a promiscuidade profusa entre os diversos povos e culturas das Américas. O hibridismo também tem

lidado com as tensões daqueles que pertencem ao mesmo tempo a dois ou mais povos distintos dentre os enumerados a seguir: africano/índio norte-americano, indiano ou asiático e europeu¹⁰.

Por volta de 1700, porém, em várias localidades ao longo do *Black Atlantic*, em temas com histórias coloniais bem diversas como Brasil e Jamaica, algumas das categorias já mencionadas, particularmente africanos e europeus, começam a aparecer progressivamente como inclusivos, primeiro de acordo com seu sentido original como “crioulo”, em que se expressava a oposição do velho com o Novo Mundo, e, no século seguinte, como “americano”, agora como expressão de oposição ao “europeu”, ao “africano” ou ao “índio norte-americano”. De fato, somente no final do século XIX, com a nova dimensão do americanismo proposto por José Rodó, essas categorias tornaram-se exclusivas no discurso de *latinidade*, que veio afirmar um espírito de identidade latino-americana refletido no *Calibán* irracional, sensual e errático, e, por outro lado, os valores pragmáticos degradados da cultura anglo-americana.

A partir da década de 1920, entretanto, em países como México, Cuba, Venezuela e Brasil, uma retórica nacionalista semi-oficial passou a enfatizar noções de hibridismo-como-síntese cultural, como parte de um projeto nacionalista de modernização, sendo então capaz de integrar categorias tais como o africano e/ou o indígena e o europeu a partir de relações isomórficas. Desse modo, as categorias privilegiadas, tais como a “raça bronze (ou mestiço)” e “café com leite”, tornaram-se emblemas de um tipo nacional e de nações consideradas racialmente democráticas¹². Na verdade, em praticamente toda a América afro-latina, com exceção do Haiti — que oficialmente

professa uma ideologia de *negritude* — a construção de uma cultura nacional e de uma identidade cultural nacional se baseia na noção da fusão racial e cultural, e não na pureza, seja esta baseada no negro ou no branco.

Hibridismo e escrita

Desde meados do século XIX, os artistas e intelectuais latino-americanos têm procurado, por meio de etnia, classe, religião e/ou sexualidade, apropriar-se ativamente de culturas distintas. No caso da “etnia”, por exemplo, muitos escritores (geralmente brancos nostálgicos, ou tidos como brancos, de classe média e do sexo masculino) fantasiam o cruzamento de culturas através da apresentação de nuances diversas a que me refiro como o negro dentro da síndrome, uma posição subjetiva problemática bem reconhecida, por exemplo em romances de Jorge Amado e Alejo Carpentier, em praticamente toda a poesia negrista das décadas de 1920 e 1930 produzida na América Latina (inclusive no Brasil), assim como em trabalhos de crítica de etnografias culturais, tais como os de Gilberto Freyre, Fernando Ortiz e Lydia Cabrera, dentre muitos outros. Este tipo de transmigração foi sugerido numa crítica recente como sendo “a forma tomada pelo desejo colonial, cuja atração e fantasias eram, sem dúvida, cúmplices do colonialismo” (Young 1995:3).

A retomada do conceito de “desejo colonial” dentro do contexto histórico latino-americano, no entanto, impõe a necessidade de se fazer uma diferenciação entre os modelos interno e externo de colonialismo e entre as diferentes formas de alteridade produzidas por eles. Deve-se lembrar que na América Latina, o(a)

escritor(a) crioulo(a) branco(a) ou identificado(a) como tal, além de ser primeiramente um sujeito neo-colonial, também se apresenta como um agente colonial interno em relação com os outros — escravos, negros ou mulatos, índios, pessoas de classe inferior, mulheres e outros que ele(a) desejava colonizar, isto é, descobrir, explorar, formular e com os quais, acima de tudo, desejava se misturar exercitando então o que tem sido chamado de vocação antropológica do escritor latino-americano (Chiampi 127). Poder-se-ia argumentar (embora talvez de forma menos provocativa) que além de ser lida como uma forma de “desejo colonial”, tal “interseção” poderia ser interpretada a partir do intercâmbio entre as diferentes raças e culturas mapeadas pelo processo de transculturação intelectual das Américas. Como Paul Gilroy, passando por Nicolás Guillén, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Edward Brathwaite e Edouard Glissant, entre outros,¹³ afirmam “a consciência e as culturas reflexivas dos colonizadores europeus e dos africanos que eles escravizaram, dos índios que massacraram, e dos asiáticos que forçaram ao trabalho não foram “[...] hermeticamente lacradas, separadas umas das outras [...]” ao contrário, houve (e continua a haver) um “hibridismo e uma mistura de idéias inevitável” entre elas.

De fato, desde Inca Garcilaso (1539-1616)¹⁴, os escritores latino-americanos nunca deixaram de representar e/ou estudar os mecanismos dos intrincados processos de contato, intrusão e fusão culturais. Além disso, ler seus escritos é ler a história híbrida da região. Por outro lado, o que a maioria dos escritores latino-americanos não conseguiram até bem recentemente foi explorar o mecanismo de hibridismo como **disjunção**. Enfatizando mais seu aspecto sintético do que o simbiótico, o hibridismo

há de ser necessariamente descrito como poligenia excêntrica e radical. Neste sentido, o *Chombo* de maneira mais ampla contribui não somente aos estudos da diáspora africana, como também às discussões contemporâneas sobre hibridismo.

Antes de discutir o *Chombo* mais detalhadamente, entretanto, gostaria, de enfocar uma vez mais o texto de Gilroy através da visão do autor sobre o *Black Atlantic* (embora em favor da precisão deva me referir a ele como o *Black North Atlantic*)¹⁵. Gostaria de fazer um preâmbulo a esta breve crítica ao espaço transnacional privilegiado de Gilroy com uma citação de *The Repeating Island*, de Benitez Rojas. Sendo este um movimento que poderia ser interpretado como uma invocação chauvinista da minha parte — já que me posiciono como uma ilha do Caribe espanhol — um alerta: pretendo debater estrategicamente a seguinte citação a fim de me opor à estagnação anglocêntrica de Gilroy (1993:20): “a.C. [antes do Caribe] o Atlântico sequer tinha um nome”. Ao que me consta, somente um crítico escreveu enfatizando a anglocentricidade de *The Black Atlantic* de Gilroy, ou em outras palavras, “a localização norte atlântico/européia” (Clifford 1994:320) do assunto em questão. Neste sentido, Gilroy deveria ter intitulado seu livro de *The Black North Atlantic*, pois nele são ignorados os territórios localizados entre os trópicos de Câncer e Capricórnio (centro e sul do México, Caribe e a maior parte da América do Sul), precisamente as áreas que, de acordo com historiadores e cartógrafos da diáspora africana, receberam a maior porcentagem de africanos nas Américas¹⁶. Na verdade Gilroy, assim como outros críticos culturais dos Estados Unidos e Inglaterra, parece não fazer referência à América afro-latina, à exceção apenas de

Haiti e Jamaica. Acredito que esta omissão se deve a uma leitura metonímica das Américas, aquela que privilegia alguns lugares (Estados Unidos e Jamaica) e os trata como se, sozinhos, constituíssem as Américas e consequentemente pudessem representá-las. Um estudo sobre a diáspora africana deveria, no entanto, considerá-la em sua totalidade, englobando assim também o Atlântico Sul. Ele(a), sem dúvida, reivindicaria uma área, que devido às suas próprias especificidades históricas, resiste no sentido mais romântico ou utópico de “comunidade étnica”, à qual se refere Gilroy como *Black Atlantic*, baseado na tipologia que, a meu ver, ele delinca em seu livro. Gilroy caracteriza a área que aborda como tendo: 1) um nome coletivo: negro (como em *The Black Atlantic*); 2) um mito de origem: escravidão; 3) um território: o Atlântico (que é o norte do Trópico de Câncer); 4) uma história compartilhada de desterritorialização e opressão por europeus; 5) uma cultura compartilhada distinta; e 6) um senso de solidariedade diaspórica.

O aspecto mais inquietante da poética etno-regionalista de Gilroy em *The Black Atlantic* é a ausência de nuances num livro que defende figuras de disjunção, itinerário e hibridismo e seus princípios organizacionais. Na verdade, algumas das primeiras questões que levantei quando li o texto de Gilroy foram: o que dizer a respeito dos efeitos dos sistemas opostos de hegemonia racial exercidos nas Américas (por exemplo, o “modelo de assimilação” de incorporação racial promovido na América Latina frente ao binário, o sistema de duas ramificações ainda em vigência nos Estados Unidos¹⁷)? Por que esses sistemas não são adequadamente direcionados? Por que Gilroy negligencia um fato histórico tão relevante?

Na minha visão, não só é possível, mas principalmente desejável criar nexos entre

a diáspora africana. É também importante reconhecer juntamente com Sidney Mintz e Benítez Rojo, entre outros, que as experiências da diáspora africana foram inspiradas por diferentes formas de estruturas e organizações sociais. Caso Gilroy tivesse levado em conta as especificidades dos sistemas de hegemonia racial que se desenvolveram nas Américas, amisco-me a afirmar que ele teria que protelar algumas das formulações no livro, particularmente a alegação de que haveria uma história compartilhada, uma distinta cultura compartilhada e o senso de solidariedade diaspórico com que ele endossa e circunscreve a comunidade étnica por ele denominada *Black Atlantic*. Indubitavelmente, as categorias acima parecem extremamente problemáticas quando lidas, por exemplo, no contexto da narrativa da diáspora africana construída pelo romance *Chombo*¹⁸. Assim sendo, como mencionei no início deste ensaio, a leitura de *Chombo* não servirá apenas como um veículo para se repensarem as questões da formação da identidade nacional, racial e étnica, diásporas, pluralismo cultural e hibridismo na chamada *Black Atlantic*, mas também para trazer à tona a natureza romântica da construção etno-regionalista de Gilroy.

Chombo: um texto disjuntivo

Romance autobiográfico fictício, *Chombo* descreve as experiências de uma porção significativa da população negra do Panamá: os descendentes das Antilhas pejorativamente referidos como “chombos”, que são parte da migração dos séculos XIX e XX para o Panamá (ao contrário dos “Negros Coloniais”, que vieram como escravos)¹⁹. O Panamá, como a maioria dos

países do *Black South Atlantic*, tinha sua cota de escravos africanos, os quais, sob os auspícios da Coroa Espanhola ou Portuguesa, eram introduzidos em seus respectivos territórios no Novo Mundo para trabalhar inicialmente nos campos e minas coloniais, e fornecer a mão-de-obra necessária para o desenvolvimento da infraestrutura e do rápido crescimento das cidades costeiras em todo o Império Ibérico. Por volta de 1850 entretanto, quando os ventos da modernidade começaram a soprar no estreito cinturão das Américas, projetos como a construção da estrada de ferro trans-istmica em 1849 e mais tarde o Canal do Panamá (primeiramente idealizado pelo engenheiro francês Lesseps, que não obteve sucesso, e depois por uma iniciativa do governo dos Estados Unidos de 1904 a 1914), demandaram enorme quantidade de mão-de-obra barata. Respondendo a este chamado e seduzidos pela promessa de trabalhos temporários e mais bem remunerados, os negros derrotados pela pobreza das ilhas das Antilhas, arruinadas econômica e socialmente, migraram aos milhares para o Panamá²⁰. Ao registrar tal migração, *Chombo* descreve melancolicamente o importante fato de que, ao falar da diáspora africana nas Américas, deve-se utilizar o plural (diásporas) como uma forma de reconhecimento não só das várias rotas/raízes através das quais pessoas de diferentes lugares da África foram originalmente dispersadas, mas também das subsequentes diásporizações por todo o Caribe, América Central e do Sul. Sem dúvida, se pudermos nos referir à *Passagem do Meio* como o primeiro momento de migração e diásporização transcontinental em massa do povo africano para o “Novo Mundo”, então a camada de modernidade do *palimpsesto* sobre as ruínas da Plantação²¹ constitui o segundo.

Mas *Chombo* é também a história de Litó e sua “família”, que chegaram ao Panamá vindos da Jamaica no início de 1900 para trabalhar na construção do canal. É a história de um garoto (Litó) e de um povo que mesmo em um meio repleto de amargo preconceito e discriminação étnica e racial que, atingia igualmente negros coloniais, mestiços e brancos, ainda assim permaneceu antilhiano, embora fosse identificado como panamenho por causa de sua localização²². É a saga de um jovem afro-antilhano-panamenho revoltado e auto-exilado nos Estados Unidos, lugar que era, se comparado ao Panamá preconceituoso, “dos males o menor”.

Finalmente, nas melhores tradições culturais e literárias afro-caribenhas, *Chombo* é a história do migrante Litó e de seu questionamento de sua própria identidade híbrida²⁴, de sua busca por fatos que comprovassem a história alegórica dos “três braceletes de ouro” que supostamente teriam pertencido à sua mãe, foco da narrativa. Enquanto o auto-questionamento de Litó nunca lhe revela respostas concretas²⁵, o ato da leitura, expõe inusitadamente ao leitor a genealogia dos “três braceletes de ouro”, narrada pelo “mais antigo dos ancestrais africanos do Reino dos Mortos”. De acordo com este narrador (o romance possui mais de um), os três braceletes africanos tinham sido um precioso presente ao clã dos Onítefo, fundadores da cidade de Nokoró na África, de seus aliados em Cuzco, Chichén Itzá e Tenochtitlán (uma referência explícita aos três grandes impérios pré-Colombianos). Depois do massacre sangrento de Nokoró, quando seus sobreviventes foram postos em correntes e deportados como escravos para o “Novo Mundo”²⁶, uma das virgens Onítefo teria se encarregado de salvar guardar os três braceletes de ouro. Anos

mais tarde, os três braceletes reapareceram em Xaymaca-Nokoró, uma comunidade de escravos fugitivos. Da mesma forma, após três séculos, os três braceletes de ouro chegaram ao Panamá quando *Telêmaco* (*Telemachus*), aproximando-se da costa com negros antilhanos destinados ao trabalho na construção do canal, ancorou no Porto de Cristobal. Telêmaco teria saído de Kingston, Jamaica, onde Nenén, uma das passageiras, encontrara uma garotinha com três braceletes de ouro ao lado de uma mulher morta. Em um momento anterior da história, o leitor já ficara sabendo que Francis Wilson, uma descendente do clã de Onítefo, cujos ancestrais africanos “maroons” fundaram Xaymaca-Nokoró²⁸, tinha ido para o Panamá — como Telêmaco na mitologia grega — à procura de seu marido George Wilson, que, por sua vez, para lá partira em busca de três de seus irmãos e de uma prima de sua mulher, Leonora Dehaney. Francis Wilson, porém, não obteve sucesso em sua busca e retornou à Jamaica doente e sem dinheiro, embora não tivesse se distanciado muito do navio que a levaria ao Panamá e a trouxe de volta. Ela faleceu perto das docas com uma garotinha em seus braços (a garotinha encontrada por Nenén instantes antes de embarcar no navio que a conduziu ao Panamá).

Por meio desta legendária e labiríntica história, tomamos conhecimento do pouco que há para se saber sobre os parentes de “sangue” de Litó: sua avó era a mulher morta próximo às docas, sua mãe (Abena Mansa) era a garotinha encontrada usando os braceletes de ouro ao lado do corpo da mulher. Como leitores, sabemos também que aquela “família” não está estabelecida por laços sanguíneos, pois nem Nenén, nem tampouco Papa James, os avós amados de Litó, são, no romance, de fato seus parentes

de “sangue”. À medida que se aproxima o fim do livro, Litó percebe que ele perdeu um precioso tempo procurando pela história verdadeira dos três braceletes de ouro “em Paris, Londres, Roma, Nova York, Rio de Janeiro...”, ao invés de procurar “em casa”, como fala. Ainda assim, ele chegou a esta conclusão muito tarde, quando o corpo ainda morno de Leonora Dehaney, a prima de sua avó biológica, já estava a caminho do necrotério. Ela era a única alma viva que supostamente poderia ter-lhe revelado a “verdadeira (e presumivelmente completa) história” dos três braceletes de ouro (e de suas raízes genealógicas).

De uma forma alegórica, a história dos três braceletes de ouro revela a futilidade da busca pela identidade individual ou coletiva a partir de metáforas como sangue e genealogia. Como o romance claramente dramatiza, o processo de diáspora e hibridização (embora definido de formas variadas) fornece noções etéreas de “pureza” e “autenticidade”, pois, em última instância, a identidade parece repousar na temporalidade do lugar.

Conclusão

Como espero ter demonstrado, há subsídios para diálogos produtivos entre *Chombo* e o texto de Gilroy. Servem de exemplo as respectivas elaborações dos conceitos de *raízes versus rotas* e de diáspora(s). Não obstante, como também tentei explicitar, tal diálogo ao mesmo tempo questiona a imagem idealista e homogênea da diáspora africana incorporada na construção do *Black Atlantic*, de Gilroy. Numa linha semelhante, o texto de Cubena questiona (e ao fazê-lo vai contra a origem) as proscrições e pressuposições que fundamentam o tipo de discurso celebratório latino-

americano sobre o hibridismo ou a mestiçagem, ao mesmo tempo em que os discursos de muitos intelectuais latino-americanos têm teorizado sobre a mestiçagem como forma de contaminação, ameaça à civilização, modernidade e progresso. Para outros, ele tem significado exatamente o oposto: a forma de transpor a infame “linha negra” determinada pelo sistema de escravidão. Nesse sentido, possuir as marcas fenotípicas e/ou definir os atributos culturais associados à brancura representava uma forma de elevar-se a si mesmo, a comunidade e/ou a nação acima da infame “linha negra”, como denominou o abolicionista brasileiro Joaquim Nabuco. Além disso, é importante salientar que um número significativo de líderes religiosos, políticos e intelectuais, bem como artistas, escritores e outras pessoas em todas as comunidades afro-americanas e afro-européias da diáspora africana reagiram de forma contundente contra a noção de mestiçagem-como-branqueamento descrita acima, pois partiram do pressuposto de que tal noção promove e estabelece o genocídio racial e étnico. *Chombo* claramente endossa esta posição. Na mente de Litó, a mestiçagem-enquanto-branqueamento é uma forma de “melaninafagia”, uma forma lenta e terrível de auto-aniquilação. Gostaria ainda de me aventurar a argumentar que, a despeito de sua poética afrocêntrica claramente endossada, *Chombo* é um texto que, por sua própria poética híbrida ou mestiça, textualiza um *leitmotif* daquela tradição de mestiçagem discursiva bastante contraditória — pelo menos em sua encarnação cultural, que ataca tão abrangentemente e que por fim rejeita²⁹. Além disso, considerando a própria história do envolvimento de Cubena na prática estética e crítica afrocêntrica norte-americana, bem como a posição ideológica (parcialmente informada pelo movimento

Black Power dos Estados Unidos explícita no texto, talvez fosse mais apropriado ler *Chombo* como um texto **black (em)power (ante) (black (em)power(ing))**, devendo mais aos movimentos de libertação da África, do Caribe francês e inglês e dos Estados

Unidos que à literatura afro-hispânica convencional ou ao discurso pós-colonial. Eu gostaria ainda de propor a leitura de *Chombo* como um texto afro-caribenholatino-americano em diálogo e conflito com cada ponto ou com tudo que foi dito acima.

Notas

1. Para uma discussão do “ideologema” de *mestiçagem*, ver os trabalhos de Irlemar Chiampi (1980), e Martínez -Echazábal (1996), listados na bibliografia.

2. O argumento poligenista afirmava que (1) diferentes espécies não poderiam se misturar de forma alguma, ou do contrário seu produto seria estéril, ou assim ficaria após uma ou duas gerações; (2) a tese de *amalgamação* postulava que todos os humanos podem se cruzar de forma prolífica, produzindo, às vezes, uma nova raça mista com novas características físicas e morais compostas, porém distintas; (3) a versão negativa de *amalgamação* argumentava que a *miscigenação* produz um grupo híbrido que constitui um caos sem raça, meramente a corrupção dos originais, ameaçando subverter o vigor e a virtude das raças puras com as quais estes entrassem em contato; (4) a tese de *decomposição* admitia que alguma *amalgamação* fosse possível, mas qualquer produto híbrido morreria rapidamente ou tornar-se-ia um ou outro tipo progenitor permanente; e 5) o argumento de que o *hibridismo* variava entre espécies “próximas” e “distantes”, em outras palavras, que os filhos de espécies ou raças “próximas” seriam férteis, mas aquele resultante de raças “distantes” seriam estéreis ou tenderiam a se degenerar (Young 1995:18). Esta última tornou-se o ponto de vista dominante por volta de 1850 até a década de 1930 na América Latina, claramente ilustrado nos estudos de Carlos Octavio Bunge e José Vasconcelos. Para uma discussão mais ampla desta tipologia, ver George Stocking, Nancy Stepan e especialmente Robert Young.

3. De fato, como o próprio Gilroy afirmou numa entrevista: “não há (aqui) cultura pura. Itinerância é a regra” (Winkler 1994:8).

4. Ver *Para uma semiótica...*, de Martínez Echazábal, capítulo IV.

5. Ênfase minha.

6. As noções de *disjunção* e *multiplicidade* têm sempre caracterizado a região caribenha e acredito que melhor caracterizam as dinâmicas penetrantes de *translocações* e *relocações*, de *disseminação* e *reconstituição* experienciadas por uma larga e significativa fatia da população mundial hoje.

7. Para uma discussão do “modelo de *assimilação*”, ver Mintz, 1974, e Hoetink, 1985, ambos listados na bibliografia.

8. Eu reforço a palavra “*qualificado*” porque o sexo inter-racial heterossexual entre um homem negro e uma mulher branca nunca foi sancionado pela economia patriarcal. As qualidades compensatórias do sexo inter-racial transsexual sempre derivaram de relações sexuais entre homens brancos e mulheres negras ou mulatas.

9. Os interessados no assunto do homo-socialismo e/ou homo-erotismo nos romances latino-americanos devem ler o romance *Cumboto* (1950), do venezuelano Ramón Díaz Sánchez.

10. O problema que vejo tanto no hibridismo sintético como no hibridismo simbiótico é que ambos estão fortemente enraizados (não direcionados) (*rooted/routed*) em uma lógica binária (ou melhor, dialética) que simbolicamente não é mais capaz de dar conta de uma ordem mundial que se supõe estar baseada em uma "trans" epistema.

11. Para uma discussão da formação da sociedade crioula no Brasil e na Jamaica, ver Freyre e Brathwaite, respectivamente.

12. Eu faço uma advertência ao leitor: não equiparar "democracia racial" a igualdade racial. Ao contrário, a democracia racial remete à amalgamação racial através do *branqueamento* e da homogeneização, enquanto mantém uma hierarquia racial numa diferenciação de classe.

13. Estes são apenas alguns dos mais proeminentes nomes da longa lista de teóricos do hibridismo latino-americano e caribenho.

14. Autor dos notórios *Comentarios reales* (1609) e *Historia general del Perú* (1617), entre outros escritos, o inca Garcilaso era o filho de um *conquistador* espanhol e de uma princesa inca. Depois da morte de seu pai, Garcilaso foi para a Espanha para reclamar sua herança, mas não obteve sucesso. Entrou então para o exército espanhol e mais tarde para a Igreja. Por conhecer de perto a vida inca, tornou-se cronista do povo inca.

15. Obviamente, na minha qualificação de Norte, não me refiro ao Equador como marco geográfico. Ao contrário, o que tenho em mente é um tipo de mapa baseado na projeção de Peter. Diz-se que esta projeção "representa um passo importante contra a prevalência de conceitos eurocêntricos geográficos e culturais no mundo".

