

Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa

ORG. LIVIO SANSONE E CLÁUDIO ALVES FURTADO

ABA PUBLICAÇÕES



Dicionário crítico das
ciências sociais dos países
de fala oficial portuguesa

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

ABA PUBLICAÇÕES

Reitora

Dora Leal Rosa

Vice-reitor

Luiz Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Ninõ El-Hani
Cleise Furtado Mendes
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria Vidal de Negreiros Camargo

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Presidente

Carmen Sílvia Rial (UFSC)

Vice-Presidente

Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)
Carmen Rial (UFSC)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gilberto Velho (UFRJ) - in memoriam
Gilton Mendes (UFAM)
João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ)
Julie Cavnignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lílian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Apoio



CAPES

CEAO — Pós-Afro — Fábrica de Ideias

Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa

ORG. LIVIO SANSONE e CLÁUDIO ALVES FURTADO

Salvador
EDUFBA
2014

2014, Autores.
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.
Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico Luciana Facchini
Revisão Autores
Normalização Susane Barros
Editoração Rodrigo Oyarzábal Schlabit

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org.,
Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado ; prefácio, Lília Moritz Schwarcz ; apresentação
[feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva. - Salvador:
EDUFBA, 2014.
494 p.

ISBN 978-85-232-1149-3

1. Ciências sociais - Dicionários - Português. I. Sansone, Livio. II. Furtado, Cláudio.
III. Schwarcz, Lília Moritz. IV. Silva, Teresa Cruz e.

CDD - 300.3

Editora filiada a



EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil
Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

SUMÁRIO

- 7** Prefácio
Por um dicionário reflexivo e em constante construção
Lília Moritz Schwarcz e Omar Ribeiro Thomaz
- 25** Apresentação
Lívio Sansone e Cláudio Alves Furtado, com a colaboração de Teresa Cruz e Silva
- 31** Assimilacionismo
Lorenzo Macagno
- 45** Colônia, colonização, colonial e colonialismo
Isabel Castro Henriques
- 59** Corrupção
Elísio Macamo
- 75** Crioulo, criouliização
Wilson Trajano Filho
- 91** Desenvolvimento
Cláudio Alves Furtado
- 105** Desigualdade e igualdade
José Maurício Domingues
- 123** Ecumenismo
Emerson Giumbelli
- 131** Elites negras
Angela Figueiredo e Cláudio Alves Furtado
- 151** Emancipação
Severino Elias Ngoenha
- 165** Escravidão
Flávio Gomes
- 187** Escritores e os projetos de emancipação
Rita Chaves
- 199** Etnicidade
José Maurício Arruti
- 215** Índio, índios
Maria Rosário de Carvalho e Ugo Maia Andrade
- 253** Leis, legislação
João Feres Júnior e Christian Edward Cyril Lynch

- 271** Língua
Omar Ribeiro Thomaz e Sebastião Nascimento
- 291** Literatura
Inocência Mata
- 305** Lusotopia
João de Pina Cabral
- 309** mestiçagem
Verônica Toste Daflon
- 331** Migração
Igor José de Renó Machado e Douglas Mansur da Silva
- 349** Militarismo
Jorge da Silva
- 363** Modernidade e tradição
Elísio Macamo
- 379** Patrimônio
Antonio Motta
- 393** Raça
Livio Sansone
- 413** Relações diplomáticas entre o Brasil e a África
Alberto da Costa e Silva
- 423** Religião
Teresa Cruz e Silva
- 431** Terra
Antonádia Borges
- 443** Territorialidade
Emília Pietrafesa de Godoi
- 453** Trabalho: Brasil, Moçambique, Angola, São Tomé e Príncipe
Valdemir Zamparoni, Gino Negro, Maciel Santos, Alexander Keese e Augusto Nascimento
- 473** Sobre os autores

PREFÁCIO

Por um dicionário reflexivo e em constante construção¹

Lilia Moritz Schwarcz e Omar Ribeiro Thomaz

Este dicionário nasceu a partir de uma perspectiva e de um projeto com alcances mais amplos, e que objetiva a criação de uma rede multidisciplinar de pesquisadores brasileiros e dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOPs), centrada na reflexão não essencial, mas crítica, da noção de “espaço lusófono”. Sob a coordenação de Livio Sansone, Omar Ribeiro Thomaz e Lilia Schwarcz, ela contou com apoio do CNPq e levou ao começo de um debate em níveis nacional e internacional, à uma série de reuniões de trabalho e a este dicionário, que se materializa como um dos primeiros resultados dessa longa e ainda inconclusa jornada.

A perspectiva que lançamos, no caso deste livro, privilegia a retomada, igualmente crítica, do famoso debate que, desde os anos 1930, centrou-se na ideia de uma “matriz ibérica”, anunciada por autores como Charles Boxer, Richard Morse, Gilberto Freyre ou Sergio Buarque de Holanda, e recuperada, até os dias de hoje, a partir de inter-

1 Esta introdução apoia-se no texto elaborado por Livio Sansone, Omar Ribeiro Thomaz e Lilia Schwarcz, quando da primeira elaboração de projeto que daria origem a este dicionário. A eles agradeço por essas referências.

pretações que ora destacam tal especificidade de maneira mais positiva, ora mais negativa, ou ainda discutem o que seria uma suposta perspectiva a-histórica dessa interpretação.² A ideia era recuperar uma certa formação ibérica que teria destacado a esfera privada, detrimendo a pública e levando à formação de Estados impactados pelo perfil da intimidade. Claro que os diferentes ensaios não se coadunam ou seguem tal inspiração. Mas ela nos serviu, ao menos de pretexto, para iniciar o trabalho e animar colegas.

Outra fonte de inspiração veio do filósofo congolês Valentin Mudimbe (1988, 1993, 1994) que denominou de “biblioteca colonial” uma série de conceitos que constituíram-se como um conjunto de saberes, de fato, transatlânticos. Segundo ele, o gerenciamento da África colonial sustentar-se-ia num único agregado de conhecimentos de época, em relação de tensão com as agendas político-culturais dos cientistas sociais. (GAURAV, 2001) Para Mudimbe, essa biblioteca seria constituída a partir de uma série bastante padronizada de livros — dentre ensaios, textos “científicos” e relatos de viagem — a qual todo governador tinha que possuir em casa, conhecer e exhibir. Tal panorama, devidamente acumulado, levaria a um verdadeiro conjunto reificado de saberes, no contexto do colonialismo inglês e francês.³

2 Vide, nesse sentido, Boxer (1988), Morse (1988) e Holanda (1979). No caso de Gilberto Freyre, a ideia de uma matriz ibérica ou da existência de constantes lusitana que se reproduziriam ao longo do tempo perpassam praticamente toda sua obra. Destacamos, contudo, seus trabalhos publicados a partir de 1940, fortemente marcados pelo que Freyre denominará posteriormente de “lusotropicalismo”. Cf. Freyre (1940, 1953, 1953, 1971, 2001). Para uma avaliação sistemática e crítica do luso-tropicalismo em Portugal e nos territórios africanos, ver Castelo (2002) e Thomaz (2002a). Para uma análise crítica do luso-tropicalismo na atualidade em Portugal, e seu impacto nos PALOPs, ver Thomaz (2002b). Para uma visao crítica dessa perspectiva sugiro a leitura do verbete sobre *Leis e legislação* presente neste dicionário.

3 Para o caso português, e em consonância com Mudimbe, Thomaz trabalhou com a ideia de “saber colonial” que se