16. Por volta de 1810, por exemplo, da população total de 8,5 milhões de afro-americanos (livres e escravos) somente pouco mais de dois milhões residiam nos Estados Unidos. Somente o Brasil possuía mais de 2,5 milhões. Outros dois milhões foram encontrados nas Antilhas. O resto estava disperso na América do Sul, mais especificamente na Venezuela, Chile, Equador, Colômbia, Argentina e Uruguai, e no México, na América do Norte. Para mais informações, ver *The Historical Atlas of Africa*, listado na bibliografia.

17. Embora pareça cada vez mais que o sistema de duas categorias é desestabilizado nos Estados Unidos por uma terceira categoria composta por hispânicos e outras "pessoas de cor". Parece que, num futuro bem próximo, o sistema de incorporação racial nos Estados Unidos se aproximará do sistema latino-americano.

18. Eu apresentaria uma crítica semelhante à consideração desqualificada de Gilroy sobre a noção de *as Américas*, quando, de fato, ele se refere primeiramente aos Estados Unidos e num grau inferior à Jamaica. E mais: ele constrói o seu arcabouço teórico como se essas peças (os Estados Unidos e a Jamaica) constituíssem as Américas em sua totalidade e, conseqüentemente, representassem especificamente a totalidade da diáspora africana.

19. O termo "negros coloniais" é usado no Panamá e se refere aos descendentes de escravos africanos introduzidos no país através do tráfico de escravos. Diferentemente de outros negros (tais como os afro-antilhanos de *Chombo*) que migraram primeiramente, mas não exclusivamente, para o Panamá, vindos das Antilhas britânicas, os "negros coloniais" assimilaram a língua, a religião e os costumes do

colonizador espanhol. Em outras palavras, eles se identificaram com uma tradição cultural (afro)hispanica mais do que com uma afro(britânica). Como ilustrado pelo personagem de Karafula Barrescoba em *Chombo*, muitos “negros coloniais” consideravam-se superiores aos originários das Antilhas, exatamente devido aos atributos acima mencionados. Ver descrição desse personagem feita pelo narrador na página 65, a qual sustenta meu ponto de vista.

20. Embora neste ensaio minha discussão esteja limitada à migração das Antilhas para o Panamá, a movimentação da população antilhana não se limitou àquele país. Os antilhanos também migraram para a Venezuela, Guianas Francesa, Alcã e Inglesa, como também para a América Central, com exceção de El Salvador, que não possui costa atlântica.

21. Eu uso, juntamente com Benítez Rojo, o caso acima para indicar aquelas sociedades que resultaram do uso e abuso da economia de plantio.

22. Deparando-se com uma explosão verbal de intolerância étnica e racial de outra personagem, Fulabuta Simeñiquez, que aparece como chombofóbica, mulher pobre que vive entre os “chombos”, uma afro-antilhana lhe responde da seguinte maneira: “Eu não costumo perder meu tempo conversando com pessoas como você, mas desta vez eu farci uma exceção. *Eu sou uma panamenha como a bandeira e o hino nacional* [...]. Somos muito orgulhosas de nossa descendência. E daí se nós queremos falar inglês, chinês ou japonês?” [“Por lo general non gasto pólvora en gallinazzo, pero contigo voy a hacer una excepción. Yo soy tan panameña como el pabellón tricolor, el Hino Nacional y la flor del espíritu Santo. Nosotras somos muy orgullosas de nuestra ascendência africana. Y, ¿qué te importa a ti se deseamos hablar en inglés, chino o japonés?”. Ênfase minha.

23. Em vista da crença estabelecida da personagem e de sua mudança para os Estados Unidos, mudança que desestabiliza a sua identidade já polígena, não posso deixar de propor a seguinte questão: como Litó seria visto e como ele veria e se situaria dentro das categorias étnicas dos Estados Unidos? Além disso, o que dificulta meu questionamento é que no romance Litó não parece ter-se fixado no litoral leste, onde há grandes comunidades de imigrantes das Antilhas bem sucedidos, mas sim na costa oeste. Além disso, em razão de sua rota — Antilhas-Panamá-Estados Unidos — parece que Litó não se via nem era visto como imigrante antilhano nos Estados Unidos, mas como cada tipo e todos os tipos acima na trilha protéica de identidade e de itinerário.

24. Em *Chombo*, Litó não é caracterizado apenas como um híbrido cultural, mas também racial. Seu pai, um personagem mencionado somente de passagem, era um mulato, filho de pais antilhanos, que estuprou a mãe de Litó num beco exatamente às 5 horas da manhã.

25. O texto parece indicar que um dos legados da escravidão é exatamente a incapacidade de se conhecer as próprias origens/raízes pois, após serem retirados de seus lugares de origem, “os afro-exilados na Jamaica, Panamá, Barbados não sabem realmente se são *yoruba*, *congo* ou *ashanti*; não sabem se sua língua materna é Yoruba, Kikongo ou Twi; não sabem se seus verdadeiros deuses são Yemanyá, Bena-Lulúia ou Nana Nyankopon”.

26. Não fica claro na história se os membros do clã de Onífeto tinham realmente estado no “Novo Mundo” ou se eles somente ouviram falar a respeito, através de seu relacionamento com seus aliados pré-colombianos.

27. Ao ler o nome do navio, não podemos ignorar a referência ao mito grego de Telêmaco, o filho de Ulisses e Penélope, que, guiado por Atena, sai à procura de seu pai (ou suas raízes), que anos antes, quando ele ainda era criança, partira para Tróia.

28. Vale a pena notar a transculturação de alguns dos nomes do romance. O que quero dizer com isso é que alguns deles incorporam elementos lingüísticos do espanhol e de algumas línguas indígenas faladas nas Américas. Como é o caso da hispanização do nome Frances (Francis), ou da nahualização de Jamaica (em Xaymaca). Eu devo esta observação à minha colega Susan Gillman e a outros que leram este trabalho e presumiram os nomes quando estes eram grafados de forma diferente.

29. Há muitos exemplos no texto que falaria por este fato. Ver, entre outros, a descrição do processo de adaptação ou transculturação de James Duglin, o jovem afro-antilhano de Barbados. Ou ainda, a transformação de Nenén notada por Papa James na ocasião do seu retorno, após ter passado um tempo numa prisão panamenha: "A primeira coisa que ele notou foi uma Neném que agora era mais ístmica que ilhoa", que é uma Nenén cujo vocabulário espanhol era mais extenso e variado e que tinha adotado muitos modos de sua terra adotiva.

Referências bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria (1987). *Borderlines/La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- AJAYI, J. F. A and Crowder, Michael (ed) (1985). *Historical Atlas of Africa*. London: Cambridge University Press.
- BENITEZ ROJO, Antonio (1989). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva*. Hanover, NH: Ediciones del Norte.
- BHABHA, Homi (1990). "The Third Space." *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence and Wishart.
- BRANDT, Willy (1980). *North-South. A Program for Survival*. Cambridge: MIT Press.
- BRATHWAITE, Edward K. (1978). *The Formation of Créole Society in Jamaica, 1770-1820*. New York: Oxford University Press.
- BUNGE, Carlos Octavio (1926). *Nuestra América. Ensayo de psicología social*. 1903. Madrid: Espasa-Calpe.
- CABRERA, Lydia (1954). *El monte*. La Habana: Ediciones C. R.
- CARPENTIER, Alejo (1949). "Prólogo." *El reino de este mundo*. Barcelona: Seix Barral, 1986.
- CHIAMPI, Irlomar (1980). *O realismo maravilhoso: forma e ideologia no romance hispano-americano*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- CLIFFORD, James (1994). "Diasporas." *Cultural Anthropology*, 9 (3): 303-338.
- COBB, Martha (1979). "Redefining the Definitions in Afro-Hispanic Literature." *College Linguistic Association Journal*, 23: 147-159.

- COUTINHO, Afrânio(ed) (1978) *A polémica Alencar-Nabuco*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CORNEJO Polar (1978) "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatus socio-cultural." *Revista de Crítica Latinoamericana*, 4 (7-8): 7-21.
- FREYRE, Gilberto (1933) *The Masters and the Slaves*. New York: Knopf, 1946.
- GARCILASO de la Vega (1984) *El Inca, Comentarios reales*. México: Editorial Porrúa.
- GILROY, Paul (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- GLISSANT, Edouard (1981) *Le discours antillais*. Paris: Seuil.
- GUILLÉN, Nicolás (1931) "Prólogo." *Songoro Cosongo. Obra Poética 1958-1972*. Vol. 1. La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1972. 113-114. 2 vols.
- HOETINK, H. (1985) *"Race" and Color in the Caribbean*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- _____. (1973) *Slavery and Race Relations in the Americas*. New York: Harper & Row.
- JACKSON, Richard L. (1977) "Racial Identity and the Terminology of Literary Blackness in Spanish America." *Revista Chicano-Riqueña*, 5 (4):43-48.
- MARTÍ, José (1974) "Nuestra América." *José Martí. Páginas Escogidas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 157-168. 2 vols.
- MARTÍNEZ ECHAZÁBAL, Lourdes (1998) "Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845 - 1959." *Latin American Perspectives*, 25 (3):21-42.
- _____. "Hybridity and Diasporization in the 'Black Atlantic': The Case of *Chombo*. *Publication of the Afro-Latin American Research Association* 1.1 (1997): 117-129.
- _____. (1996) "O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: Deslocamento retórico ou mudança conceitual? Maio, Marcos Chor e Santos, Ricardo Ventura (ed.) Rio de Janeiro: FIOCURZ/CCBB, 107-124.
- _____. (1994) "The Politics of Afro-Cuban Religions in Contemporary Cuban Cinema." *Afro-Hispanic Review*, 20 (3-4): 16-22.
- _____. (1990) "Del negrismo a la negritud: la novela afro-hispanoamericana ante la crítica." *Revista/Review Interamericana*, 20 (3-4): 69-79.
- _____. (1990) *Para una semiótica de la mulatez*. Madrid: Porrúa Turanza.
- _____. (1988) "Positivism and racism in the essay hispanoamericano." *Cuadernos Americanos*, 3 (9):121-129.
- MINTZ, Sidney W. (1971) "The Caribbean as a Socio-Cultural Area." Michael Horowitz, Ed. *Peoples and Cultures of the Caribbean*. Garden City, NY: American Museum of Natural History Press.

_____. (1974) "Caribbean nationhood: An Anthropological Perspective." *Caribbean Transformations*. Baltimore: John Hopkins University Press.

ORTIZ, Fernando (1940) "Del fenómeno de la transculturación y su importancia en Cuba." *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: J. Montero.

RODÓ, José Ariel (1926) *Liberalismo y jacobinismo*. Barcelona: Editorial Cervantes.

STEPAN, Nancy (1991) "The Hour of Eugenics." *Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

STOCKING, George (1968) *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

VASCONCELOS, José (1925) *La raza cósmica*. Mexico: Espasa-Calpe, 1992.

WILSON, Carlos (1981) *Chombo*. Miami: Ediciones Universal.

WINKLER, Karen J. (1994) "Flouting Convention." *Chronicle of Higher Education*, September 28.

YOUNG, Robert (1995) *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

SUMMARY

Hybridism and the Formation of Diasporas in *Black Atlantic*. The Chombo Case.

Drawing on contemporary discussions on hybridism, this paper attempts to show how that concept is still strongly enmeshed in emerging post-colonial Negro discourses, particularly those coming from Afro-Latin America and its diaspora. As a reference for her discussion the author uses Paul Gilroy's *Black Atlantic*, one of the latest theoretical innovations on cultural hybridism in the post-colonial Negro discourse, and further analyzes *Chombo*, a novel

by Afro-Panamanian writer Carlos Wilson, who describes the experience of a large portion of Panama's black population, the *chombos*. This novel enables the author to rethink some aspects of the formation of a national identity and of diasporas and hybridism in the so-called Black Atlantic, and leads her to challenge Gilroy's idealized and homogeneous image of the African diaspora.

RÉSUMÉ

Hybridisme et diasporisation dans *Black Atlantic*: le cas de *Chombo*

À partir des discussions contemporaines sur le hybridisme, cet article cherche à analyser de quelle façon ce concept est encore fortement mêlé aux discours noirs post-coloniaux émergents, en particulier à ceux qui proviennent de l'Amérique afro-latine et de sa diaspora. Pour mener cette discussion, l'auteur prend en référence l'oeuvre *Black Atlantic* de Paul Gilroy, l'une des plus récentes innovations théoriques sur le hybridisme culturel du discours noir post-

colonial et ensuite analyse le roman *Chombo* de l'écrivain afro-panaméen Carlos Wilson, qui rapporte les expériences d'une part importante de la population noire du Panama, les Chombos. Ce roman permet de réviser des aspects de la formation de l'identité nationale, les diasporas et le hybridisme de ce qu'on appelle Black Atlantic, ainsi que de remettre en question l'image idéale et homogène de la diaspora africaine conçue par Gilroy.

A reinvenção de um passado sagrado na poesia afro-brasileira contemporânea

Steven F. White*

Recebido para publicação em dezembro de 1997.

**Ensaísta, crítico literário e poeta, Steven White é professor de Literatura Hispano-Americana na St. Lawrence University, em Canton, New York. Seus mais recentes estudos e traduções da poesia brasileira contemporânea foram publicados nas revistas Callaloo e International Poetry Review, nos Estados Unidos. No Brasil, publicou Paisagem com uma vela e abelhas assírias (tradução de Walter Carlos Costa, Florianópolis, Edições da Orla, 1995). Atualmente trabalha numa tradução do roteiro de "Cruz e Souza/Poeta do Desterro", o novo longa-metragem do cineasta Sylvio Back.*

Nos últimos 15 anos, alguns poetas brasileiros negros, como Estevão Mayu-Maya, Oliveira Silveira, Edmilson de Almeida Pereira, Ricardo Aleixo e Lopo Correia, têm publicado livros de poesia que procuram reinventar um passado sagrado por meio de referências diretas às religiões brasileiras de origem africana, sobretudo às de tradição iorubá e banto. O artigo analisa estes textos afro-brasileiros em conjunto com a dinâmica cultural e política do mercado religioso no Brasil contemporâneo, um país em que religiões como o candomblé e a umbanda atraem, nos centros urbanos, adeptos das mais diferentes origens étnicas. Mesmo assim, nas áreas rurais isoladas, principalmente no estado de Minas Gerais, a prática do catolicismo sincretizado com as tradições de origem banto é uma importante característica das comunidades negras. A análise literária apresentada no artigo vale-se de várias pesquisas sociológicas para identificar relações entre as religiões atuais no Brasil e a nova poesia afro-brasileira que estabelece um diálogo temático e estrutural com essas práticas religiosas.

Palavras-chave: Poesia brasileira contemporânea; poesia afro-brasileira; poesia negra e religião; poesia afro-brasileira e candomblé.

Seria difícil para um leitor contemporâneo não se sentir profundamente ambivalente frente às idéias que o sociólogo francês Roger Bastide externa em seu inovador ensaio de 1943 "A poesia afro-brasileira." Por um lado, admiramos o evidente entusiasmo do autor com respeito ao que ele caracteriza como "a emocionante beleza" da poesia afro-brasileira e sua persistente, embora encoberta, relação com as religiões de origem africana. Por outro, nos sentimos perturbados pelo aparente etnocentrismo de Bastide ao fazer uma equivocada série de afirmações dizendo que escritores *brancos* descobriram a cultura africana no Brasil, que na maioria das vezes escritores de origem africana falharam ao tratar de seu passado africano em suas obras, e que, quando o fizeram, tal ocorreu na esteira de escritores brancos e por caminhos pouco originais, "sem acrescentar nada de novo ao que os brancos já haviam achado" (Bastide 1983: 93).

Transcorreu mais de meio século desde a publicação do ensaio de Bastide e, tem se discutido cada vez mais abertamente no Brasil sobre a marginalização dos escritores afro-brasileiros e sua exclusão sistemática da cultura literária brasileira, um fenômeno que espelha a maneira pela qual o racismo institucionalizado do Brasil perpetua o mito da "democracia racial". Ou, como José Carlos Limeira aponta em seu poema "Reflexão": "Não será que quando/ se diz 'democracia racial' / na verdade se quer dizer/ 'hipocrisia social'?" (Limeira 1988:114).

Em anos recentes, determinados poetas afro-brasileiros, como Estevão Maya-Maya, Oliveira Silveira, Edmilson de Almeida Pereira, Ricardo Aleixo, e Lepê Correia, têm lutado contra a corrente para publicar livros de poesia que buscam reinventar um passado sagrado por meio de referências diretas a religiões brasileiras de origem

africana fundadas nas tradições iorubá e banto. Este fenômeno na literatura é uma continuidade de manifestações semelhantes de outras formas de expressão estética no Brasil, tais como a música, a escultura, a dança e, evidentemente, a ficção em prosa.¹ Simultaneamente, isso começa a contrapor-se à presença do sistema simbólico tradicional cristão na poesia brasileira do século XX, por exemplo, em Murilo Mendes e Jorge de Lima, sobretudo em sua obra conjunta *Tempo e eternidade* (1934). É minha proposta analisar esses textos literários afro-brasileiros em associação com as dinâmicas culturais e políticas do mercado religioso no Brasil contemporâneo, um país onde religiões com base africana, a exemplo do *candomblé* e da *umbanda*, vêm desenvolvendo nos centros urbanos um apelo universal crescente, e atraindo seguidores de todos os grupos étnicos. Por outro lado, em áreas rurais isoladas, especialmente no Estado de Minas Gerais, a prática de um catolicismo sincretizado com tradições de origem banto é um importante traço de identidade nas comunidades negras. Meu objetivo não é enveredar por análises literárias que simplesmente estejam de acordo com perspectivas sociológicas, mas sim usar o vantajoso ponto de vista desses estudos, para então comparar a prática religiosa popular no Brasil com a nova poesia afro-brasileira que se articula em um diálogo temático e estrutural com tais perspectivas sociológicas.

Ao empreender este estudo, espero evitar duas tendências comuns ou, pelo menos, estar consciente de suas deficiências. A primeira delas é a despolitização da religião afro-brasileira. Neste sentido, Thomas Skidmore tece comentários sobre a posição politicamente confortável de se estudar e preservar a cultura afro-brasileira,

pois, de acordo com ele, "tem sido perfeitamente adequado ao ponto de vista das elites que os laços históricos do Brasil com a África atualmente sejam tomados essencialmente como exóticos" (Skidmore 1993:196). Seria, certamente, necessário alterar tal generalização grosseira levando em conta o estudo de Yvonne Maggie "O medo do feitiço: verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas" (1986), que documenta a persistente repressão a grupos religiosos afro-brasileiros pelo menos até o início dos anos 1960. Tal repressão não é simplesmente policial, como o era mais acentuadamente no passado, mas envolve aspectos jurídicos e culturais embutidos nas práticas da vida cotidiana. Além disso, para usar os termos de Howard Winant com respeito à *teoria da formação racial*, religião e literatura são dois dentre os muitos tópicos que refletem "um processo de instituições sociais permanentemente contestadas e de identidades permanentemente em conflito" (Winant 1994:147). A segunda tendência refere-se ao favorecimento de certos signos estereotipados na literatura afro-brasileira. Sobre este assunto, Ronald Augusto, um poeta afro-brasileiro de Porto Alegre, descreveu sua experiência com uma pesquisadora alemã que veio ao Brasil para estudar a literatura afro-brasileira e que se confundiu totalmente quando se defrontou com um texto no qual, aparentemente, faltavam os "signos" ou "marcas de identificação" que ela estava acostumada a encontrar em tal poesia. "Onde está o afro-brasileiro neste poema?", perguntou ela a Augusto, que, num ensaio intitulado "Transnegressão", trata desta questão rejeitando apaixonadamente análises literárias que focalizam exclusivamente textos que parecem exibir uma "afirmação identitária, cuja função seria a de amplificar e dar nobreza documental aos

anseios de uma coletividade ou segmento racial". Ele critica igualmente aqueles poetas que mantêm "posições preservacionistas apoiadas numa estereotipada e resolvida essência negra", como "recicladores daquela caca velhusca: a literatura participante de corte pseudoproletário" (Augusto 1995: 48, 52).

Apesar da legitimidade de tais objeções, como meio para definir os parâmetros daquilo que Benedict Anderson denominou uma "comunidade imaginada", selecionei poemas de determinados poetas afro-brasileiros contemporâneos que reinventam as divindades associadas a diversos grupos religiosos do Brasil, cujos fundamentos são africanos. Obras tais como *Regresso triunfal de Cruz e Sousa* e *Os Segredos de "seu" Bitá Dá-nó-em-pingo d'água* de Estevão Maya-Maya, (1982), *Orixás*, (1995) de Oliveira Silveira em associação com o artista plástico Pedro Homero, o *Livro de falas*, de Edimilson de Almeida Pereira (1987), *A roda do mundo* (1996) do mesmo autor, co-autoria de Ricardo Aleixo, e *Caxinguelê* (1993), de Lepê Correia, parecem refletir o intenso interesse atual em relação aos deuses africanos por parte pelo menos, desses destacados poetas afro-brasileiros contemporâneos nascidos em diferentes partes do Brasil: Maya-Maya, no Maranhão, em 1943; Correia, em Pernambuco, em 1952; Pereira e Aleixo, em Minas Gerais, respectivamente em 1963 e em 1960; e Silveira, no Rio Grande do Sul, em 1941. Complementando estas obras literárias, os estudos pioneiros empreendidos por Antonio Risério, *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros* (1993) e *Oriki orixá* (1996), ambos demonstrando amplamente o enorme poder criativo da poesia tradicional iorubá, em tradução sua, bem como a presença de neo-orikis na ficção e na música popular

latino-americanas. Em "Transgressão", Ronald Augusto rejeita tanto as tentativas do intruso para restringir sua própria comunidade afro-brasileira, bem como uma comunidade literária restritiva, baseada em etnicidade, e que se recusa a ultrapassar suas próprias fronteiras imaginadas, consequentemente excluindo alguém (tal como a ele mesmo, talvez) que busca reinventar o passado em formas que não são nem fáceis, predizíveis, nem totalmente tradicionais. Neste sentido, creio que os textos que escolhi para análise neste ensaio podem ser considerados como trabalhos-transgressores, que tanto redefinem como reafirmam a importância da comunidade.

Como podemos descrever tal identidade coletiva? Peter Ratcliffe, define o que chama de "consciência étnica" como sendo tanto fluida, em relação a como evolui ao longo do período histórico, como frágil, já que sujeita ao fracionamento de classe e gênero (Ratcliffe 1994:7). Do seu ponto de vista, na qualidade de mulher afro-brasileira, Nilma Lino Gomes, na obra *A mulher negra que vi de perto* relaciona o "nós" da identidade coletiva e igualdade. Ela prossegue dizendo que, embora este "nós" (forjado com base em descoberta cultural conjunta, reafirmação e criação) seja de difícil verificação, ele conforma, "um recurso indispensável ao nosso sistema de representações", pois reivindica para o grupo um espaço social e político em uma situação conflitante (Gomes 1995:44).

No Brasil, entretanto, é muito problemático o estabelecimento de uma identidade coletiva afro-brasileira através da religião fundamentada nas origens africanas nos centros urbanos. Em seu fascinante capítulo "Raça e religião", parte do estudo *Herdeiras do axé*, Reginaldo Prandi conclui: "Negras ou brancas em suas origens, as grandes religiões no Brasil estão hoje longe

de apresentar barreiras étnicas, de cor ou de origem, mesmo no caso do *candomblé*, com contornos de uma origem racial muito bem marcados. Embora as religiões diversas possam atrair preferencialmente certos grupos de cor, o que pode até lhes emprestar uma face marcada racialmente, o fato é que elas se mostram abertas para todos" (Prandi 1996: 81-82). Entretanto a comunidade religiosa etnicamente fundada também pode ser observada no Brasil em dimensão micro-social, conforme demonstram Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira em seu estudo interdisciplinar sobre as convergências da cultura popular e afro-brasileira intitulado *Mundo encaixado: significação da cultura popular*; que se baseia em pesquisa com comunidades negras isoladas em zonas rurais de Minas Gerais. De acordo com os dois autores, "a convivência com a herança cultural dos antepassados, e mais especificamente a experiência religiosa, é um fato que caracteriza os isolados negros. O sagrado desempenha função agregadora dos interesses dos grupos e dos indivíduos, permitindo-lhes estabelecer uma identidade própria" (Gomes e Pereira 1992:44). Esta distinção, em termos demográficos, entre a organização religiosa do Brasil rural e urbano desempenhará papel significativo em minha análise dos textos literários de Edimilson de Almeida Pereira, visto que, em sua maior parte, a poesia dele está profundamente enraizada em seu contato com essas comunidades afro-brasileiras rurais distantes e suas práticas religiosas particulares. De forma semelhante, com respeito aos outros poetas, as análises sociológicas de Prandi podem fornecer um contraste interessante entre realidades sociológicas em mudança e o que pode ser chamado de uma "identidade poética" baseada não na redescoberta, mas sim na reinvenção

brasileira das tradições africanas. Exemplificando, Reginaldo Prandi mostra que enquanto alguns afro-brasileiros participam de uma diversidade de grupos religiosos de raízes africanas, o número mais expressivo é católico ou evangélico. Apresenta dados que demonstram plenamente o crescente apelo universal, isto é, sem distinção de raça e etnia, de grupos religiosos afro-brasileiros. Dada esta condição, como reage o leitor a uma arte poética que busca construir uma identidade literária afro-brasileira calcada numa afinidade com um grupo religioso de origem africana? Quem é o leitor desta poesia? Os poemas que reinventam um passado africano sagrado a partir de uma ótica brasileira são um esforço por parte desses poetas para renovar a cultura tradicional como meio de atingir uma estratégia de descolonização etnicamente exclusiva? As obras literárias que analisarei fornecem algumas tentativas de resposta para estas questões.

Antes de iniciar propriamente minha análise, gostaria ainda de sondar mais profundamente o que alguns podem considerar um paradoxo temporal: em que ponto situa-se o crescente apelo aos antigos deuses africanos no Brasil contemporâneo nas comunidades definidas por diversas religiões afro-brasileiras (deixando momentaneamente de lado, se possível, a questão de sua composição étnica)? Isto estaria ligado à crise da modernidade, na qual a sociedade deificou a razão e as soluções de alta tecnologia, inacessíveis para a maioria e além de sua compreensão, ainda por cima tiveram consequências desastrosas para a ecologia do planeta? O quanto estaria relacionado com uma piora generalizada nas condições de vida nos centros urbanos? Como Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi afirmam no prefácio de *A realidade social das religiões no Brasil*, “é neste

momento, quando a medicina falha, a racionalidade econômica frustra, a certeza dos propósitos rui, que as alternativas religiosas mostram-se como respostas” (Pierucci e Prandi 1996:17). À parte ou além destas crises existenciais, a atração crescente do *candomblé* está calcada em uma percepção de que se trata, como Prandi a definiu, de “uma religião aética para uma sociedade pós-ética” (Prandi 1996:35), ou numa dimensão ético-afetiva, como afirma Maria de Lourdes Siqueira em *Os orixás na vida dos que neles acreditam*: “É um pacto e um código de ética que se vive junto com a comunidade, numa relação de respeito e de amor”? (Siqueira 1995:6). Como as religiões afro-brasileiras servem de instrumento axiológico e mágico de sobrevivência num mundo narcisista e hedonista, oferecendo ao indivíduo oportunidades alternativas de *status*, de bem-estar material (através de serviços mágicos), de gozo da sensualidade e de experiência de mobilidade social? Que tipos de prazer estético os sistemas simbólicos destas religiões (especialmente agora que são menos reprimidas, pelo menos oficialmente, e menos comprometidas com o sincretismo católico) proporcionam a seus seguidores e clientes? Responder a estas e outras difíceis perguntas é começar a descobrir a complexidade de uma situação dinâmica no Brasil contemporâneo. E, evidentemente, quaisquer conclusões provisórias também iluminariam a poesia destes autores afro-brasileiros que, no limiar do século XXI, conscientemente escolheram reinventar e “abrasileirar” idealmente um antigo passado sagrado, o de seus ancestrais africanos.

Estevão Maya-Maya é poeta, cantor, musicólogo e diretor de teatro. Seu envolvimento com obras teatrais fica evidente em *Retorno triunfal de Cruz e Sousa*, já que este longo poema é uma espécie de solilóquio

shakespeareano no qual o protagonista dirige-se a um fantasma. O texto também assemelha-se a um monólogo de Robert Browning, no qual o interlocutor periodicamente admite a presença de um ouvinte que permanece em silêncio. No poema de Maya-Maya, o espírito que retorna triunfalmente é o poeta simbolista negro e brasileiro João da Cruz e Sousa (1861-1898). Concordo com a observação de Edmilson de Almeida Pereira quando ele diz que *Regresso triunfal* está “cercado pela atmosfera ritual dos cultos religiosos afro-brasileiros” (Pereira 1996:144).

O poema se passa quase integralmente no espaço sagrado da casa de Maya-Maya, que aparece na poesia como se fosse um *terreiro* de candomblé, local em que uma entidade espiritual é invocada, recebida, celebrada e finalmente despachada como se fosse um *orixá*, um guardião da cabeça: “Segue teu curso/ de volta ao paraíso/ onde te sentarás entre os deuses/ guiando a luz das estrelas/ iluminando nossas cabeças” (Maya-Maya 1982:40). Na casa do interlocutor, o espírito do bardo do século XIX está livre dos tipos de discriminação racial do Brasil de sua época: “Aqui, tu és de fato, bem-vindo!/ Aqui ninguém passa vexame./ Nenhum dos presentes/ precisa enrouquecer gritando teu nome,/ como nas confeitarias da moda/ (do teu tempo),/ para evitar a recusa/ ou mesmo proibição da tua presença” (ibid:11). Assim como o exterior do *terreiro*, plantado com árvores sagradas em homenagem a diferentes *orixás*, é uma extensão de seu interior, para além das paredes da casa do interlocutor está o quintal, com suas numerosas árvores frutíferas para o sustento da vida, as quais Maya-Maya nomeia com grande cuidado e ternura. A cena (no sentido teatral da palavra) que se passa no quintal também é importante, posto que trata do tema do

pluralismo religioso afro-brasileiro. Quando Maya-Maya enumera as árvores, ele menciona “árvores de espinho, que dão flores/ pra deixarem cheiroso/ o manto de São Benedito/ (afro-santo milagroso)” (:19). Mais tarde, quando o interlocutor está sentado à mesa para comer um delicioso “peixe fresco cozido em vinagreira” (lamentando o fato de que o espírito que o acompanha “não coma essas coisas”), ele faz referência a combinações de diferentes tradições religiosas: “Mas daqui a pouquinho/ Vamos cantar uns ‘pontos’/ e rezar uma meia dúzia de ‘pade-nosso’/ no altar de Xangô e São Benedito./ Tu ficarás nutrido e suficiente/ para o teu retorno/ ao panteon dos deuses”. (:24). Esta pluralidade de alimentação espiritual (na oralidade de canções e orações de origem tanto africana como cristã) existe no poema como uma presença sagrada unificada, ocupando um único altar. Este momento de síntese ressurgue quando, já ao final do poema, o interlocutor diz: “Bate também pra Xangô/ bate beijo pra São Benedito/ O dia tá correndo/ e tu precisas ir embora:/ os Santos te chamam...” (:32). Na realidade, uma das grandes forças do poema de Maya-Maya é a de por meio da invocação ritual de um importante ancestral literário afro-brasileiro, fazer uma *aberta celebração* da natureza sincrética e plural destas práticas religiosas.

Quais são as conseqüências futuras desta visita salutar? Na última estrofe do poema, o interlocutor adota a profética e coletiva voz do “nós” (“nosso povo”) em oposição ao racismo que ainda divide a nação: “as muralhas, fortes, paredes, ruirão/ e caminharemos livres,/ ódio, mas serão justificados/ os seculares opressores” (:40).

Contrastando com o poema de Maya-Maya, *Orixás*, de Oliveira Silveira, enraíza em uma tradição jeje-nagô de língua iorubá

não tão sincretizada. A exemplo de *Livro de falas*, de Edimilson de Almeida Pereira, e *Orikis*, de Ricardo Aleixo, a obra de Silveira é uma recriação poética sistemática de um número relativamente pequeno das principais divindades iorubás, evidentemente aquelas cultuadas no Brasil (das mais de quatrocentas divindades das áreas de língua iorubá na África Ocidental, pouco mais de uma dúzia são veneradas no Brasil). Todas estas obras obedecem ao princípio de ordenamento do *xirê*, palavra que significa “brincar” ou “comemorar”. Durante esta cerimônia religiosa, constituída de cantos e danças ao ritmo dos atabaques, os orixás são invocados sucessivamente após a homenagem preliminar a Exu, o mensageiro *trickster* que informa os deuses sobre as festividades que ocorrem em homenagem a eles. Os deuses então “baixam” no transe, conforme são chamados pelos diferentes ritmos dos tambores sagrados, numa ordem determinada que geralmente se inicia com Ogum e termina com Oxalá. O gaúcho Oliveira Silveira lida maravilhosamente com variações regionais da tradição iorubá em sua obra *Orixás*, especialmente no poema dedicado a Ogum e intitulado “No mapa”:

Pelo litoral
ficou
de Norte a Sul
nagô.
Ficou no Recife:
xangô.
Na Bahia ficou:
candomblé.

No Rio Grande é o quê?
— Batuque, tchê.

Filho de santo de
bombacha,
Ogum

comendo churrasco:
jeito
gaúcho
do negro
batuque.

Ao ressaltar a variabilidade e a adaptabilidade da tradição nagô no sul do Brasil em *Orixás*, Oliveira recria para o leitor o processo de abasileiramento das religiões de origem africana. Podemos imaginar um tipo literário fascinante saindo deste poema: um Martín Fierro negro, filho contemporâneo do deus da guerra e da tecnologia, falando sobre sua luta contra a discriminação e sobre uma cultura em extinção, tal como o protagonista do clássico argentino escrito por José Hernández. A metamorfose do deus africano em gaúcho brasileiro é um exemplo claro da reinvenção de um passado sagrado na nova poesia brasileira. Como Antonio Risério astutamente observa em *Oriki orixá*, “achando-se em contexto diverso daquele em que nasceu, um deus deve estar sempre pronto a se modificar, em resposta às novas realidades com que se defronta” (Risério 1996:168).

Em razão de Exu ser uma força dinâmica de revelação súbita e total incompreensão, de humor e perigo, de caminhos abertos e fechados, de atração entre opostos e de conexões entre os orixás e a humanidade, Edimilson de Almeida Pereira denomina um certo tipo de linguagem metafórica na poesia de “palavra de Exu”: “É a remota linguagem dos antigos que surge nova aos descendentes... É a linguagem da história vista não como documento imobilizado, mas como evento em que se combinam as forças da permanência e da mudança” (Pereira 1996: 143). Não é, pois, surpreendente que estas sejam, precisamente, as qualidades que distinguem os poemas dedicados a Exu pelos poetas que são o centro deste estudo.

Em “No caminho da casa-de-nação”. de Silveira. é Exu Bará que abre os caminhos e encruzilhadas e torna possível a revitalizante conexão contemporânea com o passado: “Vinhem pelos caminhos/ — pele magnética — / atraídos ao ímã ancestral”. No poema “Visitação”, de Pereira, Exu é o depositário de verdades contraditórias que necessariamente coexistem: “Tua vida é nunca mas desde sempre pousada no princípio do mundo. O cavalo sou eu e também a sua negação. Tua paz deixa-me apreensivo. Estás na vertigem, tua bagagem de mutáveis espelhos...” (Pereira 1991:197). Uma realidade paradoxal semelhante existe em “Exu”. de Ricardo Aleixo, que começa: “Primeiro/ que nasceu,/ último a nascer” (Pereira e Aleixo 1996:35). No poema de abertura de *Caxinguelê*, de Lepê Correia, Exu representa uma identidade coletiva em constante movimento:

Oh! Senhor dos Caminhos
Boca coletiva
Eco de todos os tons.
Nota de todas as pautas
Guardião de todas as portas
Movimento de todo o Universo
Pés de todas as rasteiras
Pernas de todos os andares.
Conduz teu povo
No segredo e na algazarra
Na festa e no recolhimento.
Empresta a cada garganta
Teu grito!

(Caxinguelê 17)

Exu, talvez a mais complexa e incompreendida figura do panteão iorubá, é invocado por cada um dos poetas com boa razão, uma vez que ele é o facilitador da obra *transgressora*. Para estes escritores, sem Exu a linguagem perde seus poderes de superação de limites e cessa a possibilidade de

comunicação e de exploração de idéias inovadoras.

A fonte arcaica da qual os poetas extraem esta linguagem transformativa não apenas permanece dinâmica, como é também, quase que literalmente, o território comum da população afro-brasileira, um local trans-temporal que fornece o potencial para a mudança social. Em uma entrevista publicada em *Callaloo*, Edimilson de Almeida Pereira diz: “É preciso pensar que esse solo cultural não vai anular ou dissolver as divergências entre os próprios negros; mas entendo que é por causa desse solo cultural que encontraremos capacidade para conviver com a dinâmica das diferenças. Isso porque penso numa sociedade que seja justa. Eu penso isso não como sonho inatingível, mas como trabalho que podemos realizar a partir de agora. Essa convicção não é minha contribuição original, muito antes pelo contrário, é lição de esperança e de solidariedade que muitos antepassados, deuses ou não, semearam em meu coração e nos corações de muitos outros homens” (White 1996:47). Em última análise, de acordo com Frantz Fanon em seu ensaio “Racismo e Cultura”, “o mergulho no abismo do passado é a condição e a fonte da liberdade”, um caminho para que um grupo colonizado faça valer seus direitos de forma que, subsequente, “as duas culturas possam defrontar-se e enriquecer-se mutuamente” (Fanon 1995: 181). Este mesmo fenômeno, agressivo e reflexivamente benéfico, poderia também afirmar-se em escalas muito menores do que a sociedade como um todo, entre poetas e seguidores da religião afro-brasileira de diferentes grupos étnicos.

Para todos os poetas que abordo neste ensaio, a invocação a Xangô, o grande rei, deus da justiça e da eloquência, do trovão e da fúria, cujo símbolo é o machado de duas

cabeças, é um veículo para a discussão da luta necessária para atingir uma sociedade mais justa. Já mencionei a presença de Xangô como divindade reinante no poema de Maya-Maya, "Batuque", de Silveira, exalta os ritmos penetrantes do *alujá*, espécie de marcha guerreira que não apenas invoca Xangô, mas muitos outros *orixás*, cada um deles montando seu "cavalo". Em outro poema de Silveira, intitulado "Sou duro", Xangô está associado ao espírito revolucionário das sublevações sociais: "benditos os riots./ o saque, o fogaréu/ e os raios afiados de Xangô/ para os que me fizeram/ (sou duro, eu sou é duro)/ ter estas razões" (Silveira 1995:66). Edmilson de Almeida Pereira enfoca a natureza belicosa (e potencial para a violência dirigida) da arma de Xangô, mesmo em repouso, quando em "Festa" o interlocutor diz: "A calma dos machados deseja o inimigo" (1996:208). Lepê Correia usa o ritual de saudação ao *orixá* Xangô como um grito de liberdade em seu poema "Rainha Matamba": "Meu corpo/ Não nasceu para senzala/ Sou descendente do Alafin-Oyó/ Sangô/ A liberdade/ É meu âsê de fala/ Kawo Kabiyesile/ Kawo" (1993:34). Xangô é uma figura guerreira de esperança, mostra infatigável força na batalha contra o Cristianismo e não pode ser morto, como surge em *Orikis*, de Ricardo Aleixo: "Ele fica vivo/ quando pensam/ que já está morto./ Orixá que mata/ o primeiro/ e mata/ o vigésimo-/ quinto./ Xangô persegue/ o cristão/ com seu grito" (Pereira e Aleixo 1996:45-46).

Quer estes poemas chamem por Xangô, Exu, Ogum, quer por qualquer das outras divindades de origem africana veneradas no Brasil, eles o fazem estabelecendo uma relação inter-textual (ou, mais apropriadamente, usando o termo de Antonio Risério, *inter-vocal*) com a vasta tradição cultural do *oriki orixá*, e com frequência são

inadequadamente definidos como poemas de louvação. De acordo com Risério, "o *oriki* é sobretudo uma espécie de montagem de atributos do objeto tematizado. Uma construção epítético-ideogramática. O que importa é isso: montagem de atributos, colagem de predicados, justaposição de particularidades e emblemas. Mas esses atributos, considerados essenciais para o desenho ou a configuração do objeto, nem sempre serão vistos como coisas louváveis" (Risério 1996: 93). Risério também fala de *orikis* como invenções hiperbólicas e alusões sonoras que são o produto de uma compartilhada consciência múltipla da vida diária. Especialmente no caso de Silveira, Pereira e Aleixo, a criação de seus mosaicos verbais de atributos divinos, ancestrais, de raízes iorubá, engloba tanto a seleção de detalhes como a concepção musical baseada em convergências inter-linguais de tradição e reinvenção contemporânea. O leitor familiarizado com o terreno está constantemente interrogando o texto literário. Seria a obra demasiado tímida em sua apropriação e subsequente transformação do conhecido? Ou, inversamente, o tradicional já não é mais reconhecível no teor de sua nova encarnação?

Neste espectro, a poesia de Edmilson de Almeida Pereira pode ser considerada como mais direcionada ao objetivo do totalmente transformado. Além disso, Pereira reinventa um passado sagrado com grande amplitude de expressão em termos de pluralismo religioso afro-brasileiro; sua obra *Livro de falas* é a criação de um mundo poético sob o grande pátio branco de Oxalá, mantendo a tradição nagô; sua série de poemas "Nós, os Bianos", em *A roda do mundo*, descreve um microcosmos que funciona de acordo com as crenças cristãs e banto, como se a comunidade rural negra existisse sob o olhar atento e protetor de dois olhos, um dos

quais é Deus e o outro, Zambiapungo. Em uma entrevista, Pereira fala sobre importância das divindades africanas como estímulo para a experiência religiosa contemporânea e a criação artística. "Mas, no meu entendimento", diz Pereira, "a grande influência dos antigos deuses se realiza quando eles menos parecem atuar. Isto acontece quando os deuses e o cenário social e simbólico que os originaram se situam como memória de um povo agredido. Não é necessário que um negro brasileiro diga a todo momento que acredita nos orixás ou em Zâmbi. Às vezes, nem o próprio negro conhece bem esse seu mundo dos ancestrais.² No entanto a memória continua lá, naquele ponto em que o inconsciente individual se vê alimentado por reminiscências de sua coletividade" (White 1996:46). Tanto o *Livro de falas* como "Nós, os Bianos" tratam de um inconsciente coletivo afro-brasileiro com uma linguagem onírica, desprendida e intelectualizada na primeira obra (com frequentes referências ao estudo de Monique Augras *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades Nagô*), e intimamente familiar na segunda. Se *Livro de falas* contempla a unidade em um círculo contemporâneo de pessoas de identidades míticas fragmentadas, "Nós, os Bianos" potencializa um "nós" universal, enraizado nas famílias da comunidade marginalizada.

Agimos por estarmos juntos e presentes à hora do mundo, irmão nosso de diluições e eternidades.

No terreiro a oferta de folhas e sentidos. Teu ser e meu, altares de um encontro mais antigo.

(Pereira 1991:231)

A mãe entende
se ficamos alegres
se ficamos
se morremos.

Ela pôs nosso umbigo
sob as rosas
na porteira.
A beleza em nós é forte.

Não matem os
essa mãe.
Nem de saudade.

(Pereira 1996:20)

A exemplo de "Regresso triunfal de Cruz e Sousa", "Nós, os Bianos" incorpora os inseparáveis sistemas simbólicos do cristianismo e das tradições banto em um mundo composto de Nossa Senhora do Rosário, santos católicos africanos, como São Benedito e Santa Efigênia, e *inquices*, divindades congo-angolanas que são o sujeito (e também o título) do paradoxal e enigmático poema do qual gostaria de citar o seguinte fragmento:

São os antigos.

Morrem de um jeito
vivem de outro.
Vivem na gente
não sendo sangue.

Não sendo sangue
molham os ossos.
São os mesmos
que não eram antes.

(ibid:15)

Já que os elementos culturais negros não iorubás estão amplamente esquecidos, os *inquices*, que são banto, necessariamente reterão para sempre a beleza misteriosa que Pereira lhes atribui em seu poema. Estudiosos brasileiros da cultura afro-brasileira

tenderam durante muito tempo a privilegiar a tradição iorubá (nagô), acreditando que ela seria menos fragmentada e corrompida do que outros rituais africanos que sobrevivem no Brasil, sobretudo os de origem banto. Este fenômeno, acrescido do intenso marketing da cultura orixá-iorubá-Bahia como meio de promoção do turismo doméstico e internacional, bem como de outras razões históricas, sem dúvida contribui para o reprocessamento de uma identidade que perpetua a falsa idéia de que *todos* os afro-brasileiros são de descendência iorubá. Dada esta situação, a obra complementar de Pereira calcada em tradições banto de Minas Gerais, onde trabalha não apenas como poeta, mas também como sociólogo, antropólogo, historiador e musicólogo, é especialmente louvável.

Pereira, Maya-Maya, Silveira, Aleixo e Correia, embora não sejam os únicos poetas afro-brasileiros trabalhando com a reinvenção do passado sagrado, certamente parecem ser os poetas mais consistentemente engajados neste projeto. Outros eminentes poetas brasileiros de descendência africana, tais como Cuti (pseudônimo de Luiz Silva, nascido em Ourinhos, São Paulo, em 1951) e Adão Ventura (nascido em 1946, em Santo Antônio do

Itambé, Minas Gerais) parecem confiar mais na releitura da história do que na recriação do mito em seus trabalhos. Cuti, especialmente, em seu pungente poema "Cultura Negra", linguisticamente denso, mostra-se cético e zangado com respeito ao crescente apelo universal, comercial e acadêmico da religião afro-brasileira. Nestes seus versos, em que Exu aparece como Elegbara, um de seus múltiplos nomes, "a cor sim/ e não/ reelabora elegbara/ orixás não tomam chás de academias". A abundância de dissertações por "negrófobos afagos" e brancos tentando desesperadamente ser negros "em busca de tambores/ ritos/ puros mitos" perturba Cuti de forma especial, que prediz em seu poema a sublevação social da "chuva de *negrizo*" a partir de uma perspectiva histórico-literária, e não mítico-literária (Cuti 1996:34). Mas, como vimos nas obras recentemente publicadas de Maya-Maya, Silveira, Correia, Pereira e Aleixo, os sistemas simbólicos e a "sociologia" das religiões afro-brasileiras oferecem a estes poetas não apenas uma fonte de rica inspiração estética; eles servem como um estímulo para uma autêntica reinvenção brasileira de uma herança africana compartilhada, ainda que reprimida e negligenciada.

Notas

1. Ver Diaz, "El candomblé: raiz y nexo entre la literatura y el arte", 1991. Neste estudo fascinante, Diaz analisa as obras literárias e artística, de Jorge Amado, Antônio Olinto, Mestre Didi, Helio de Souza Oliveira, Agnaldo Manuel dos Santos, Carybé e outros.

2. Pode-se acrescentar que, dada a natureza da história da escravidão no Brasil, é virtualmente impossível para os brasileiros de descendência africana conhecerem com exatidão sua origem étnica africana (iorubá, banto, mina etc). Por esta razão, a identidade negra no Brasil é, fundamentalmente, uma reconstrução brasileira. No Brasil, a origem africana mais popular, idealizada, deriva-se da cultura orixá-iorubá-Bahia.

Referências bibliográficas

- ALVES, Miriam & DURHAM, Carolyn R. (orgs.) *Finally us: contemporary black brazilian women writers*. Colorado: Three Continents Press, 1995.
- AUGEL, Moema Parente (org.) *Schwarze poesie/poesia negra*. St. Gallen/ Köln: Edition Diá, 1988.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- AUGUSTO, Ronald. "Transgressão", in: *Presença negra no Rio Grande do Sul*. Ed. Fernando Seffner. Porto Alegre: UE/ Cadernos Ponto e Vírgula, pp. 47-55, 1995.
- BASTIDE, Roger (1983) "A poesia afro-brasileira", in: *Estudos afro-brasileiros*, pp. 3-110. São Paulo: Perspectiva.
- BERND, Zilá (org.) (1992) *Poesia negra brasileira: antologia*. Porto Alegre: AGE/ IEL.
- CAMARGO, Oswaldo de (org.) (1986) *A razão da chama: antologia de poetas negros brasileiros*. São Paulo: Edições GRD.
- COLINA, Paulo (org.) (1982) *Axé: antologia contemporânea da poesia negra brasileira*. São Paulo: Global.
- CORREIA, Lepê. *Caxinguelê*. Recife: Sambaxé Consultoria, 1993.
- CUTI. (1996) "Cultura Negra." *Cadernos negros 19: poemas afro-brasileiros*. Ed. Esmeralda Ribeiro, et al. São Paulo: Quilombhoje.
- DÍAZ, Silvia Susana (1991) "El candomblé: raíz y nexos entre la literatura y el arte." *Alpha 7*: 37-51.
- FANON, Frantz (1995) "Racism and culture", in: Fred Lee Hord (Mzee Lasana Okpara) and Jonathan Scott Lee (orgs.) *I am because we are: readings in black philosophy*. pp. 172-81. Amherst: University of Massachusetts Press.
- GOMES, Nilma Lino (1995) *A mulher negra que eu vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*. Belo Horizonte: Mazza.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de Almeida (1992) *Mundo encaixado: significação da cultura popular*. Belo Horizonte/Juiz de Fora: Mazza/ UFJF.
- LIMEIRA, José Carlos (1988) "Reflexão", in: Moema Parente Augel (org.), *Schwarze Poesie/ Poesia negra*. St. Gallen/Köln: Edition Diá.
- MAGGIE, Yvonne (1986) "O medo do feitiço-verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas." *Religião e sociedade*, 13.1:72-86, março de 1986.
- MAYA-MAYA, Estevão (1982) *Regresso triunfal de Cruz e Sousa e Os segredos de "seu" Bitá Dá-nó-empingo-d'água*. São Paulo: Kikulakaji.

- PEREIRA, Edimilson de Almeida (1991) *Corpo vivido*. Belo Horizonte: Mazza.
- _____. (1996) "Contemporary Brazilian poetry: invention and freedom in the Afro-Brazilian cultural Tradition" *Journal of Latin American Cultural Studies*, 5.2: 139-154, novembro 1996.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida e ALEIXO, Ricardo (1996) *A roda do mundo*. (A primeira parte, "Nós, os Bianos," é de Pereira; a segunda, "Orikis", é de Aleixo) Belo Horizonte: Mazza, .
- PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo (1996) *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo (1996) *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec.
- RATCLIFFE, Peter (1994) "Conceptualizing 'race', ethnicity, and nation: towards a comparative perspective", in: *Race, ethnicity and nation: international perspectives on social conflict*, pp. 2-25. London: UCL Press.
- RIBEIRO, Esmeralda et al. (orgs.) (1994) *Cadernos Negros 17*. São Paulo: Quilombhoje.
- _____. (1996) *Cadernos Negros 19: poemas afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje.
- RISÉRIO, Antonio (1981) "Axé odara: miniantologia da nova poesia afrobaiana", in: *Carnaval ijexá*, pp. 129-151. Salvador: Corrupio.
- _____. (1993) *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1996) *Oriki orixá*. São Paulo: Perspectiva.
- ROWELL, Charles (org.) (1995) *Callaloo* 18.4, Special Issue on African-Brazilian Literature.
- SILVEIRA, Oliveira (1995) *Orixás*. (Ilustrações de Pedro Homero.) Porto Alegre: Unidade.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes (1995) *Os orixás na vida dos que neles acreditam*. (Ilustrações de Francisco Santos.) Belo Horizonte: Mazza.
- SKIDMORE, Thomas E. (1993) "Race and class in Brazil: historical perspectives", in: Joseph E. Harris (org.), *Global dimensions of the african diaspora*, pp. 189-203. Washington: Howard University Press.
- VIEIRA, Hamilton de Jesus (org.) (1982) *Poetas bahianos da negritude*. Salvador: Universidade Federal da Bahia/ Centro de Estudos Afro-Orientais.
- WHITE, Steven F. (1996) "An interview with Edimilson de Almeida Pereira". Inclui mostra poética de *Livro de falas*. *Callaloo* 19.1: 44-54, Winter.
- WINANT, Howard (1994) *Racial conditions: politics, theory, comparisons*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SUMMARY

The Reinvention of a Sacred Past in Contemporary Afro-Brazilian Poetry

During the last fifteen years some Brazilian Negro poets like Estevão Maya-Maya, Oliveira Silveira, Edmilson de Almeida Pereira, Ricardo Aleixo, and Lepe Correia, among others, have published poetic works that seek to reinvent a sacred past through direct references to Brazilian religions of African origin, especially those in the Yoruba and Bantu traditions. This paper analyzes those Afro-Brazilian poetic works in the context of the cultural and political dynamics of the religious market in contemporary Brazil, a country where religions like Candomblé and

Umbanda attract believers of highly diversified ethnic extraction in urban centers. In isolated rural areas, however, particularly in the state of Minas Gerais, the syncretized practice of Catholicism and Bantu traditions has been an important trait in black communities. The literary analysis presented in this paper draws on various pieces of sociological research in order to identify relationships between current religions in Brazil and the new Afro-Brazilian poetry, which engages in a thematic and structural dialogue with those religious practices.

RÉSUMÉ

La réinvention d'un passé sacré dans la poésie afro-brésilienne contemporaine

Ces quinze dernières années, quelques poètes brésiliens noirs dont Estevão Maya-Maya, Oliveira Silveira, Edmilson de Almeida Pereira, Ricardo Aleixo et Lepe Correia ont publié des livres de poésie qui tendent à réinventer un passé sacré au moyen de références directes aux religions brésiliennes d'origine africaine, surtout celles de tradition yoruba et banto. L'article analyse ces textes afro-brésiliens dans le cadre de la dynamique culturelle et politique de la clientèle religieuse du Brésil contemporain, un pays où des religions comme le candomblé et l'umbanda attirent dans les centres urbains des adeptes

d'origines ethniques les plus diverses. Dans les zones rurales isolées, dans l'État de Minas Gerais principalement, la pratique du catholicisme syncrétisé avec les traditions d'origine banto, reste cependant une forte caractéristique des communautés noires. L'analyse littéraire présentée dans l'article se prévaut d'études sociologiques variées afin d'identifier les rapports entre les religions actuelles du Brésil et la nouvelle poésie afro-brésilienne qui installe un dialogue thématique et structurel avec ces pratiques religieuses.

Corporações religiosas de Ilhéus e S. Tomé e Príncipe do liberalismo à República

Augusto Nascimento*

*Recebido para publicação em janeiro de 1998.
*Pesquisador do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos
do Instituto de Investigação Científica Tropical de Lisboa*

As rivalidades raciais nas ilhas de S. Tomé e Príncipe conduziram ao aparecimento de irmandades específicas para distintos grupos étnicos e sociais. A primeira confraria em S. Tomé data do século XVI, e nos séculos seguintes multiplicam-se as associações deste género nas duas ilhas. Neste artigo, enfatiza-se o valor político das irmandades dos ilhéus de S. Tomé e Príncipe. O autor argumenta que a corrosão do prestígio das irmandades e das formas de solidariedade tradicionais frente às novas demandas materiais, acarretou uma diminuição do número de membros das irmandades. Ainda assim, a decrescente importância social do catolicismo não se traduziu numa menor inclinação para a enraizada prática católica, sempre valorizada, quando dos confrontos políticos e raciais.

Palavras-chave: Irmandades, corporação religiosa, Ilhéus, raça, solidariedade e política.

Em razão dos contatos estabelecidos por meio do tráfico transatlântico de escravos, futuras investigações sobre as confrarias em S. Tomé e Príncipe poderão, porventura, revelar similitudes — por exemplo, no tocante à expressão de identidades étnicas ou raciais — com as confrarias no Brasil; mais especificamente, com as da Bahia. No século XIX, todavia, as confrarias e irmandades de S. Tomé e Príncipe sofreram o impacto da recolonização do arquipélago. Essa recolonização traduzir-se-ia nos seguintes pontos: maior ligação ao reino em desfavor das precedentes relações com o Brasil; substituição da liderança dos nativos pela dos roceiros europeus; importação de novos comportamentos e reformulação das relações sociais, gradualmente determinadas pelos dividendos da usura da mão-de-obra nas novas plantações de café e de cacau, processo que desvalorizaria a participação na vida coletiva local. Afora estes fatores, as confrarias, sujeitas à corrosão em razão da laicização da sociedade, resistiriam e, por entre oscilações de visibilidade e protagonismo, constituir-se-iam num dos suportes da resistência dos ilhéus contra a hegemonia europeia.

Neste trabalho, não pretendemos analisar as formas de consciência religiosa, nem eventuais processos de ecletismo, para o que, aliás, a documentação — correspondência oficial, imprensa, anotações de viagens e registros de memorialistas — não fornece suficiente fundamento empírico. Buscamos, em vez disso, a par de um esboço de sua evolução após o triunfo liberal em Oitocentos, fazer uma leitura do valor político das irmandades na transição da colonização, apoiada nos pressupostos liberais da assimilação, para a política colonial baseada nas teses do colonialismo duro, as quais privilegiavam a

afirmação da superioridade racial como a mais consentânea com a afirmação nacionalista.

I

Segundo a redutora visão europeia do catolicismo dos ilhéus — consensualmente aceita nos testemunhos de Oitocentos — além da superstição e credence propícias a uma desmesurada religiosidade, o catolicismo seria igualmente tributário do apego dos nativos ao aparato e à policromia das cerimônias. Sugestionados pelas emergentes abordagens racistas, os europeus tendiam a negar a profundidade do catolicismo dos ilhéus — asserção na qual se insinuava a problemática da vertente identitária da religião face às políticas de discriminação emergentes em finais de Oitocentos — e, por isso, mostraram-se pouco propensos a considerar a vivência dos ilhéus no seio das irmandades e confrarias. Não se tratava só de preconceito, conquanto a crescente minorização da atuação social de matriz religiosa, em finais de Oitocentos ainda mais desvalorizada pela hostilidade do anti-clericalismo republicano e positivista ao culto romanizado, influenciasse os observadores das práticas religiosas dos ilhéus. Também parecia negável que o associativismo religioso, de que os europeus se alhearam, parecia sucumbir perante às alterações econômicas produzidas pela recolonização, das quais se salienta a agricultura de exportação nas roças ou fazendas.

Com a decadência material das instituições eclesiásticas, o culto perdeu o esplendor de outrora. Conquanto os ilhéus se mobilizassem amiúde para o sustento do culto e a reparação dos templos, a multiplicação das necessidades a satisfazer por meio de seus decrescentes proventos e os

precários recursos governamentais determinariam a ruína de templos e o empobrecimento material das irmandades e confrarias.

A corrosão do prestígio das irmandades e das outrora imperativas solidariedades tradicionais face às novas realizações materiais e culturais e a um quotidiano hegemonizado pelas metas econômicas acarretou uma diminuição dos irmãos. Ainda assim, a decrescente importância social do catolicismo não se traduziu numa menor inclinação para a enraizada prática católica, valorizada, como veremos, quando dos afrontamentos políticos e raciais de inícios deste século.

Até o século XVIII, a Igreja, esteio de integração social, refreava o poder dos senhores de escravos e concedia a alguns dos seus a liberdade. Por essas razões, entre outras, os negros, fossem escravos ou livres, postaram-se a seu lado quer contra governadores, quer contra a Câmara. Afora isso, ancorada na sua ligação à terra, a Igreja recrutava sacerdotes entre os ilhéus, tecendo-se assim a trama de interesses da instituição eclesial e das famílias locais¹. Ora, a par das estruturas diocesanas e das congregações missionárias, erigir-se-iam irmandades e confrarias, que juntariam às funções sociais a difusão de valores e do culto católicos.

As confrarias datavam do século XVI. A confraria da Senhora da Graça sediada na igreja matriz de S. Tomé, por exemplo, remontava a 1519. Nos séculos seguintes, com a diversificação dos grupos sociais, multiplicaram-se as associações deste género nas duas ilhas, tais como, entre outras, diversas irmandades de N^o S^o do Rosário. Em Portugal e nas áreas de expansão portuguesa, o culto de N^o S^o do Rosário inspirou devoções entre os negros². Ao contrário do sucedido no Reino e no Brasil, onde os negros lograram

autonomizar as suas associações face às dos brancos, nas ilhas a primeira das irmandades desta invocação assinalada já no século XVII terá sido a dos “pretos livres”. As rivalidades raciais conduziram ao aparecimento de uma irmandade de brancos no início do século XVIII, e de uma outra de “pretos cativos” que, embora autónoma, usava a igreja do Rosário erguida pelos forros. Sinalizando capacidade de iniciativa, promoviam a sua festa da S^a do Rosário oito dias após a dos forros. No Príncipe, no século XIX ainda subsistiam três confrarias de N^o S^o do Rosário, provavelmente em resultado de uma evolução semelhante à de S. Tomé³.

A existência das várias confrarias deixa supor a hipótese de expressão autónoma dos diversos grupos étnicos e sociais — mesmo dos cativos — que nelas encontravam um instrumento de distinção face aos demais e, simultaneamente, de condicionamento quer das ascensões sociais, quer da integração dos imigrados, fossem eles reinóis ou escravos. Antes de Oitocentos, a perspectiva da longa permanência dos europeus na colónia deveria induzir à filiação nas confrarias, o que, de resto, era uma forma de integração prezada até pela prevalência da consciência religiosa. Alguns crivos de admissão, económicos e outros (por exemplo, uma estada de anos tanto nas confrarias como nos cargos de administração) funcionariam como instrumento de vínculo dos imigrados às regras da vida local. Ao mesmo tempo, às famílias nativas era dado tecer alianças matrimoniais tendentes ao embranquecimento racial e social. Além de instâncias religiosas, as confrarias seriam uma das peças da estratégia reprodutora das hegemonias dos locais.

Ora, parte das razões da adesão ao catolicismo e às corporações religiosas

esgotou-se com as rupturas políticas, econômicas e ideológicas do século XIX. Na primeira metade de Oitocentos, entre os efeitos econômicos da menor intervenção das ilhas no então proscrito tráfico negreiro, conta-se o fim do comércio com os navios que escalavam o arquipélago bem como do comércio com a costa próxima. Sobreveio um período de empobrecimento de que se ressentiram os habitantes e as confrarias. A retração demográfica dos primeiros decênios de Oitocentos, por exemplo, não deixou de afetar as confrarias dos escravizados, que, como as demais, perderam vitalidade, o que tornou-se comprovado pela decrescente agregação de novos irmãos.

As confrarias e irmandades viviam das jóias de ingresso, das esmolas ou quotas dos irmãos e do aluguel de terras e de escravos. Em razão da menor disponibilidade de recursos terá, decerto, decrescido o número de doações de dinheiro, de terras ou mesmo de escravos. O declínio das confrarias, todavia, adviria igualmente da alienação dos seus bens, concretamente das terras e dos escravos. Por regra, as confrarias recebiam-nos por disposições testamentárias e, em geral, apenas mantinham ao serviço um ou dois, vendendo os que não eram passíveis de uma profícua administração direta. Nos primeiros decênios de Oitocentos, decerto em virtude do pouco préstimo dos escravos refratários aos trabalhos agrícolas, as confrarias e irmandades mantinham um número superior ao prescrito, do que provavelmente auferiam reduzidas vantagens. Ademais, a já de si diminuída valia desses escravos seria anulada pelo abolicionismo. Com efeito, a emancipação dos escravos passou a depender dos ensaios da legislação abolicionista⁴. Tanto bastou para minimizar a relevância de eventuais manumissões de

escravos por iniciativa das confrarias ou das irmandades.

Até o século XVIII, o acesso à mão-de-obra e às terras motivaria o ingresso nas corporações religiosas⁵. Após a implantação do liberalismo, as propriedades foram vendidas a mesários ou a influentes locais, quando não simplesmente usurpadas. À extorsão de terras por particulares seguir-se-iam as expropriações por determinação governamental. Algumas corporações lograram preservar as suas terras mas, em qualquer dos casos, os arrendamentos em praça pública e as modificações econômicas associadas à expansão da agricultura de exportação relativizariam a importância da pertença às confrarias. Portanto, diversamente das centúrias precedentes, o usufruto de terras das irmandades e confrarias não mais constituía razão para a adesão às confrarias e irmandades.

Os benefícios materiais não seriam a única, nem a principal razão do assento nas corporações. Citem-se, por exemplo, a inserção numa comunidade religiosa com ditames sobre a solidariedade na doença ou as preocupações com a boa morte. Em qualquer dos casos, estas motivações regrediram face à evolução política e dos ideários ao longo de Oitocentos. Concretamente, a preocupação com a boa morte cessou de pressionar com a ênfase de outrora no sentido da associação religiosa.

Gradualmente esbatida a preponderância do catolicismo, passaram a rarear os casos de promoção social estribada nas vocações religiosas, ainda em número significativo na primeira metade de Oitocentos. A depreciação da linguagem religiosa perante à laicização e à desenfreada luta econômica, para a qual a postura religiosa não fornecia nenhuma aptidão, limitaram o alcance da entrega à religião.

Acréscete-se que também a Igreja, condicionada pela romanização do catolicismo e pela emergência do ideário racista, viria a prescindir da formação de um clero nativo.

A revitalização da escravatura, ditada pela recolonização iniciada em meados de Oitocentos e, particularmente, pela emergência das plantações, que requeriam o aproveitamento econômico dos dependentes, obstaria ao antigo recrutamento de escravos para a esfera das práticas religiosas. Justamente nos anos anteriores à emancipação que viria a ser decretada em 1875, a importação e a usura da mão-de-obra nas roças em gestação eliminaram a possibilidade da mobilidade ascendente do segmento dos escravos. Apesar dos desígnios do poder político na metrópole relativos à emancipação dos escravizados, a verdade é que a possibilidade de lucro com a florescente cafeeicultura revalorizou os escravos como mão-de-obra, induzindo os seus proprietários à extorsão de trabalho. Para o efeito, no terceiro quartel de Oitocentos renovou-se a população servil através da importação de libertos que, por via dos moldes de inserção nas roças, não criavam raízes locais. Assim, os escravos e libertos, antes com algum grau de determinação sobre o seu quotidiano e com algumas possibilidades de integração social e, em concreto, de promoção à condição livre, viram-se reduzidos a mera mão-de-obra para as plantações. Logo, esta flutuante e despojada população, sem dispor das condições de aculturação de outrora nem vislumbrar a almejada libertação, não se constituía em campo de recrutamento das confrarias.

Esvanecidas as condições econômicas e sociais que as suportavam e que, pela prevalência do catolicismo, lhes conferiam poder, as irmandades e confrarias sobrevi-

veram apenas à custa dos ilhéus, mesmo se com um reduzido protagonismo que, nos séculos XIX e XX, se cingiu à expressão religiosa. Aquelas corporações continuaram a ser dominadas pelos ilhéus, o que pode ser explicado, primeiramente, pela retração da prática religiosa dos europeus nas colônias. Em segundo buscar pelo seu limitado préstimo como instrumento de enriquecimento, acabou sendo escasso, se não nulo, o interesse dos europeus nas confrarias e irmandades. Com a aceleração das comunicações e a assunção de objetivos estritamente econômicos, os europeus não pensavam em radicar-se, tendo apenas interesse na angariação de um pecúlio. No tocante ao quotidiano, as horas não ocupadas com afazeres das roças e do comércio ou com a jornada de trabalho começaram a ser preenchidas por outras atividades que esvaziavam a virtual dimensão lúdica dos atos religiosos.

As instituições religiosas foram prejudicadas com a aplicação de rendimentos públicos e privados a novos objetivos, mormente o do enriquecimento, fato que obstava à doação de avultadas somas para fins religiosos. As exceções foram, na ilha de S. Tomé, os donativos para a reconstrução de igrejas paroquiais — que não as das confrarias⁶ —, expressão da boa vontade dos roceiros e do empenho dos ilhéus. A estes, movê-los-ia talvez a pertença, sua ou de seus ancestrais, às confrarias sediadas nos templos, bem como a relação com a terra. Todavia, diga-se que, apesar da riqueza obtida com o café e o cacau, não só os templos paroquiais jazeram numa crônica decrepitude como nenhuma das igrejas ou capelas das confrarias seria reedificada, sintoma não só da secundarização da vertente religiosa, bem como da clivagem entre a estrutura diocesana, em finais de Oitocentos dominada por

missionários europeus, e o mundo das confrarias e das irmandades.

As confrarias eram um universo fragilizado pela recolonização do arquipélago. Com efeito, a sua pauperização, somada à subordinação do quotidiano à lógica da agricultura de exportação, conduziu à inobservância das obrigações piedosas inscritas nos compromissos, à irregular administração dos bens e à passividade perante a espoliação de bens de raiz e de valiosos objetos sagrados. Este aparente desleixo suscitou, em particular entre meados do século e a década de 1880, inócuas medidas administrativas, entre elas a dissolução de mesas e a exigência de compromissos aprovados e de escrituração regular⁷. Quando não se sugeria a venda de bens de raiz — caso em que pesava o desiderato dos roceiros — a estas intervenções subjazia o intento de afetar os recursos das confrarias para o culto, evitando dispêndios à administração colonial. Simultaneamente, quando o progresso da terra tornava intolerável a sobrevivência de corporações fora da alçada administrativa, estas intromissões do poder demonstravam desejo de controle dos laços de solidariedade entre os ilhéus. Fosse como fosse, entre a persistente religiosidade dos ilhéus e o suporte de elementos da sua elite, por um lado, e, por outro, as contraditórias intenções de agentes da administração e dos missionários a respeito das corporações, em finais de Oitocentos as confrarias e irmandades pareciam definitivamente remetidas a um papel secundário no devir do arquipélago.

Até o século XIX, as instâncias e os círculos de religiosidade eram variados — por exemplo, sacerdotes e sacristas ou confrarias e irmandades, para já não falar na religiosidade africana — e não necessariamente tutelados pelos sacerdotes

europeus. As iniciativas dos ilhéus, mesmo se leigos em matéria religiosa, ainda ajudaram a pautar o quotidiano local, quando já eram notórios a politização dos discursos e o crescendo do anti-clericalismo. Assim, elementos da elite nativa — formada pelos letrados, abastados e herdeiros de nomes de família com influência social — corporizaram a confluência da tradição católica com o lema do progresso dos ilhéus⁸. Numa época de progressiva crispação racial a pretexto das diferenças civilizacionais, isso não bastaria para tornar o ideário católico menos vulnerável nem o protagonismo das confrarias menos risível aos olhos dos europeus, tanto dos piedosos devotos como dos incrédulos.

Com efeito, à medida que se sedimentava a hegemonia europeia e avultavam os preconceitos racistas, o escrutínio das distorções no catolicismo dos ilhéus, anteriormente uma prerrogativa de sacerdotes e de uns tantos curiosos, era reivindicado pela generalidade dos europeus, que se arrogava apta a discernir entre simulacros e autênticas celebrações religiosas. Por exemplo, em 1899, no jornal republicano *A Folha do Povo* verberavam-se as costumeiras novenas nos quintais de ilhéus, em cubatas infames tidas como capelas conquanto não benzidas. Em nome da civilização, instava-se a autoridade eclesiástica a erradicar tais "palhaçadas" desvirtuadoras do culto⁹, apelo que, além de denotar a osmose entre o racismo e o anti-clericalismo, configuraria um subreptício convite ao conflito entre o clero e os ilhéus, com vista à corrosão do aparelho clerical cara aos republicanos.

Por todas estas razões, eventuais esforços alinentes à criação de irmandades ter-se-ão gorado. Para os missionários, eram inconseqüentes, quando não indesejáveis, porque tendencialmente contrárias à

normalização do culto e ao seu ascendente pessoal. A difusão do catolicismo pelos ilhéus já não era apreciada e abria o flanco à ridicularização pelos europeus. Ao mesmo tempo, arraigava-se a idéia da religião como um “negócio” de ilhéus socialmente desqualificados que, diga-se, revelavam por vezes uma determinação inamovível¹⁰. Fosse como fosse, no “mato” pesava a herança católica se bem que interpretada conforme os costumes locais. Daqui não decorre que os ilhéus tenham imposto, em particular aos missionários chegados no último quartel de Oitocentos, ritos e outras práticas religiosas da terra, conquanto abundassem as alusões a “erros” e abusos, não só de leigos como de sacerdotes nativos, tudo sem prejuízo do seu tradicional pendor religioso.

Como se disse, no que às confrarias e irmandades respeitam, em vez do papel enformador de relações sociais dos séculos precedentes, em Oitocentos o seu desempenho pareceu restringir-se à promoção de novenas e das festividades dos oragos, assim como ao comparecimento nas celebrações do calendário litúrgico ou de jubilosos e infaustos eventos políticos. Ainda assim, não se deve menosprezar o papel catalizador das festividades, um momento forte da vida das confrarias e das vilas, por igual modo um momento de hierarquização dentro das irmandades, decerto em consonância com a diferenciação social.

Afigura-se difícil e quiçá despropositado opinar se a atividade e as festividades organizadas pelas confrarias — revivificadoras da memória da comunidade em época de transferência de hegemonia para os europeus — reproduziam as mais antigas tradições ou uma verdadeira devoção católica. Com efeito, se é plausível a idéia da “carnavalização”¹¹ da religião oficial —

para os europeus limitada na sua dignidade pela simples circunstância de ser veiculada por africanos — não se pode porém supor a mera reprodução de rituais importados do continente num novo contexto social sem se pensar em mutações de significado e de valor dessas “tradições”. Diríamos que, ao invés do sucedido no Brasil¹², as corporações religiosas terão albergado o cerimonial católico eventualmente pontuado por hábitos e tradições africanas, a espaços revivificados com a importação de escravos. Em todo o caso, a partir de Oitocentos, escravos e depois libertos e serviçais veriam diminuído o seu papel de agentes difusores de novos traços culturais à medida que nas roças se intensificaria a usura da mão-de-obra com a conseqüente redução da oportunidade e do espaço para as sociabilidades africanas em que se dissociou as roças do tecido social ilhéu.

Na atividade cultural das irmandades e confrarias não foram visíveis heterodoxias em resultado de continuados sincretismos, nem o culto nelas sediado se resumiria à adequação católica a eventuais imperativos das religiões africanas, mormente pela substituição de antepassados por santos. No domínio da hagiologia, e para o caso de S. Tomé e Príncipe, fatores como, por exemplo, a miscigenação racial, a presença de sacerdotes europeus e a flutuação da população importada terão contribuído para dispensar a devoção de santos negros. Aliás, algumas das invocações e dos oragos — a quem se cometia a intercessão pelos vivos — eram variantes do culto mariano. Ainda que a este respeito quase só se possa esboçar hipóteses carentes de investigação adicional, digamos que a relativa fluidez social e a participação nas instituições decalcadas das do Reino dispensariam o culto de santos negros como referentes de uma identidade específica dos

dependentes. fosse por as diferenças raciais não aparecerem claramente coincidentes com as diferenças sociais (sendo os ilhéus proprietários de escravos), fosse por as confrarias separadas já se perfilarem como um instrumento de afirmação social com relação a uma forma de consciência religiosa comum, possibilitando, dessa forma, a competição social.

Portanto, por entre os processos de africanização, a devoção católica preservouse nos rituais e nas festividades encabeçadas pelas confrarias. Na verdade, se as confrarias abrigaram processos de sincretismo religioso, deles não restariam ostensivos sinais no séc. XIX, sendo, ao contrário, admissível a prevalência dos cultos africanos no "mato", isto é, fora do espaço institucional das irmandades. Em síntese, sem ultrapassar a mera enunciação de hipóteses de trabalho, diremos que, de permeio com heterodoxias e ecletismos mais ou menos duráveis — também compreensíveis à luz da plasticidade do ideário católico, bem provada no contexto africano — as irmandades ter-se-ão perfilado como esteios de recriação do catolicismo, o qual, até a primeira metade de Oitocentos, se apresentava como um qualificado guia de leitura do mundo e de relacionamento com as instâncias de poder, incluindo as manifestações de catolicismo que poderiam reverter dividendos nos planos político e da promoção social, sendo este sem dúvida um objetivo de muitos que ingressavam nas confrarias.

A distinção social proporcionada pela pertença às irmandades não seria despicienda, até em vista da influência social atestada pelo uso do vocábulo "irmandade" para designar uma permuta mais ou menos codificada no trabalho no campo¹³, uma dança, ao que parece surgida no século XIX e desaparecida nos primeiros

decênios de Novecentos e, por fim, agrupamentos musicais da terra. Dito isto, e salvaguardada a exigüidade do meio, diríamos que as confrarias e irmandades religiosas eram um fenômeno urbano.

Como se referiu, em Oitocentos, a laicização, a extroversão econômica, a hegemonia das roças e, por fim, a concorrência de outras associações e ideários provocaram o esvaziamento das irmandades e confrarias como núcleos de sociabilidade e de formação de uma consciência dos "filhos da terra" virtualmente rebelde ou adversa às autoridades européias. Não sendo, em teoria, uma instituição exclusiva dos ilhéus, as corporações religiosas tinham para estes mais valor do que para os europeus, os quais detinham outros meios de imposição de suas visões ideológicas e de controle das formas de expressão das consciências de outrem. Tendo presente estas tendências contraditórias, afirmaríamos que se no século XIX as confrarias não foram alfbres de uma consciência dos "filhos da terra", até pela perda de virtualidades do discurso católico, elas foram, todavia, lugar de solidariedades de que beneficiaria se o vindouro associativismo ilhéu de matiz político.

À medida que a Igreja era cada vez menos local, a realização de uma vocação sacerdotal desenraizava o ilhéu, não o protegia da desqualificação pelos europeus e amarrava-o à obediência à vontade, por vezes arbitrária, do superior hierárquico. Mas sobrava aos ilhéus o envolvimento religioso, mormente nas confrarias, ademais atrativas em razão de sua ligação à terra. Sem obnubilar as motivações religiosas propriamente ditas, as razões ligadas com a proeminência social não seriam menos ponderosas para o empenho da elite local nas confrarias. Até meados de Oitocentos, elas terão demar-

cado a elite dos “filhos da terra” dos que nesta se radicavam.

Este panorama pareceu alterar-se à medida que medrou o otimismo em torno das culturas de exportação, e as posses econômicas se tornaram a principal alavanca da distinção social. As confrarias e irmandades pareceram, então, irremediavelmente votadas ao abandono. Porém, por razões políticas, elas viriam a ser recuperadas pelos ilhéus já em plena República.

II

A República revelou-se um regime de paradoxos: a faceta liberal, que deu livre curso ao associativismo político e racial nas colônias, conviveu não só com as teses da subalternidade política das colônias e dos seus habitantes, mas também com o agravamento da discriminação racial. Com efeito, a hegemonia europeia assumiu então contornos mais graves, quer pela negação das expectativas semeadas na vigência da Monarquia, quer pela assunção e propagação pelas próprias autoridades de dogmas relativos à superioridade racial.

Neste contexto, as irmandades e confrarias como que renasceram para a resistência ao anti-clericalismo da República. Na verdade, o anti-clericalismo, que deixara de ser um vetor de contestação social e política no tempo da Monarquia para passar a nortear a agressiva conduta das autoridades republicanas, demarcaria uma das linhas de clivagem entre europeus e ilhéus. Para os europeus, a religiosidade local era prova bastante do atraso dos nativos. Em contrapartida, para parte destes, a religião, se deixara de promover socialmente, não parecia totalmente ineficaz contra a arbitrariedade e a discriminação racial das instâncias e agentes do poder.

Para os mais pactuantes elementos da elite nativa no terreno¹⁴, a prática e o associativismo religiosos eram compagináveis com a promoção social e política dos africanos. Eram também um pilar da sua afirmação contra o seu rebaixamento pelas autoridades, apoiadas por europeus de baixa extração social que viam nos ilhéus concorrentes aos postos de trabalho. Quanto à generalidade dos ilhéus, as medidas contra a Igreja e as corporações religiosas — elitistas mas, por isso, portadoras de um passado menos relevante — configuraram uma agressão contra as suas crenças e, no plano econômico e social, contra o seu modo de vida. Neste jogo de forças, os ilhéus não só suportaram a Igreja como ensaiaram reabilitar as confrarias, primeiro sob a forma laica de associações culturais e, mais tarde, de confrarias propriamente ditas.

Na República, afora os condicionalismos políticos por si só limitativos do esforço missionário, sucederam-se os afrontamentos entre autoridades e clero, nos quais se implicaram os ilhéus. A coberto do decreto de 22 de novembro de 1913, que estendera às províncias ultramarinas a lei da separação do Estado e da Igreja, o governador Boto Machado desferiu vários ataques contra a Igreja. Réplica de anteriores extorsões, o primeiro desses ataques visou os bens das igrejas e capelas sob administração das juntas de paróquia, de que o Estado pretendia apropriar-se para posterior alienação. A discórdia centrou-se na determinação da propriedade de tais bens que Igreja e governo colonial, reproduzindo a generalizada disputa da posse da terra, reivindicaram para si mesmos. A Igreja tinha o apoio dos ilhéus, quer dos usufrutuários das terras em causa, quer dos que anteviam a consumação pela mão do Estado de novas expropriações em prol dos já poderosos

roceiros. A hegemonia das roças, as execuções de ilhéus endividados e a crispação racial imprimiam redobrado dramatismo a esta tentativa de extorsão de terras que, embora nominalmente pertença de instituições religiosas, os nativos tinham como suas, não só por delas viverem mas também porque algumas teriam sido doadas por antepassados seus. Vale dizer que a revivescência das confrarias ou, se se quiser, tão só das memórias pessoais e grupais que se lhes associavam foram erigidas em argumento na disputa da terra sustentada pelos ilhéus e pela Igreja.

O governador Boto Machado mostrou particular zelo na aplicação das leis anticlericais. Conforme o supracitado decreto de 1913, ordenaria que, a partir de 1915, o culto e o ensino religiosos dependessem de seu custeio por corporações administrativas — associações civis ou missões religiosas — exclusivamente formadas por portugueses. Findo o prazo para a harmonização dos compromissos das irmandades com a lei, prorrogado até 25 de fevereiro de 1915, abolir-se-iam as irmandades, confrarias e comissões de caráter religioso porventura existentes na província¹⁵. Este propósito de extinção das corporações religiosas teve resposta imediata. Líderes locais, nomeadamente da Liga dos Interesses Indígenas, encabeçaram as confrarias e irmandades. Num certo sentido, estas tinham sido precursoras do associativismo laico, concretamente da dita Liga. Não por acaso, as primeiras associações culturais a submeter à apreciação os seus estatutos foram as das freguesias urbanas da Graça e da Conceição, decerto motivadas pelo fato de ali viverem elementos da elite nativa. Em infícios de 1915, a requerimento de trinta e seis cidadãos — por suposto ilhéus — da Graça, foram aprovados os estatutos da

Irmandade do Santíssimo Sacramento, que passou a denominar-se “Associação de Beneficência e Escolar da Irmandade do S. S. da freguesia da Graça”¹⁶. No meio de dificuldades várias, mormente no tocante à aprovação dos estatutos, as demais corporações religiosas seguiriam o da referida associação da Graça. A cedência às coevas imposições políticas manifestou-se na adoção não só de uma denominação laica, como também do fito da generalização da instrução, um desiderato caro aos ilhéus mas também à República. Já nas freguesias rurais elegeram, em alternativa, o objetivo da beneficência: vejam-se a “Associação de Beneficência da freguesia da Madalena” e a “Associação de Beneficência da freguesia de Santana”, designações em que se entrevê mais apego ao passado religioso.

Destes episódios ressalta que os ilhéus, contrariando o rebaixamento social a que eram sujeitos, ensaiaram contestar o despotismo da administração, valendo-se, para isso, do seu desempenho religioso. Na verdade, forçoso será valorizar a sua prestação porquanto os poucos missionários — desprestigiados por questões de redobrado impacto simbólico e debilitados nos planos político e ideológico — não estiveram em circunstâncias de tutelar os ilhéus.

Mesmo não sendo as corporações senão uma pálida imagem das poderosas instituições do passado, pelo menos as associações das freguesias urbanas mantiveram-se em alividade por alguns anos. Possível indício da vitalidade deste movimento, ainda na República as confrarias renasciam¹⁷, sintoma de que elas hipoteticamente cumpriam uma não negligenciável função identitária para os elementos da elite local, do mesmo modo

que os ilhéus menos afortunados tinham no catolicismo uma vertente da sua ligação com a terra e com seus ancestrais, para além de um decisivo argumento contra a tentativa de os equiparar aos gentios.

Finalizemos dizendo que, na sequência do 28 de maio de 1926 que abria caminho à ditadura, uma vez veladamente reprimido ou mal tolerado o anti-clericalismo importado da metrópole em finais de Oitocentos, a Igreja, enfeudada no nacionalismo e autoritarismo dominantes, esqueceria o suporte dos ilhéus durante o regime republicano (por exemplo, no desafio à interdição de culto público) e ajudaria a ratificar, com equivocados propósitos de missionação, a sua desvalorização política assente em preconceitos raciais recorrentes na retórica e na ideologia política pre-valetentes.

Em congruência com a encenada reabilitação das tradições nacionais, entre as quais se contava o catolicismo, com o Estado Novo pareceu assistir-se ao ressurgimento das irmandades a que se cometeu a assistência social. Todavia as irmandades e confrarias tiveram um protagonismo limitado não só pela crônica pobreza, agravada na década de 1930, como pelos liames impostos a todo o associativismo. A diluição do papel social das irmandades deveu-se igualmente à tutela missionária, moldada por um catolicismo que tendia a reduzir a iniciativa leiga à exteriorização de devoções despidas de conteúdo social. Também neste particular a chegada e presença de novos missionários coincidiu com o definhamento da plurissecular tradição de iniciativa religiosa que, de permeio com possíveis "erros" doutrinários e laivos de sincretismo, em épocas anteriores frutificara entre a mutante população das ilhas.

Em suma, durante o Estado Novo procurou-se o renascimento das irmandades

conquanto amputadas das várias dimensões — nomeadamente autonomia e poder — que lhes tinham outrora granjeado proeminência social. Portanto, ao contrário do veiculado pela propaganda imperial, a recolonização iniciada em Oitocentos redundou no enfraquecimento das corporações religiosas e na subalternização de vetustas formas de expressão católica dos ilhéus.

Conclusões

Entre as múltiplas questões que se podem colocar sobre as irmandades e confrarias em S. Tomé e Príncipe nas duas últimas centúrias, uma prende-se com a distinção social inerente à filiação nessas corporações e com a importância dos crivos de aceitação dos irmãos. Até o século XVIII, as distinções de cariz racial e jurídico eram relevantes e reafirmadas pela existência de confrarias socialmente disjuntas, que, aparentemente sob os mesmos fins e práticas religiosas, reproduziam as distinções sociais. Porém, no século XIX, à medida que se esboroou a proeminência social das corporações religiosas, a questão do seu perfil racial e da sua liderança perdeu igualmente relevo. Mais, dada a evolução histórica do arquipélago, a hegemonia dos ilhéus nas corporações religiosas não detonou senão o seu declínio como instrumento de poder material e simbólico.

Outro problema diz respeito à evolução que conduziu as confrarias de meio de distinção social a instrumento do combate político moderno. Em função quer do reduzido número de irmãos, quer das exigências pecuniárias e outras, as confrarias e as práticas religiosas que lhes eram específicas definiam a elite. Mas com a construção da

sociedade colonial e da hegemonia europeia no século XIX, as confrarias passariam dessa função à da expressão da reivindicada identidade dos ilhéus, a qual passava pela ostentação da europeização, e mais tarde, quando da emergência do racismo, pela demarcação face aos africanos e, em concreto, aos serviços importados para as roças. Já nos decênios iniciais do século XX, se o catolicismo por um lado se tornou um critério da apreciação da civilização dos africanos, por outro tornou-se um meio de resistência à política de discriminação racial gradualmente posta em prática pelos europeus.

Nas várias conjunturas, às confrarias pertencia a elite nativa, entre outros aspectos definida pelo assento nas ocasiões solenes. Não obstante, a generalidade dos ilhéus prestou-se à defesa das irmandades que se podem dizer "africanizadas", não tanto pela afirmação de especificidades culturais africanas, quanto por esse exercício de liderança dos ilhéus e, mais tarde, pelo combate contra o anti-clericalismo de europeus e contra a laicização desvalorizadora das afirmações religiosas, em especial quando lideradas por africanos. Esses conflitos tiveram um limite, o da "dignidade" europeia das instituições religiosas, pelo que às autoridades movidas pelo anti-clericalismo foi vedado extremar posições contra confrarias e irmandades. Puderam, em vez disso, fazê-lo em relação aos "feiticeiros" com resultados ambíguos, pois é duvidoso que as ocasionais detenções de "feiticeiros" nos seus "antros" tenham logrado enfraquecer duradouramente as relações de dependência em torno deles, desde logo pela possível disponibilidade dos "feiticeiros" para as necessidades religiosas das franjas marginalizadas no arquipélago.

No caso concreto das ilhas em profunda mutação em Oitocentos, parece redutora a idéia das irmandades gizadas como instrumento de apaziguamento da potencial revolta africana. Elas foram, sim, espaços de vida coletiva autônoma — de que eram dados tangíveis os compromissos e as eleições das mesas — o que tanto poderá ter induzido à (re)construção de identidades próprias como à adesão e incorporação de modelos de ação de outros grupos, em especial se dominantes e se europeus, naturalmente também eles em parte africanizados por processos de colonização inversa.

A potencial autonomia suscitou da parte da administração colonial expedientes limitativos das possibilidades de afirmação de aspirações e valores centrífugos no seio das confrarias. Se essas intervenções não foram mais agressivas foi porque as confrarias, em perda desde a vitória liberal, acabaram olhadas não como redutos de rebeldia, mas como emanações de práticas e do passado coloniais portugueses.

No tocante ao significado político e social das corporações religiosas, há que atender ao contexto político e ideológico adverso em que sobreviveram. Assim, se poucos benefícios trouxeram aos ilhéus confrontados com a recolonização da sua terra, não deixaram, por isso, de ser uma escola do associativismo laico, como ressalta da coincidência dos animadores das várias associações (mormente da Liga dos Interesses Indígenas) e dos irmãos das corporações religiosas. Afinal, lembre-se que os ilhéus — cuja elite apostava nos valores do progresso que, no virar do século, imperavam no mundo industrializado e no centro dos impérios coloniais — tentaram, de permeio com a defesa do seu posicionamento econômico-social,

salvaguardar, nem sempre com êxito, as suas instituições religiosas.

Em suma, para além de proporcionarem padrões de vivência especificamente religiosa aos confrades, assim compro-

metidos com a comunidade, as confrarias e o catolicismo dos ilhéus tiveram um valor simbólico não desprezível na luta política e racial avivada nos primeiros decênios do século.

Notas

1. Acerca das rivalidades raciais na luta pelo controle da igreja como instância de poder, ver Eyzaguirre, Pablo (1986), em especial pp.122-123.

2. Remontando ao século XIII, o culto de N^o S^a do Rosário difundiu-se em Portugal no século XVI. Daqui passou às áreas de influência portuguesa, principalmente por acção dos dominicanos. Segundo Tinhorão a sua aceitação entre as comunidades negras resultaria da transferência para a Senhora do Rosário do culto do seu orixá Ifá, que era consultado através de nozes de palmeira, de pronto associadas ao rosário, Tinhorão (1988:125-134); para o Brasil, ver Scarano (1978), passim.

3. Deixamos um rol das irmandades e confrarias subsistente no século XIX baseado nas alusões fragmentárias na documentação manuscrita — da 2^a Secção do AHU — e impressa — mormente o *Boletim Oficial* —, além das menções em Matos (1963) e Vaz (1989). Afora o fato de as corporações serem referidas como confrarias ou irmandades, as próprias designações nem sempre coincidem, caso em que se registou a nomenclatura mais extensa, mesmo quando não era a mais comum. Assim, por exemplo, tomamos a designação de “Virgem N^o S^a do Rosário” quando a mais frequente é a de “N^o S^a do Rosário”.

No início do século XIX, no Príncipe existiam as confrarias do Senhor Jesus dos Martírios, de S. Gregório, de N^o S^a do Socorro e de N^o S^a dos Prazeres. Já na segunda metade de Oitocentos, além das de N^o S^a do Socorro e de S. Gregório, já citadas, e da irmandade da Misericórdia, estavam de pé as irmandades do Senhor Bom Jesus da Boa Morte Ressuscitado, de N^o S^a da Conceição da Praia — é impossível saber se se trata da mesma que é denominada de N^o S^a da Conceição do Arrabalde —, de S. Tomás de Aquino, do Santíssimo Sacramento, de N^o S^a das Dores, do Senhor Bom Jesus dos Passos da Graça, as 1^a, 2^a e 3^a confrarias da Virgem N^o S^a do Rosário, a confraria do Anjo da Guarda, a do Patriarca S. José dos Carpinteiros, a do Senhor Jesus de Matosinhos, a irmandade da Santíssima Trindade e a confraria do Santíssimo Coração de Jesus. No Príncipe, terá ainda existido a irmandade de Santa Rita, da qual apenas se encontrou uma menção relativa a 1860, sendo de admitir a sua posterior extinção.

No tocante à ilha de S. Tomé, são menos abundantes os dados sobre as irmandades e confrarias. Nesta ilha, com exceção da freguesia de Santa Cruz dos Angolares, criada em meados de Oitocentos, todas as demais — incluindo as duas freguesias urbanas da Conceição e da Graça (ou Sé) — tinham uma irmandade do SS. Afora esta invocação onipresente, existia a irmandade do Santíssimo Rosário da cidade de S. Tomé e outra de igual denominação na Trindade. Desta vila, é referida uma irmandade de N^o S^a do Rosário, sendo impossível saber se são designações para a mesma irmandade ou de corporações diferentes. Finalmente, em cada uma das freguesias de Guadalupe e das Neves existia uma irmandade de N^o S^a do Rosário.

4. Por exemplo, por força da carta de lei de 25 de julho de 1856 e da resolução da Junta da Fazenda local de 28 de fevereiro de 1860, 41 escravos de várias corporações religiosas passaram à condição de libertos. *Boletim Oficial* nº12, 24 de março de 1860, p.48.

5. Cf. EYZAGUIRRE (1988:344).

6. Em 1880, a confraria do SS Rosário (ou de N^a S^a do Rosário, cf. relatório de 1879) de S. Tomé, por não ter receitas para reparar a igreja do mesmo nome, pediria aos habitantes um óbulo para um fim relevante para a moral pública e demais "ramificações sociais de um povo ilustrado", *Boletim Oficial* nº25, 19 de junho de 1880, p.202.

7. Por exemplo, em dezembro de 1877 o governador Estanislau Almeida elegeu como princípio de atuação uma eficaz fiscalização da aplicação das rendas nos fins indicados nos estatutos e compromissos, encargos pios e de caridade e no esplendor do culto. Para além disso, lembrava os termos da lei que considerava ilegais as irmandades ou confrarias sem compromissos aprovados, dispondo-se, ainda assim, a reconhecer as confrarias que submetessem à aprovação do governo os seus compromissos e estatutos. Em vista destes considerandos, determinou a elaboração de um relatório minucioso sobre as confrarias e irmandades, bem como a averiguação da sua legalidade, intimando-se as irmandades ilegalmente constituídas a fazerem aprovar os seus estatutos.

Da debilidade do aparelho administrativo perante esta dimensão da vida local é sintomático o ano e meio decorrido até um administrador do conselho, Lourenço Justiniano Padrel — um militar africano, por sinal membro de uma confraria de S. Tomé — elaborar o dito relatório que se revelaria falho de conseqüências.

Em meados de 1885, outro administrador do conselho asseverava ser deplorável o estado das confrarias e irmandades, cuja administração se resumia à delapidação dos respectivos bens. Os arquivos estavam dispersos, os títulos de posse perdidos e faltavam objetos de valor. Sugeriu como medida de regularização destas associações a imediata desamortização de todas as suas propriedades rústicas e sua conversão em títulos da dívida fundada, o que permitiria salvar os bens ainda existentes e uma fiscalização da autoridade.

Ver respectivamente *Boletim Oficial* nº49, 8 de dezembro de 1877, p.390; nº22, 31 de maio de 1879, pp.178-182, e nº23, 7 de junho de 1879, p.186-188; nº29, 18 de julho de 1885, pp.268-272.

8. Entre os ilhéus de reconhecida proeminência estava Manuel Joaquim Salvaterra. Sobre ele apenas deixaremos dito que integrou o Conselho Inspetor de Instrução Pública e que, em razão da sua militância política, seria acusado de ser republicano e de instigar à sedição. Ora, pelo menos entre 1879 e 1885, promoveu atos de culto — novenas, missa com ofício fúnebre em sufrágio das almas dos devotos da Virgem N^a S^a da Penha França e procissão — para os quais rogou nas páginas do *Boletim Oficial* a comparência dos residentes na ilha.

Manuel Joaquim Salvaterra era também mesário da Irmandade do SS da freguesia da Conceição e da antiga Confraria de N^a S^a do Rosário. Modelo do sentir religioso e do empenho cívico e político dos ilhéus, Salvaterra contribuiria para as obras da igreja da Conceição e, mais tarde, para a nunca concretizada reedificação da de S. Miguel; ver respectivamente *Boletim Oficial* nº22, 31 de maio de 1879, pp.178-182; nº30, 28 de julho de 1888, p.180; nº1, 4 de janeiro de 1879, pp.2-3.

9. *A Folha do Povo* nº5796, 4 de abril de 1899, p.3.

No mesmo jornal criticavam-se também as desrespeitosas procissões de acompanhamento dos cadáveres, assaz diferentes dos enterros dos irmãos defuntos prescritos nos compromissos. Alegava-se que nos préstitos de forros e de tongas se fazia um enorme alarido, mormente tocando gaita. A caminho da igreja, paravam nas tabernas onde se embriagavam à saúde do falecido. Depois do enterro,

a festa continuava infrene, sendo de costume acabar com alterações da ordem. Era urgente, dizia-se, pôr termo a semelhantes demonstrações gentílicas, *A Folha do Povo* nº5796, 4 de abril de 1899, p.3.

10. Detenhamo-nos num caso jocosamente reportado em 1896. Nicolau Tolentino, desde logo desqualificado por ser filho de um ex-liberto, com a aquiescência do presbítero ilhéu Viegas de Abreu, erigira a irmandade de Santa Maria Velha, nome supostamente devido a uma imagem existente na igreja da Madalena. Nicolau Tolentino promovera uma subscrição para a aquisição de paramentos e alfaias de culto que, contra as disposições legais, guardara no seu domicílio. Nem as instâncias do missionário Freire, novo pároco, nem as intimações do regedor demoveriam Nicolau Tolentino, que continuou a arrecadar os objetos de culto, numa "demonstração de força indígena e não menos do desprestígio da autoridade". Em suma, ao jeito da terra a autoridade administrativa conformar-se-ia com uma irmandade sem compromissos ou estatutos, ilegal e sediada em casa do dito Tolentino. *A Folha do Povo* nº4949, 4 de agosto de 1896, p.2.

11. Sem elementos fiáveis para a caracterização de atividades cultuais e outras, admitiremos que as irmandades, além de esteio do catolicismo, se tinham constituído em reduto de práticas religiosas africanas, referidas como "jogos e muitas profanidades indecentíssimas", tal, por exemplo, a expressão de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a irmandade da S^a do Rosário dos pretos livres de S. Tomé — cit. em Vaz (1989:157) —, a que os missionários terão tentado pôr cobro.

12. Veja-se, entre as tradições africanas nas confrarias, a coroação do rei do Congo ou a congada, Quintão (1991:27).

13. Pese embora a escassez de dados, atente-se na similitude do mutualismo das corporações religiosas e do das "irmandades" do mato, cuja designação talvez se devesse às primeiras. Surgidas em data incerta, as "irmandades" do mato ainda sobreviviam em finais do século XIX. Os ilhéus, designadamente os de menores posses, mantinham uma relação de ajuda recíproca para as colheitas e quiçá para o ajuste de prestações de trabalho com empregadores, mormente roceiros ilhéus. O conteúdo social das "irmandades" não se esgotava na condicionada oferta de trabalho, pois elas comportavam uma forma de resistência à completa proletarização e, nessa medida, à hegemonia europeia.

Ver, por exemplo, relatório do governador Melo e Almada, de 1 de outubro de 1880, AHU, 2^a Secção, S. Tomé, M.517.

14. Diferentemente, a fração da elite do arquipélago em Lisboa, no geral composta por estudantes, comungava da visão dos europeus, julgando excessiva e retrógrada a devoção dos seus conterrâneos. A este propósito, é legítima a suposição de uma correlação entre a politização do discurso e o absentismo em matéria religiosa entre esses ilhéus, após a proclamação da República mais radicalizados e dados à fé nos ideários nativista e pan-africanista.

15. *Boletim Oficial* nº4, 23 de janeiro de 1915, p.44.

16. *Boletim Oficial* nº12, 20 de março de 1915, pp.127-131.

17. Em 1917, os estatutos da Confraria do Santíssimo Rosário de N^o S^a encontravam-se para aprovação no Conselho de Província, *Boletim Oficial* nº3, 20 de janeiro de 1917, p.36.

Referências bibliográficas

- AAVV (1881) *Relatórios dos governadores das províncias de Cabo Verde, S. Thomé e Príncipe e estado da Índia referidos ao ano de 1880*. Lisboa: Imprensa Nacional
- AMBROSIO, António (1984) *Subsídios para a história de S. Tomé e Príncipe*. Lisboa: Livros Horizonte
- BOURDIEU, Pierre (1987) *A economia das trocas simbólicas*, 2ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva
- EYZAGUIRRE, Pablo B. (1986) *Small farmers and estates in Sao Tome*. West Africa. Yale University (dissertação de doutoramento).
- _____. (1988) "Competing systems of land tenure in a african plantation society". In: DOWNS, R. E. e REYNA, S P., (ed). *Land and society in contemporary Africa*. Hanover NH: U. P. of New England.
- LIMA, José Joaquim Lopes de (1844) *Ensaio sobre a statistica das possessões portuguezas na Africa occidental e oriental; na Asia occidental e oriental; na China, e na Oceania*. vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional.
- MATOS, Raimundo José da Cunha (1963) *Compêndio histórico das possessões de Portugal na Africa*. Rio de Janeiro.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1988) *Ser escravo no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense.
- NASCIMENTO, Augusto. "Conflitos raciais durante a República (1910-1926). Um campo de luta: a imprensa dos naturais" in *Africa* nº16-17, 1992-1994, p.165-176, S. Paulo.
- _____. "A Liga dos Interesses Indígenas de S. Tomé e Príncipe (1910-1926)" in *Arquipélago*, 2ª Série, vol. III, 1999, p.417-431, Ponta Delgada.
- _____. (1993) "A vivência religiosa em S. Tomé no século XIX". In: *Missionação portuguesa e encontro de culturas*. Actas, vol. IV. Braga: Universidade Católica Portuguesa, p.37-53.
- NEGREIROS, Almada (1895) *Historia ethnographica da ilha de S. Thomé*. Lisboa.
- NEVES, Carlos (1989) *S. Tomé e Príncipe na segunda metade do séc. XVIII*. Lisboa: Instituto de História de Além-Mar.
- REIS, João José. "Différences et résistances: les Noirs à Bahia sous l'esclavage" in *Cahiers d'Etudes africaines*. 125, XXXII-1, 1992, p.15-34.
- SCARANO, Julita (1978) *Devoção e escravidão*, 2ª edição. S. Paulo: Cia. Editora Nacional.
- QUINTÃO, Antónia Aparcida (1991) *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistencia (1870-1890)*. S. Paulo: USP, dissertação de mestrado (datilografado).
- TINHORÃO, José Ramos (1988) *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho.
- VAZ, Pe. Francisco (1989) *San Men Deçu*. Lisboa: Província Portuguesa da Congregação dos Missionários do Coração de Maria.

SUMMARY

Islanders' Religious Corporations in São Tomé and Príncipe - from Liberalism to the Republic

Racial rivalry in the islands of São Tomé and Príncipe has led to the appearance of specific brotherhoods for distinct ethnic and social groups. The first brotherhood in São Tomé dates back to the sixteenth century and similar associations have multiplied in both islands in subsequent centuries. This article emphasizes the political power of the brotherhoods of islanders in São Tomé and Príncipe.

The author argues that the eroding prestige of brotherhoods and traditional forms of solidarity in the face of new material demands has brought about a reduction in brotherhood membership. However, the decreasing social importance of Catholicism has not been translated into a lower inclination toward deep-rooted Catholic practices, always highly valued in political and racial confrontations.

RÉSUMÉ

Corporation religieuse d'insulaires à Sao Tomé et Principe: du libéralisme à la République

Les rivalités raciales dans les îles de Sao Tomé et Principe ont débouché sur l'apparition de confréries particulières à des groupes ethniques et sociaux distincts. La première confrérie à Sao Tomé date du XVIème siècle. puis, aux siècles suivants, les associations de ce genre se sont multipliées dans les deux îles. Cet article insiste sur la valeur politique des confréries des insulaires de Sao Tomé et Principe.

L'auteur avance que l'érosion de prestige des confréries et des formes de solidarité traditionnelle face aux nouvelles demandes matérielles a suscité une diminution du nombre de membres dans les confréries. Pourtant, l'importance sociale décroissante du catholicisme ne s'est pas traduite par un moindre penchant pour l'enracinée pratique catholique, toujours valorisée, lors des affrontements politiques et raciaux.



Dossiê Estudos Afro -asiáticos

Número 1 - Esgotado

LUKELE, Mangunte A. (1978). "África do Sul - 'distensão branca' e libertação nacional". *Estudos Afro-Asiáticos*, (1): 5-18. Rio de Janeiro.

TURNER, J. Michael (1978). "Cultura afro-brasileira na costa ocidental da África- Um perfil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (1): 19-25. Rio de Janeiro.

PEREIRA, José Maria Nunes (1978). "As raízes do apartheid". *Estudos Afro-Asiáticos*, (1): 26-34. Rio de Janeiro.

CARNEIRO, João (1978). "Literatura africana de expressão portuguesa: mensagem e reafirmação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (1): 35-43. Rio de Janeiro.

MUNANGA, Kabengele (1978). "A antropologia e a colonização da África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (1):44-48. Rio de Janeiro.

Documento

A educação na Guiné-Bissau (1978). *Estudos Afro-Asiáticos*, (1): 49-61. Rio de Janeiro.

Número 2 - Esgotado

VOCKERODT, Victor A. (1978). "A África do Sul e a estratégia do Oceano Índico" *Estudos Afro-Asiáticos*, (2): 5-15. Rio de Janeiro.

PEREIRA, José Maria Nunes (1978). "Colonialismo, racismo, descolonização. *Estudos Afro-Asiáticos*, (2): 16-29. Rio de Janeiro.

BROOKSHAW, David (1978). "Quatro poetas negros brasileiros". *Estudos Afro-Asiáticos*, (2): 30-43. Rio de Janeiro.

LARANJEIRA, José Luis Pires (1978). "A inovação na literatura angolana". *Estudos Afro-Asiáticos*, (2): 44-47. Rio de Janeiro.

Documento

The Black People Convention - BPC (Convenção do Povo Negro da África do Sul). *Estudos Afro-Asiáticos*, (2): 48-52. Rio de Janeiro.

GONÇALVES, Williams da Silva (1978). "Indicação bibliográfica: a via chinesa". *Estudos Afro-Asiáticos*, (2): 65-67. Rio de Janeiro.

Resenha

FILHO, Severino Bezerra Cabral. "A sinologia no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (2): 68-70. Rio de Janeiro.

Número 3 - Esgotado

D'ADESKY, Jacques (1980). "Intercâmbio comercial Brasil- África (1958-1977): Problemas e perspectivas". Estudos Afro-Asiáticos, (3): 5-34. Rio de Janeiro.

SPITZER, Leo (1980). "Assimilação, marginalidade e identidade: os dois mundos de André Rebouças, Cornelius May e Stephan Zweig". Estudos Afro-Asiáticos, (3): 35-62. Rio de Janeiro.

PINTO, Gustavo Alberto Corrêa (1980). "O zen e as artes japonesas". Estudos Afro-Asiáticos, (3): 63-89. Rio de Janeiro.

FERNANDES, Mário Antônio de Oliveira (1980). "A Poesia impressa nos jornais de Angola no 1º ano da independência". Estudos Afro-Asiáticos, (3): 90-102. Rio de Janeiro.

Documento

Angola: Relações Exteriores. Estudos Afro-Asiáticos, (3): 103-109. Rio de Janeiro.

Extraído do Relatório do Comitê Central ao 1º Congresso Do Mpla: (Movimento Popular de Libertação de Angola), realizado em Luanda, em dezembro de 1977.

GONÇALVES, Williams da Silva (1980). Indicação bibliográfica. Estudos Afro-Asiáticos, (3): 110-114. Rio de Janeiro.

Número 4 - Esgotado

D'ADESKY, Jacques (1980). "Brasil - África: convergência para uma cooperação privilegiada". Estudos Afro-Asiáticos, (4): 5-20. Rio Janeiro.

NASCIMENTO, Elimar (1980). "A concepção da educação em Moçambique: notas introdutórias". Estudos Afro-Asiáticos, (4): 21-42. Rio de Janeiro.

MARTINIÈRE, Guy (1980). "O novo diálogo América Latina - África: fundamento das relações Sul-Sul". Estudos Afro-Asiáticos, (4): 43-62. Rio de Janeiro.

SANTOS, Joel Rufino dos (1980). "Revisita ao escritor negro Lima Barreto". Estudos Afro-Asiáticos, (4): 63-70. Rio de Janeiro.

Documento

As Relações entre os Estados constróem-se passo a passo. Estudos Afro-Asiáticos, (4): 71-80. Rio de Janeiro.

Entrevista do Ministro- Governador do Banco de Moçambique, Sérgio Vieira em 15 de junho de 1980

Registro

1º Seminário sobre o racismo e o Apartheid na África Austral. Estudos Afro-Asiáticos, (4): 95-96. Rio de Janeiro.

1º Encontro Brasil-Nigéria. Estudos Afro-Asiáticos, (4): 97-102.

Número 5 - Esgotado

Grupo de estudos sobre o pensamento político africano do CEAA (1981). "Notas sobre o Pensamento de Frantz Fanon". *Estudos Afro-Asiáticos*, (5): 5-40. Rio de Janeiro.

FRAGOSO, João Luiz Ribeiro (1981). "As reformulações na política externa brasileira nos anos 70". *Estudos Afro-Asiáticos*, (5): 41-54. Rio de Janeiro.

BARBOSA, Maria Helena de Oliveira (1981). "Namíbia: histórico de uma crise e o imperativo da independência". *Estudos Afro-Asiáticos*, (5):55-84. Rio de Janeiro.

FILHO, J. Monserrat (1981). "A militarização da África do Sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (5): 85-94. Rio de Janeiro.

JOPPERT, Ricardo (1981). "Dinastia Xia: A aurora da realeza chinesa". *Estudos Afro-Asiáticos*, (5): 95-107. Rio de Janeiro.

Documento

Seminário para a criação do Parque Histórico Nacional de Zumbi. *Estudos Afro-Asiáticos*, (5): 108-110. Rio de Janeiro.

Número 6/7 - Esgotados

Seminário

1º Seminário Brasil- África

MENDES, Candido (1982). "Em busca da afro-latinidade". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 11-13. Rio de Janeiro.

1ª Sessão: A questão do diálogo Norte-Sul e as relações Sul-Sul.

JAGUARIBE, Hélio (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 20-25. Rio de Janeiro.

JAGUARIBE, Hélio (1982). "Para a adoção de um programa mínimo de reordenação econômica internacional- Notas introdutórias". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 26-31. Rio de Janeiro.

RUIZ, Manuel (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 32-33. Rio de Janeiro.

AKUE, Adotevi (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 34. Rio de Janeiro.

KHERBI, Ahmed Amine (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 35-37. Rio de Janeiro.

JOHNSON, Ampah (1982). "O clube da África e o desenvolvimento". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 38-42. Rio de Janeiro.

MENDES, Candido (1982). "Diálogo norte-sul: para além do álbi e do estereotipo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 43-50. Rio de Janeiro.

2ª Sessão: A cooperação técnica entre países em desenvolvimento: novo mecanismo de ajuda mútua na área internacional.

KOENZ, Peter (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 63-65. Rio de Janeiro.

ALBERTAL, Eduardo (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7):65-67. Rio de Janeiro.

FILHO, Gerson Edson Ferreira (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 67-69. Rio de Janeiro.

SANTOS, Milton (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 69-70. Rio de Janeiro.

ABDENUR, Maria Izabel E. (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 71-73. Rio de Janeiro.

CLARK, William (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 74-78. Rio de Janeiro.

3ª Sessão: A cooperação cultural América Latina- África

CUYUGAN, Santos (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 79. Rio de Janeiro.

MUNANGA, Kabengele (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 80. Rio de Janeiro.

KOFFI, Hevor (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 81. Rio de Janeiro.

AMOZOUVI, Akakpo (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 82-84. Rio de Janeiro.

DANTAS, Raymundo Souza (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 85. Rio de Janeiro.

CASTRO, Yeda Pessoa (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 85-86. Rio de Janeiro.

4ª Sessão: As questões políticas nas relações da América Latina com a África

MONETA, Carlos J. (1982). "O papel dos Estados Unidos na década de 80 nas relações entre a América Latina e a África negra: fatores políticos estratégicos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 89. Rio de Janeiro.

MOREIRA, Neiva (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 125-126. Rio de Janeiro.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 128-131. Rio de Janeiro.

GRANGUILLOME, Jesus Contreras (1982). "Os obstáculos internos e externos para a cooperação Sul-Sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 132-135. Rio de Janeiro.

OGWU, U. Joy (1982). "A Nigéria e a América Latina: problemas e perspectivas" *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 136-141. Rio de Janeiro.

BRIGAGÃO, Clóvis (1982). "As questões políticas nas relações América Latina- África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 142-145. Rio de Janeiro.

5ª Sessão: As relações históricas Brasil- África

TURNER, J. Michael (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 157-158. Rio de Janeiro.

RODRIGUES, José Honório (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 159-162. Rio de Janeiro.

DANTAS, Raimundo Souza (1982). "Notas sobre as relações Brasil- África no início dos anos 60". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 163-165

CASTRO, Guilherme Souza (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 166. Rio de Janeiro.

SANTOS, Joel Rufino (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 167-168. Rio de Janeiro.

SERRANO, Carlos (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 169-174. Rio de Janeiro.

6ª Sessão: As relações econômicas Brasil- África

MGBOKWERE, Timothy A. (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 175-177. Rio de Janeiro.

D' ADESKY, Jacques (1982). "A questão das divisas e do financiamento nas relações econômicas Brasil- África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 178-188. Rio de Janeiro.

DIOUF, Makhtar (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 189-190. Rio de Janeiro.

LIMA, Paulo Tarso Flexa (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 191-194. Rio de Janeiro.

SANCHEZ, Manoel Augusto (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 195-197. Rio de Janeiro

OLIVEIRA, Henrique Altemani (1982). "Relações comerciais Brasil-África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 198-204. Rio de Janeiro.

7ª Sessão: As relações políticas Brasil- África

AKINDELE, R. A. (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 205. Rio de Janeiro.

SELCHER, Wayne (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 206-209. Rio de Janeiro.

MOREIRA, Neiva (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 210. Rio de Janeiro.

FERREIRA, Silvio José (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 211. Rio de Janeiro.

FILHO, J. Montserrat (1982). "Alocação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 212. Rio de Janeiro.

PEREIRA, José Maria Nunes (1982). "Relações Brasil-África: problemas e perspectivas". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 212-223. Rio de Janeiro.

ANGLARIL, Nilda Beatriz & KENZ, Mercedes María Guadalupe (1982). "A política externa brasileira para a América Latina e a África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 224-238. Rio de Janeiro.

LIMA, Maria Regina Soares de (1982). "Notas sobre as relações Brasil- África no contexto da política externa brasileira recente". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 239-243. Rio de Janeiro.

ALENCASTRE, Amílcar (1982). "Áreas de tensão no Atlântico Sul. A aventura oceano 81". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 244-248. Rio de Janeiro.

8ª Sessão: A influência africana no Brasil

MOURA, Clóvis (1982). "A influência da escravidão negra na estrutura e comportamento da sociedade brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 249-257. Rio de Janeiro.

FERREIRA, Sílvio José (1982). "Alocução". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 258. Rio de Janeiro

NASCIMENTO, Maria Beatriz (1982). "Kilombo e memória comunitária - Um estudo de caso". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 259-264. Rio de Janeiro.

SANTOS, Juana Elbein (1982). "Alocução". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7):265-266. Rio de Janeiro.

GONZALES, Lélia (1982). "Alocução". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7):267-268. Rio de Janeiro.

CASTRO, Ieda Pessoa (1982). "Alocução". *Estudos Afro-Asiáticos*, (6-7): 269. Rio de Janeiro.

Número 8/9 - Esgotados

ENCONTRO NACIONAL AFRO-BRASILEIRO

Participação Política do Negro

MOURA, Carlos Alves (1983). "Zumbi e o 20 de novembro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 13-18. Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Eduardo de (1983). "Manifesto à nação brasileira e a comunidade negra de São Paulo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 19-25. Rio de Janeiro.

FRANCISCO, Dalmir (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 26-33. Rio de Janeiro.

Instituições Afro-Brasileiras: práticas, problemas e perspectivas

Centro de cultura negra do Maranhão (1983). "Uma experiência como movimento social". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 37-52. Rio de Janeiro.

CRUZ, Manoel de Almeida (1983). "Pedagogia interétnica". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9):53-60. Rio de Janeiro.

Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará - CEDENPA (1982). "Perspectivas do movimento negro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9):61-63. Rio de Janeiro.

Grupo de Trabalho André Rebouças (1983). "Em busca de um espaço". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 64-66. Rio de Janeiro.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque (1983). "A informação científica no plano das relações entre o Brasil e a África como fator de desenvolvimento dos estudos africanos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 67-72. Rio de Janeiro.

FERREIRA, Climério Joaquim (1983). "O papel do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 73-75. Rio de Janeiro.

Movimento alma negra (1983). "Moan: Um grito negro no amazonas". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 76-78. Rio de Janeiro.

Educação e descolonização cultural

MUNANGA, Kabengele (1983). "Algumas reflexões críticas sobre o conceito de negritude no contexto afro-brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 79-81. Rio de Janeiro.

LOPES, Helena Theodoro (1983). "Por uma educação pluricultural". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 82-84. Rio de Janeiro.

REGO, Maria Filomena (1983). "Seletividade e discriminação na escola brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 85-88. Rio de Janeiro.

GARCIA, Pedro Benjamim (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 89-90. Rio de Janeiro.

MONTEIRO, Nair (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 91-92. Rio de Janeiro.

MATTOS, Odacir de (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 93-94. Rio de Janeiro.

SILVA, Maria José Lopes da (1983). "Educação e descolonização mental". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 95-97. Rio de Janeiro.

MOURA, Clóvis (1983). "Sincretismo, acomodação, assimilação e luta de classe (Nota prévia para reflexão epistemológica)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 98-105. Rio de Janeiro.

SIQUEIRA, José Jorge (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 106-108. Rio de Janeiro.

SOARES, Sebastião (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 109-111. Rio de Janeiro.

DIAS, Luiz Sérgio (1983). "Ensino da história: um beco sem saída?". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 112-118. Rio de Janeiro.

Religião e consciência negra

SOUZA, João José do Nascimento (1983). "Reflexões sobre a consciência negra da igreja católica". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 119-125. Rio de Janeiro.

COSTA, Valdeli Carvalho (1983). "Recente diacronia eclesial ante os cultos afro-brasileiros". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 126-129. Rio de Janeiro.

SANT'ANA, Antônio Olímpio de (1983). "Igreja cristã e consciência negra: confronto ou identificação" *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 130-132. Rio de Janeiro.

LUZ, Marco Aurélio (1983). "O contexto histórico das comunidades negras - Um histórico resumido". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 133-136. Rio de Janeiro.

PINTO, Rafael (1983). "O papel político das entidades religiosas afro-brasileiras". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 37-140. Rio de Janeiro.

Discriminação racial e mercado de trabalho

RODRIGUES, Eustáquio José (1983). "Os testes psicológicos e a questão racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 141-146. Rio de Janeiro.

NUNES, Antônio Carlos (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 147-148. Rio de Janeiro.

GOMES, José Carlos de Souza (1983). "A discriminação da força de trabalho do negro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 149-151. Rio de Janeiro.

NETO, Isidoro Cruz (1983). "Ascensão social do negro através dos desportos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 152-157. Rio de Janeiro.

CANDIDO, Jorge (1983). "Perfil histórico-cultural da discriminação racial e da violência urbana". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 158-170. Rio de Janeiro.

Mulher negra: tripla discriminação

DEUS, Pedrina de (1983). "Para que serve o racismo e o machismo?". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 171-173. Rio de Janeiro.

BARCELLOS, Vera Dayse (1983). "Democracia racial e a situação da mulher negra". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 174-178. Rio de Janeiro.

O negro nas relações Brasil-África

DANTAS, Raymundo Souza (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 179-180. Rio de Janeiro.

SANTOS, Ana Lúcia F. dos (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 181-184. Rio de Janeiro.

O negro nos meios de comunicação social

LOPES, Helena Theodoro (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 185-187. Rio de Janeiro.

PEREIRA, João Baptista Borges (1983). "O negro no rádio e na televisão brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 188-192. Rio de Janeiro.

BARBOSA, Aristides (1983). "Imprensa negra: capítulo importante da história do negro em São Paulo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 193. Rio de Janeiro.

BUBUL, Zózimo (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 194-197. Rio de Janeiro.

FIDALGO, Ubirajara (1983). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 198-204. Rio de Janeiro.

Literatura afro-brasileira pós-70

OLIVEIRA, Eduardo de (1983). "A presença do negro na literatura brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 205-214. Rio de Janeiro.

CUTI (1983). "Literatura negro-brasileira: notas a respeito de condicionamentos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 215-218. Rio de Janeiro.

KIBUKO, Oubi Inaê (1983). "Lamentos, ressentimentos, vingança... ou um alerta de resistência e sobrevivência?". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 219-226. Rio de Janeiro.

ASSUMPÇÃO, Carlos (1983). "Uma nova literatura emergente". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 227-231. Rio de Janeiro.

OGUIAM, Edu Omo (1983). "Por uma literatura dinâmica e participante". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 232. Rio de Janeiro.

MAYA-MAYA, Estêvão (1983). "Um caminho para a literatura afro-brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 233-238. Rio de Janeiro.

Música e dança afro brasileira em questão

SODRÉ, Muniz (1983). "O território do samba". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 239. Rio de Janeiro.

LOPES, Nei (1983). "Escolas de samba: uma proposta alternativa". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 240-241. Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Ari (1983). "O samba e o negro no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 242-246. Rio de Janeiro.

RODRIGUES, João Jorge Santos (1983). "A música do Ilê Aiyê e a educação consciente". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 247-250. Rio de Janeiro.

CATENDÊ, Moa do. "A Política Afroxista". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 251-256. Rio de Janeiro.

IVO, Ismael. (1983). "A dança, hoje, como modo de viver". *Estudos Afro-Asiáticos*, (8-9): 253-256. Rio de Janeiro.

Número 10

FRAGOSO, João Luís Ribeiro (1984). "Notas sobre a política externa brasileira dos anos 50-70". *Estudos Afro-Asiáticos*, (10): 5-30. Rio de Janeiro.

AVELINO, José Carlos (1984). "O modo de produção burocrático na China". *Estudos Afro-Asiáticos*, (10):31-54. Rio de Janeiro.

SELCHER, Wayne A. (1984). "Dilemas políticos nas relações Brasil - África: comentários sobre alguns obstáculos políticos nas relações sul-sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (10): 55-72. Rio de Janeiro.

SANTOS, Milton (1984). "As desigualdades regionais na Guiné-Bissau". *Estudos Afro-Asiáticos*, (10):73-94. Rio de Janeiro.

D' ADESKY, Jacques (1984). "Penetração Brasileira na África Austral: perspectiva política e entraves econômico". *Estudos Afro-Asiáticos*, (10): 95-106. Rio de Janeiro.

JOPPERT, Ricardo (1984). "A pintura chinesa e a arte do "Bon-Sai": possíveis convergências". *Estudos Afro-Asiáticos*, (10): 107-114. Rio de Janeiro.

Documento

Promoção da cooperação industrial entre países e organizações latino americana e africanas (Relatório e recomendação).

Organização das Nações Unidas para o Desenvolvimento Industrial (ONUDI) - ". *Estudos Afro-Asiáticos*, (10): 115-124. Rio de Janeiro.

Número 11- Esgotado

MENDES, Candido (1985). "Enfim, a Afro-Latinidade ". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 7-8. 1985.

OGWU, U. Joy (1985). "Cooperação Sul-Sul: Problemas, possibilidades e perspectivas de uma relação emergente". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 9-19. Rio de Janeiro.

D' ALMADA, Fidelis Cabral (1985). "A Nova ordem internacional e as perspectivas Sul-Sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 20-24. Rio de Janeiro.

DUARTE, José Armando (1985). "A nova ordem internacional e os modelos alternativos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 25-29. Rio de Janeiro.

PERONA, Nelida Beatriz (1985). "Os convênios de Lomé e sua influência no comércio entre América Latina e África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 30-37. Rio de Janeiro.

CHECOLE, Kassahun (1985). "As condições do FMI e seu impacto na produção industrial e transferência de tecnologia na África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 38-52. Rio de Janeiro.

NUYONG'O, P. Anyang (1985). "Industrialização, zonas francas de comércio e a transferência de tecnologia na África: Algumas notas introdutórias". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 53-62. Rio de Janeiro.

D'ADESKY, Jacques (1985). "As relações econômicas Brasil - África no contexto das relações internacionais". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 63-70. Rio de Janeiro.

CALCAGNOTTO, Gilberto (1985). "O relacionamento econômico Brasil - África: corda-bamba entre cooperação econômica e a nova dependência sul-sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11):71-81. Rio de Janeiro.

ALVAREZ, Gladys Lechini de (1985). "As relações Argentina - África no marco dos vínculos afro-latinos americanos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 82-94. Rio de Janeiro.

LLAVER, Maria Del Carmen (1985). "As incidências do conflito das Malvinas no subsistema do atlântico sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 95-108. Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, Edson P. (1985). "Progresso técnico e exportações de manufaturados nos países em desenvolvimento: o caso brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 109-117. Rio de Janeiro.

BRAGA, Helson C. (1985). "Dilemas da política industrial: o caso brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 118-124. Rio de Janeiro.

MUNANGA, Kabenguele (1985). "Antropologia africana: mito ou realidade?". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 125-131. Rio de Janeiro.

LOPES, Carlos (1985). "A questão nacional na Guiné-Bissau: elementos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 132-141. Rio de Janeiro.

AKAKPO, Amouzouvi (1985). "Para um programa de pesquisa sobre os fundamentos da sobrevivência na religião africana". *Estudos Afro-Asiáticos*, (11): 142, 143. Rio de Janeiro.

Número 12- Esgotado

Seminário: O pensamento de esquerda e a questão racial.

Mesa Redonda: "Prática Política e Questão Racial".

VIANNA, Luiz Werneck (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12): 9-10. Rio de Janeiro.

BARBOSA, Wilson (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12): 11-13. Rio de Janeiro.

CARVALHO, Apolônio de (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12):14-16. Rio de Janeiro.

SANTOS, Joel Rufino dos (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12):17-20. Rio de Janeiro.

Mesa Redonda: "Materialismo Histórico e Questão Racial".

BARBOSA, Wilson (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12):21-26. Rio de Janeiro.

HASENBALG, Carlos A (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12):27-30. Rio de Janeiro.

IANNI, Octavio (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12):31-35. Rio de Janeiro.

SODRÉ, Muniz (1986). "Comunicação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12): 36-38. Rio de Janeiro.

LOPES, Helena Theodoro (1986). "Axé e vida". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12): 39-62. Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Ari (1986). "Por um pensamento negro-brasileiro: A reversibilidade do espelho". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12): 63-80. Rio de Janeiro.

SIQUEIRA, José Jorge (1986). "Reflexões sobre a transição do escravismo para o capitalismo urbano-industrial e a questão racial no Rio de Janeiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (12): 81-92. Rio de Janeiro.

Número 13 - Esgotado

PEREIRA, José Maria Nunes (1987). "Relações França - África: neocolonialismo e cooperação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13): 5-25. Rio de Janeiro.

GONÇALVES, Williams da Silva (1987). "Brasil, Atlântico Sul e o conflito da África Austral". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13):26-36. Rio de Janeiro.

D'ADESKY, Jacques (1987). "Estado- Nação e pluralidade étnica na África negra". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13): 37-46. Rio de Janeiro.

REIS, João José (1987). "O jogo duro do dois de julho: o "Partido Negro" na independência da Bahia". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13):47-60. Rio de Janeiro.

SIMSON, Olga R. de Moraes Von (1987). "O negro paulistano enquanto folião carnavalesco e sua longa trajetória em busca da cidadania". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13): 61-78. Rio de Janeiro.

HASENBALG, Carlos A. (1987). "O negro nas vésperas do centenário". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13): 79-86. Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Lúcia Elena Garcia de; PORCARO, Rosa Maria & ARAÚJO, Tereza Cristina Nascimento (1987).

"Repensando o lugar da mulher negra". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13): 87-99. Rio de Janeiro.

PACHECO, Moema De Poli Teixeira (1987). "A família negra: exame de algumas questões". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13): 100-109. Rio de Janeiro.

PEREIRA, José Maria (1987). "O legado de Aquino de Bragança". *Estudos Afro-Asiáticos*, (13): 118- 119. Rio de Janeiro.

Número 14 - Esgotado

REIS, João José (1987). "Notas sobre a escravidão na África pré-colonial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 5-21. Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Elimar (1987). "O processo de 'descolonização' em Moçambique". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 22-31. Rio de Janeiro.

PEREIRA, José Maria Nunes (1987). "O Apartheid e as relações Brasil - África do Sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 32-53. Rio de Janeiro.

SILVA, Nelson do Valle (1987). "Distância social e casamento inter-racial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 54-84. Rio de Janeiro., 1987

PACHECO, Moema De Poli Teixeira (1987). "A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 85-97. Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Lúcia Elena Garcia de; PORCARO, Rosa Maria & ARAÚJO, Tereza Cristina Nascimento

"Efeitos da crise no mercado de trabalho urbano e a reprodução da desigualdade racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 98-108. Rio de Janeiro.

LOBO, Luiza (1987). "Literatura negra brasileira contemporânea". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 109-140. Rio de Janeiro.

VIEIRA, Celma Rosa (1987). "Negra: mulheres e doméstica- considerações sobre as relações sociais no emprego doméstico". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 141-158. Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Elimar (1987). "Kanimambo, Samora ". *Estudos Afro-Asiáticos*, (14): 159-163. Rio de Janeiro.

Número 15 - Esgotado

SEMINÁRIO: O Negro no Rio De Janeiro

BARBOSA, Francisco de Assis (1988). "A missão de Lima Barreto". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 7-13. Rio de Janeiro.

CARVALHO, José Murilo de (1988). "As batalhas da Abolição". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 14-23. Rio de Janeiro.

LIMA, Lane Lage da Gama & VENÂNCIO, Renato Pinto (1988). "Os órfãos da lei: o abandono de crianças negras no Rio de Janeiro após 1871". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15):24-33. Rio de Janeiro.

NARO, Nancy Priscilla Smith (1988). "Limites do comportamento aceitável e mecanismo de dominação social no meio rural brasileiro: 1850-1890". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 34-42. Rio de Janeiro.

SANTOS, Joel Rufino dos (1988). "O negro no Rio pós-abolição: marginalização e patrimônio cultural". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 43-47. Rio de Janeiro.

MAGGIE, Yvonne. (1988). "Religiões mediúnicas e a cor de seus participantes". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 48-57. Rio de Janeiro.

MOURA, Roberto (1988). "No Rio depois da Áurea". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 58-68. Rio de Janeiro.

LOPES, Ney (1988). "Sobrevivências e recriações bantas no Rio de Janeiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 69-75. Rio de Janeiro.

COSTA, Haroldo (1988). "O negro no teatro e na TV". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 76-83. Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Eustáquio José (1988). "Culturas negras no Rio de Janeiro: a última chance do planeta". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 84-90. Rio de Janeiro.

LOPES, Helena Teodoro (1988). "Religiões negras no Rio de Janeiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 91-104. Rio de Janeiro.

MARIZ, Vasco (1988). "A contribuição africana para a música brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 105-116. Rio de Janeiro.

OGWU, U. Joy (1988). "Política e perpetuação do subdesenvolvimento africano: dimensões internas e externas". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 117-133. Rio de Janeiro.

D'ADESKY, Jacques (1988). "A dimensão intercultural da identidade negra". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 134-144. Rio de Janeiro.

GIACOMINI, Sônia Maria (1988). "Ser escrava no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 145-170. Rio de Janeiro.

PORCARO, Rosa Maria (1988). "Desigualdade racial e segmentação do mercado de trabalho". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 171-207. Rio de Janeiro.

IANNI, Octávio (1988). "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 208-217. Rio de Janeiro.

KENNEDY, James H. (1988). "Bibliografia da literatura afro-brasileira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (15): 218-237. Rio de Janeiro.

Número 16

MONTEIRO, Hélène (1989). "A francofonia no quadro das relações França -África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 7-15. Rio de Janeiro.

WAKISAKA, Katsunori (1989). "Imigração japonesa no Brasil-80 Anos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 16-24. Rio de Janeiro.

COQUEIRO, Juarez & PEREIRA, José Maria Nunes (1989). "Entrevista com o diretor da fundação Japão no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 25-29. Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Braz José de (1989). "Sistema eleitoral, partidos políticos e eleições no Japão (1945-1986)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 30-58. Rio de Janeiro.

- SILVA, Luiz (CUTI) (1989). "Luiz Gama: uma trajetória além do seu tempo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 59-69. Rio de Janeiro.
- MUSSA, Beto (1989). "Estereótipo do negro na literatura brasileira: Sistema e motivação histórica". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 70-90. Rio de Janeiro.
- LOBO, Luiza (1989). "A pioneira maranhense Maria Firmina dos Reis". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 91-102. Rio de Janeiro.
- RICHARDS, Sandra L. (1989). "Uma perspectiva de análise para o teatro negro americano". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 103-111. Rio de Janeiro.
- MARTINS, Leda Maria (1989). "Identidade e ruptura no teatro negro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 112-117. Rio de Janeiro.
- CHALHOUN, Sidney (1989). "Negócio da escravidão: os negros e as transações de compra e venda". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 118-128. Rio de Janeiro.
- HOLLOWAY, Thomas H. (1989). "O 'saudável terror': repressão policial aos capoeiras e resistência dos escravos no Rio de Janeiro no século XIX" *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 129-140. Rio de Janeiro.
- MARSON, Isabel Andrade (1989). "O ' cidadão criminoso': o engendramento da igualdade entre homens livres e escravos no Brasil durante o segundo reinado". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 141-156. Rio de Janeiro.
- SILVA, Denise Ferreira da (1989). "Revisitando a 'democracia racial': raça e identidade nacional no pensamento brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16):157-170. Rio de Janeiro.
- GOMES, Olívia Maria dos Santos (1989). "Impressões da festa: blocos afro na imprensa baiana". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 171-187. Rio de Janeiro.
- HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson Do Valle & BARCELOS, Luiz Cláudio (1989). "Notas sobre a miscigenação racial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 188-197. Rio de Janeiro.
- PACHECO, Moema de Poli Teixeira (1989). "As desigualdades raciais em dois tipos de família". *Estudos Afro-Asiáticos*, (16): 198-226. Rio de Janeiro.

Número 17

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1989). "O negro de hoje visto pelo branco de agora". *Estudos Afro-Asiáticos*, (17): 5-28. Rio de Janeiro.
- ROLNIK, Raquel (1989). "Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (17): 29-41. Rio de Janeiro.
- DARDEN, Joe T. (1989). "Desigualdade afro-americana na estrutura urbana dos Estados Unidos: 1967-1987". *Estudos Afro-Asiáticos*, (17): 42-55. Rio de Janeiro

MINCES, Juliette (1989). "A comunidade argelina na França ". Estudos Afro-Asiáticos, (17): 56-63. Rio de Janeiro.

JOHNSON, Walton R. (1989). "'Apartheid' urbano: o 'new look' das cidades Sul-Africanas. Estudos Afro-Asiáticos, (17): 64-76. Rio de Janeiro.

ADAM, Heribert (1989). "Israel e África do Sul: perspectiva para a resolução de conflitos em Estados Étnicos". Estudos Afro-Asiáticos, (17): 77-93. Rio de Janeiro.

CARDOSO, Renato (1989). "Cooperação e desenvolvimento na África ". Estudos Afro-Asiáticos, (17): 94-116. Rio de Janeiro.

PETER, Jimi & AMINU, L.S. (1989). "O aumento da influência econômica francesa na Nigéria: suas implicações estratégicas. Estudos Afro-Asiáticos, (17): 117-131. Rio de Janeiro.

FILHO, Ernani Teixeira Torres (1989). "Cordão do Sul: um modelo de capitalismo organizado". Estudos Afro-Asiáticos, (17): 132-140. Rio de Janeiro.

Número 18

BIRMAN, Patrícia (1990). "Beleza negra". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 5-12. Rio de Janeiro.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz (1990). "De festa também se vive: reflexões sobre o centenário da abolição em São Paulo". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 13-26. Rio de Janeiro.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros De Castro (1990). "A temática racial no carnaval carioca: algumas reflexões". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 27-44. Rio de Janeiro.

DAMASCENO, Caetana Maria (1990). "Ritual e conflito: quando se canta para subir". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 45-62. Rio de Janeiro.

FIGUEIRA, Vera Moreira (1990). "O preconceito racial na escola". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 63-72. Rio de Janeiro.

HASENBALG, Carlos A. & SILVA, Nelson do Valle (1990). "Raça e oportunidades educacionais no Brasil". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 73-92. Rio de Janeiro.

BERND, Zilá (1990). "O povo brasileiro mostra a sua cara: o negro e a construção do nacional em 'Viva o povo brasileiro' ". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 93-102. Rio de Janeiro.

VAINER, Carlos B. (1990). "Estado e raça no Brasil: notas exploratórias". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 103-118. Rio de Janeiro.

FILHO, Severino Bezerra Cabral (1990). "O turbilhão chinês e o mundo pós-yalta. As transformações do desenvolvimento". Estudos Afro-Asiáticos, (18): 119-125. Rio de Janeiro.

Número 19

MURRAY, Gerald F. (1990). "'Bom-Dieu' e os ritos de passagem no Haiti rural: determinantes estruturais da teologia e dos rituais pós-colônias". Estudos Afro-Asiáticos, (19): 5-28. Rio de Janeiro.

MUSSA, Alberto Bacta Neves (1990). "Origens da poesia afro-brasileira: condicionamentos linguísticos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 29-60. Rio de Janeiro.

TELLES, Edward (1990). "Características sociais dos trabalhadores informais: o caso das áreas metropolitanas no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 61-80. Rio de Janeiro.

GOLDANI, Ana Maria (1990). "Diferenças raciais no processo de formação de família no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 81-96. Rio de Janeiro.

ROSEMBERG, Fúlvia (1990). "Segregação espacial na escola paulista". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 97-107. Rio de Janeiro.

PINTO, Regina Pahim (1990). "Movimento negro e etnicidade". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 109-124. Rio de Janeiro.

HOM, Randolph C. (1990). "Movimentos reivindicatórios na África do Sul: estrutura para uma análise comparativa". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 125-148. Rio de Janeiro.

OHLSON, Thomas (1990). "A África do Sul e seus vizinhos: estratégias regionais em confrontação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 149-180. Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Maria Guadalupe Moog (1990). "As relações Estados Unidos-Angola: estudo do processo decisório na crise angolana". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 181-203. Rio de Janeiro.

FILHO, Ernani Teixeira Torres (1990). "O novo ciclo do investimento direto japonês e o Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 205-215. Rio de Janeiro.

Resenha

PEREIRA, José Maria Nunes (1990). "O legado de Mário de Andrade". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 217-220. Rio de Janeiro.

Número 20

Seminário: Reflexões sobre a guerra no Golfo Pérsico

ALVES, José Eustáquio Diniz (1991). "A guerra do Golfo: algumas questões sobre a economia mundial e a América Latina". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 9-14. Rio de Janeiro.

VIANNA, Luiz Werneck (1991). "A Guerra do Oriente Médio e nós". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 15-18. Rio de Janeiro.

SOARES, Luiz Eduardo (1991). "Observações sobre e (contra) a guerra". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 19-24. Rio de Janeiro.

BOSCHI, Renato R. (1991). "A guerra do Golfo: considerações à margem da catástrofe". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 25-28. Rio de Janeiro.

MENDONÇA, Carlos Eduardo Rebello (1991). "A guerra das nações". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 29-32. Rio de Janeiro.

- FERNANDES, Luis Manoel Rebelo (1991). "Clausewitz derrota Kant na guerra do Golfo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 33-36. Rio de Janeiro.
- GUIMARÃES, Cesar (1991). "As duas lógicas da crise do golfo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 37-42. Rio de Janeiro.
- SCHWARTZ, Gilson (1991). "Inversões temporais na organização econômica japonesa". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 43-50. Rio de Janeiro.
- MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque (1991). "O eixo atlântico Sul e os novos vetores do sistema internacional". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 51-60. Rio de Janeiro.
- CARDOSO, Fernando Jorge (1991). "SADCC e interdependência econômica na África Austral: realidade e perspectiva". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 61-84. Rio de Janeiro.
- SARRACINO, Rodolfo (1991). "Cuba - Brasil: os que voltaram à África". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 85-100. Rio de Janeiro.
- STOLCKE, Verena (1991). "Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 101-120. Rio de Janeiro.
- SANSONE, Livio (1991). "A produção de uma cultura negra". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 121-134. Rio de Janeiro.
- ECCLES, Peter R. (1991). "Culpados até prova em contrário: os negros, a lei e os direitos humanos no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 135-164. Rio de Janeiro.
- SEYFERTH, Giralda (1991). "Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema da imigração e raça no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 165-186. Rio de Janeiro.
- HASENBALG, Carlos A. (1991). "Discursos sobre a raça: pequena crônica de 1988". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 187-196. Rio de Janeiro.
- BARCELOS, Luiz Cláudio (1991). "(O) centenário (s) da abolição". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 197-212. Rio de Janeiro.
- LOPES, Nei (1991). "Africanismo e equívocos lexicográficos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 213-222. Rio de Janeiro.
- KJERFVE, Tania Maria Gomes Nery & BRUGGER, Silva Maria Jardim (1991). "Compadrio: relação social e libertação espiritual em sociedades escravistas. (Campos, 1754 - 1766)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 223-238. Rio de Janeiro.
- BRETAS, Marcos Luiz (1991). "A queda do império da navalha e da rasteira (A República e os capoeiras)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (20): 239-256. Rio de Janeiro.

Número 21

- HANCHARD, Michael (1991). "Raça, hegemonia e subordinação na cultura popular". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 5-26. Rio de Janeiro.

- ANDREWS, George (1991). "O protesto político negro em São Paulo - 1888 - 1988". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 27-48. Rio de Janeiro.
- SILVA, Nelson do Valle (1991). "Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento inter-racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (19): 49-60. Rio de Janeiro.
- STOLCKE, Verena (1991). "Mulheres invadidas: sexo, raça e classe na formação da sociedade colonial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 61-74. Rio de Janeiro.
- GOMES, Flávio dos Santos (1991). "No meio das águas turvas - Racismo e cidadania no alvorecer da Republica: a guarda negra na corte, 1888 - 1889". *Estudos Afro- Asiáticos*, (19): 75 - 96. Rio de Janeiro.
- VENÂNCIO, Renato Pinto (1991). "A riqueza do senhor: crianças escravas em Minas Gerais do século XIX". (21): 97-108. Rio de Janeiro.
- COSTA, Maria Cecília Solheid (1991). "A cor que não se vê a cor que se tem: a criança preferencial na adoção em camadas médias". *Estudos Afro- Asiáticos*, (21): 109-118. Rio de Janeiro.
- MAUÉS, Maria Angélica Motta (1991). "Da 'branca senhora' ao 'negro herói ' ': a trajetória de um discurso racial". *Estudos Afro- Asiáticos*, (21): 119-131. Rio de Janeiro.
- DAMASCENO, Cactana Maria (1991). "República das moscas". *Estudos Afro-Asiáticos*. (21): 131-143. Rio de Janeiro.
- BIRMAN Patrícia (1991). "Impasses familiares". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 143- 156. Rio de Janeiro.
- PRANDI, Reginaldo (1991). "Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 157-166. Rio de Janeiro.
- FRY, Peter (1991). "Politicamente correto num lugar, incorreto noutro? Relações raciais no Brasil, nos Estados Unidos, em Moçambique e no Zimbábue". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 167- 178. Rio de Janeiro.
- REIS, Daniel Arão (1991). "China: os impasses das quatro modernizações". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 179- 198. Rio de Janeiro.
- ROCHA, Aurélio (1991). "Contribuição para o estudo das relações entre Moçambique e o Brasil no século XIX (tráfico de escravos e relações políticas e culturais)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (21): 199-233. Rio de Janeiro.

Número 22

- CRATON, Michael (1992). "A transição da escravidão para o trabalho livre no Caribe (1780-1890): um estudo com particular referência à recente produção acadêmica". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22): 5-32. Rio de Janeiro.
- NARO, Nancy Priscilla B. (1992). "A transição da mão-de-obra escrava para a livre; historiografia recente e comparação de dois casos ilustrativos: Rio Bonito e Vassouras (1870-1890)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22):33-46. Rio de Janeiro.

ANDREWS, George Reid (1992). "Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22): 47-83. Rio de Janeiro.

LOVELL, Peggy A (1992). "Raça, classe, gênero e discriminação salarial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22): 85- 98. Rio de Janeiro.

AGIER, Michel (1992). "Etnopolítica - a dinâmica do espaço afro-brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22): 99- 115. Rio de Janeiro.

PEREIRA, Ronan Alves (1992). "Internacionalização e minorias no Japão. Considerações sobre o caso Kajiyama". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22): 117-126. Rio de Janeiro.

SOARES, Paulo & ZAMPARONI, Valdemir (1992). "Antologia de textos do jornal 'O Africano' (1908-1919)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (22): 127-178. Rio de Janeiro.

Número 23

SILVA, Nelson do Valle (1992). "Aspectos demográficos dos grupos raciais". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 7-15. Rio de Janeiro.

SCALON, Maria Celi Ramos da Cruz (1992). "Cor e seletividade conjugal no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 17-36. Rio de Janeiro.

BARCELOS, Luiz Cláudio (1992). "Educação: um quadro de desigualdades raciais". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 37- 70. Rio de Janeiro.

BATISTA, Marta Aimée Rangel & GALVÃO, Olívia Maria Rodrigues (1992). "Desigualdades raciais no mercado de trabalho brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 71- 96. Rio de Janeiro.

SILVA, Denise Ferreira & LIMA, Márcia (1992). "Raça, gênero de mercado de trabalho". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 97- 112. Rio de Janeiro.

FARIA, Sheila Siqueira de Castro (1992). "Família escrava e legitimidade. Estratégias de preservação da autonomia". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 113- 131. Rio de Janeiro.

SOARES, Cecília Moreira (1992). "Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramirim, 1853". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 133- 142. Rio de Janeiro.

SANSONE, Livio (1992). "Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 143- 173. Rio de Janeiro.

FRIGERIO, Alejandro (1992). "Artes negras: uma perspectiva afrocêntrica." *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 175-190. Rio de Janeiro.

PRICE, Richard (1992). "Novas direções na história etnográfica". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 191-200. Rio de Janeiro.

JOHNSON, Walton (1992). "A DUI de De Klerk". *Estudos Afro-Asiáticos*, (23): 201-212. Rio de Janeiro.

DARCH, Colin (1992). "A guerra e as mudanças sociais recentes em Moçambique (1986-1992): cenários para o futuro". *Estudos Afro-Asiáticos*. (23): 213-227. Rio de Janeiro.

Número 24

TELLES, Edward E. (1993). "Cor da pele e segregação residencial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (24): 5-22. Rio de Janeiro.

CASTRO, Nadya & GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (1993). "Desigualdades raciais no mercado e nos locais de trabalho". *Estudos Afro-Asiáticos*, (24): 23-60. Rio de Janeiro.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano (1993). "Da flor da gente à guarda negra: os capoeiras na polícia imperial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (24): 61-81. Rio de Janeiro.

SANTOS, Gislene (1993). "José Bonifácio, o Iluminismo e a emancipação dos escravos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (24): 83-94. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Fernando Rosa (1993). "'Apartheid' e democracia racial: raça e nação no Brasil e África do Sul". *Estudos Afro-Asiáticos* (24): 95-120. Rio de Janeiro.

SIDAWAY, James Derrick (1993). "Moçambique: desestabilização, estado, sociedade e espaço". *Estudos Afro-Asiáticos* (24): 121-137. Rio de Janeiro.

Número 25

ANDREWS, George Reid (1993). "América Afro-Latina: o final do século XX". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 7-24. Rio de Janeiro.

MACHADO, Maria Pereira Toledo (1993). "Vivendo na mais perfeita desordem: os libertos e o modo de vida camponês na província de São Paulo do século XIX". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 25-42. Rio de Janeiro.

GOMES, Flávio dos Santos (1993). "O 'campo negro' de Iguazu: escravos, camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 43- 72. Rio de Janeiro.

SANSONE, Lívio (1993). "Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferença de geração". *Estudos Afro- Asiáticos*, (25): 73-98. Rio de Janeiro.

AMARAL, Rita & SILVA, Vagner Gonçalo (1993). "A cor do Axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 99-124. Rio de Janeiro.

REIS, Letícia Vidor de Souza (1993). "A roda de capoeira: o 'mundo de pernas para o ar' ". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 125- 140. Rio de Janeiro.

HANSENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (1993). "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 141-160. Rio de Janeiro.

MAIO, Marcos Chor (1993). "Negros e judeus no Rio de Janeiro: um ensaio de movimento pelos direitos civis". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 161-188. Rio de Janeiro.

GRADEN, Dale T. (1993). "História e motivo em 'Saudação a Palmares', de Antônio Frederico de Castro Alves (1870)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 189-206. Rio de Janeiro.

FILHO, Silvio de Almeida Carvalho (1993). "O escritor angolano e a sua literatura: um 'approach' ao seu papel político (1975-1985)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 207-224. Rio de Janeiro.

PINTO, Marcelo Bittencourt (1993). "A questão étnica e racial nas eleições angolanas". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 225-250. Rio de Janeiro.

ALVAREZ, Gladys Lechini de (1993). "O 'apartheid' e a política externa sul-africana; uma percepção a partir da Argentina". *Estudos Afro-Asiáticos*, (25): 251-274. Rio de Janeiro.

Número 26

AZEVEDO, Célia Maria Marinho (1994). "Abolicionismo e memória das relações raciais". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 5-20. Rio de Janeiro.

TELLES, Edward (1994). "Industrialização e desigualdade racial no emprego: o exemplo brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 21-51. Rio de Janeiro.

CAILLAUX, Elisa L. (1994). "Cor mobilidade social no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 53-66. Rio de Janeiro.

SILVA, Nelson do Valle (1994). "Uma nota sobre "raça social" no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 67-80. Rio de Janeiro.

SANT'ANA, Luiz Carlos R. (1994). "Humor negro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 81-98. Rio de Janeiro.

WACQUANT, Loic D. (1994). "Estado e destino do gueto: retrazando a linha da cor urbana na América pós-fordista". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 99-139. Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (1994). "Brasil-Estados Unidos: um diálogo que forja nossa identidade racial. *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 141-147. Rio de Janeiro.

ALMEIDA, Paulo Roberto de (1994). "O Brasil e a China: a cooperação em ciência e tecnologia em perspectiva histórica". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 149-158. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Fernando Rosa (1994). "Eleições na África do Sul: uma visão de primeira mão". *Estudos Afro-Asiáticos*, (26): 159-166. Rio de Janeiro.

Número 27

FUENTE, Alejandro de la (1995). "Raça e desigualdade em Cuba (1899-1981)". *Estudos Afro-Asiáticos* (27): 7-43. Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (1995). "Raça, racismo e grupos de cor no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 45-63. Rio de Janeiro.

LESSER, Jeffrey (1995). "O judeu é o turco de prestação: etnicidade, assimilação e imagens das elites sobre árabes e judeus no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 65-85. Rio de Janeiro.

CHALHOUB, Sidney (1995). "Febre amarela e ideologia racial no Rio de Janeiro do século XIX". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 87-110. Rio de Janeiro.

SCOTT, Rebecca J. (1995). "Construção, transposição e ruptura da linha de cor: ação coletiva rural na Louisiana e em Cuba, 1865-1912". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 111-136. Rio de Janeiro.

SIMONATTO, Andréa Jácome (1995). "O Sítio do Ferreira e suas histórias". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 137-165. Rio de Janeiro.

BONNET, Márcia C. Leão (1995). "Produção artística e trabalho escravo no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX - um estudo de caso". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 111-136. Rio de Janeiro.

JANNUZZI, Paulo de Martinho (1995). "Fecundidade atual na Nigéria: algumas considerações explicativas para seu estado ainda pré-transicional. *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 187-202. Rio de Janeiro.

Resenha

RIBEIRO, Fernando Rosa (1995). "O que é ser negro ou africano, afinal de contas?". *Estudos Afro-Asiáticos*, (27): 203-211. Rio de Janeiro.

Número 28

HOLT, Thomas C. (1995). "'A essência do contrato': articulação de raça, gênero e economia na política de emancipação britânica (1838-1866)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 9-30. Rio de Janeiro.

CRATON, Michael (1995). "Reembaralhando as cartas: a transição da escravidão para outras formas de trabalho no Caribe britânico (c. 1790-1890)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 31-84. Rio de Janeiro.

TURNER, J. Michael (1995). "Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 85-100. Rio de Janeiro.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de (1995). "A cor inexistente. Relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro Pós-Escravidão". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 101-128. Rio de Janeiro.

WALTERS, Ronald (1995). "O princípio da ação afirmativa e o progresso racial nos Estados Unidos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 129-140. Rio de Janeiro.

CONNIFF, Michael L. (1995). "Contracorrentes na diáspora: negros coloniais e caribenhos na América Central". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 141-154. Rio de Janeiro.

WRIGTH, Winthrop R. (1995). "Imagens negras num mundo branco: aspectos sociopolíticos do racismo no Século XX na Venezuela". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 155-170. 1995

ESSED, Philomena. (1995). "Por trás da fachada Holandesa: Multiculturalismo e negação do racismo nos países baixos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 171-184. Rio de Janeiro.

PRICE, Richard (1995). "Duas variantes de relações raciais no Caribe". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 185-202. Rio de Janeiro.

HANCHARD, Michael (1995). "Fazendo a exceção: narrativas de igualdade racial no Brasil, no México e em Cuba". *Estudos Afro-Asiáticos*, (28): 203-218. Rio de Janeiro.

Número 29

MARX, Anthony W. (1996). "A construção da raça e o Estado-Nação". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29): 9-36. Rio de Janeiro.

TWINE, Francine Winddance (1996). "O hiato de gênero nas percepções de racismo: o caso dos afro-brasileiros socialmente ascendentes". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29) 37-54. Rio de Janeiro.

MOSS, Philip & TILLY, Chris (1996). "Competências 'indefinidas' e raça: uma investigação sobre os problemas de emprego dos homens negros". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29) 55-84. Rio de Janeiro.

SOUZA, Juliana Beatriz A. de (1996). "Mãe negra de um povo mestiço: devoção a Nossa Senhora da Aparecida e identidade nacional". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29) 85-102. Rio de Janeiro.

LAMUR, Humphrey E. (1996). "A Família escrava no Suriname colonial do século XIX". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29) 103-112. Rio de Janeiro.

GOMES, Flávio dos Santos (1996). "Seguindo o mapa das minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29) 113-142. Rio de Janeiro.

PANTOJA, Selma (1996). "Aberturas e limites da administração pombalina na África: os autos da devassa sobre o negro Manoel de Salvador". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29) 143-162. Rio de Janeiro.

Resenha

AUGEL, Johannes (1996). "Cacheu na encruzilhada de civilizações". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29): 163-165. Rio de Janeiro.

Número 30

FRIGERIO, Alejandro (1996). "Imagens do negro no Uruguai: carnaval e reprodução mitologias de exclusão". *Estudos Afro-Asiáticos*, (29): 7-40. Rio de Janeiro.

HANCHARD, Michel (1996). "Cinderela negra? Raça e esfera pública no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (30): 41-60. Rio de Janeiro.

PRANDI, Reginaldo (1996). "Raça e voto na eleição presidencial de 1994". *Estudos Afro-Asiáticos*, (30): 61-78. Rio de Janeiro.

SILVA, Nelson do Valle (1996). "Morenidade: modo de usar". *Estudos Afro-Asiáticos*, (30): 79-96. Rio de Janeiro.

FRANÇA, Jean M. Carvalho (1996). "O negro no romance urbano oitocentista". *Estudos Afro-Asiáticos*, (30): 97-112. Rio de Janeiro.

GRADEN, Dale T. (1996). "'Uma lei... até de segurança pública': resistência escrava, tensões sociais e o fim do tráfico internacional de escravo para o Brasil (1835-1856)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (30): 113-150. Rio de Janeiro.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (1996). "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, (30): 151-162. Rio de Janeiro.

COUSSY, Jean (1996). "Rumos institucionais e a dinâmica capitalista na integração da África Austral. Representações e projetos na África do Sul e Zimbábue". *Estudos Afro-Asiáticos*, (30): 163-198. Rio de Janeiro.

Número 31

HOETINK, H. (1997). "'Raça' e cor no Caribe". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 7-36. Rio de Janeiro.

WACQUANT, Loïc J.D. (1997). "A 'underclass' urbana no imaginário social e científico norte-americano". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 37-50. Rio de Janeiro.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (1997). "Racismo e restrição dos direitos individuais: a discriminação racial 'publicizada'". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 51-78. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Fernando Rosa (1997). "Ideologia nacional, antropologia e 'questão racial'". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 79-90. Rio de Janeiro.

TELLES, Edward (1997). "A promoção da diversidade racial no Brasil: uma visão dos Estados Unidos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 91-102. Rio de Janeiro.

WARREN, Jonathan W. (1991). "O fardo de não ser negro: uma análise comparativa do desempenho escolar de alunos afro-brasileiros e afro-norte-americanos". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 103-124. Rio de Janeiro.

DAMASCENO, Caetana Maria (1997). "Trabalhadoras cariocas: algumas notas sobre a polissemia da boa aparência". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 125-150. Rio de Janeiro.

LIMA, Ari (1997). "Espaço, lazer, música e diferença cultural na Bahia". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 151-168. Rio de Janeiro.

AMANTINO, Márcia Sueli (1997). "O perfil demográfico do escravo fugitivo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 169-188. Rio de Janeiro.

ZUKIN, Márcio (1997). "O papel da tecnologia na industrialização retardatária sul-coreana". *Estudos Afro-Asiáticos*, (31): 189-211. Rio de Janeiro.

Número 32

MILLER, Joseph C. (1997). "Angola central e sul por volta de 1840". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 7-54. Rio de Janeiro.

THORNTON, John (1997). "As guerras civis do Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 55-74. Rio de Janeiro.

FERREIRA, Requinaldo Amaral (1997). "'Fazendas' em troca de escravos: circuito de crédito nos sertões de Angola, 1830-1860". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 75-96. Rio de Janeiro.

SERRANO, Carlos (1997). "Tráfico e mudança do poder tradicional no Reino Ngoyo (Cabinda no século XIX)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 97-108. Rio de Janeiro.

FREUDENTHAL, Aida (1997). "Os quilombos de Angola no século XIX: a recusa da escravidão". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 109-134. Rio de Janeiro.

COELHO, Virgílio (1997). "Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa do 'Reino de Ndòngò' ". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 135-162. Rio de Janeiro.

TORRES, Adelino (1997). "Angola: conflitos políticos e sistema social (1918-1930) ". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 163-184. Rio de Janeiro.

BITTENCOURT, Marcelo (1997). "A criação do MPLA". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 185-208. Rio de Janeiro.

SANTOS, Daniel dos (1997). "Sociedade política e formação social angolana (1975-1985)". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 209-220. Rio de Janeiro.

ALPERS, Edward A. (1997). "Estudos da África de língua portuguesa: retrospectiva e perspectiva". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 221-237. Rio de Janeiro.

PEPETELA (1997). "Breve Resenha do crescimento de Luanda". *Estudos Afro-Asiáticos*, (32): 237-244. Rio de Janeiro.

Número 33

GROSGOUEL, Ramón & GEORAS, Chloe (1998). "'Colonialidade do poder' e dinâmica racial: diásporas caribenhas na Cidade de Nova Iorque". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 7-30. Rio de Janeiro.

ORO, Ari Pedro (1998). "As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 31-50. Rio de Janeiro.

SANTOS-STUBBE, Chirly (1998). "Cultura, cor e sociedade: a questão da etnicidade entre as empregadas domésticas". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 51-70. Rio de Janeiro.

D' ADESKY, Jacques (1998). "Racismo e anti-racismo no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 71-86. Rio de Janeiro.

SILVA, Denise Ferreira da (1998). "Zumbi & Simpson, Farrakan e Pelé: as encruzilhadas do discurso racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 87-98. Rio de Janeiro.

COUPEAU, Steeve (1998). "Etnicidade e cidadania como elementos de negociação: comerciantes árabes no Haiti, 1860-1910". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 99-118. Rio de Janeiro.

KRAAY, Hendrik (1998). "Escravidão cidadania e serviço militar na mobilização brasileira para a Guerra do

Paraguai". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 119-152. Rio de Janeiro.

SOARES, Carlos Eugênio Libano (1998). "Da presinganga ao dique: os capoeiras no arsenal de marinha". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 153-184. Rio de Janeiro.

PIRES, Julio Manuel & COSTA, Iraci de Nero da (1991). "Causas imediatas da superação do capital escravista-mercantil". *Estudos Afro-Asiáticos*, (33): 185-198. Rio de Janeiro.

Número 34

ZALUAR, Alba (1998). "Violência, dinheiro fácil e justiça no Brasil: 1980-1995". *Estudos Afro-Asiáticos*, (34): 7-34. Rio de Janeiro.

PINHO, Osmundo de Araújo (1998). "Alternativos e Pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no Centro Histórico de Salvador". *Estudos Afro-Asiáticos*, (34): 35-48. Rio de Janeiro.

FARIAS, Edson (1998). "Orfeus em tempo de modernidade no carnaval carioca". *Estudos Afro-Asiáticos*, (34): 49-80. Rio de Janeiro.

VIEIRA, Luiz Renato & ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig (1991). "Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira". *Estudos Afro-Asiáticos*, (34): 81-120. Rio de Janeiro.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho (1998). "Maçonaria, cidadania e a questão racial no Brasil escravista". *Estudos Afro-Asiáticos*, (34): 121-136. Rio de Janeiro.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura (1998). "A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX". *Estudos Afro-Asiáticos*, (34): 137-154. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Fernando Rosa (1998). "Resenha: Das ilhas ao continente, da França à Holanda: identidades pós-coloniais no Caribe contemporâneo". *Estudos Afro-Asiáticos*, (34): 155-178. Rio de Janeiro.

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Assinatura

Subscription	1999 (35+36)	2000 (37+38)
Brasil (Individual) R\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Brasil (institucional) R\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (Individual) US\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (institucional) US\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Números atrasados (com assinatura)

Back issues (with subscription)	Números / Issues
Brasil (Individual) R\$ 10,00	_____
Brasil (institucional) R\$ 15,00	_____
Other Countries (Individual) US\$ 10,00	_____
Other Countries (institucional) US\$ 15,00	_____

Pagamento

Payment

Total \$ _____

Cheque (Only in Brazil)

enviar cheque nominal para Contra Capa Livraria Ltda.

Rua Barata ribeiro 370, loja 325 22040-000 Rio de Janeiro RJ Brasil

tel: (55 21) 2361999 fax:(55 21) 2560526

Visa **Mastercard** **Diners** **Amex**

cartão nº / card #

valido até / valid thru

nome do titular / holder's name

assinatura / signature

data / date

preços válidos até / prices valid until

31/12/1999

12/31/1999

Assinante

Ordered by

nome / name

endereço / adress

cep / zip code

cidade / city

estado / state

país / country

tel. / phone fax / fax

e-mail @

**Envie seu pedido de assinatura ou solicite por
telefone / fax / e-mail:**

Send this coupon or order by
phone / fax / e-mail:

Contra Capa Livraria

Rua Barata Ribeiro, 370, loja 325, Copacabana

22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 236-1999; Fax (021) 256-0526

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Número anterior

■ Violência fácil e justiça no Brasil: 1980-1995 ■ Alternativos e pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no centro de Salvador ■ Orfeus em tempo de modernidade no carnaval carioca ■ Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira ■ Maçonaria, cidadania e a questão racial no Brasil escravagista ■ A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX ■ Das ilhas ao continente, da França à Holanda: identidades pós-coloniais no Caribe contemporâneo ■



9 770101 546356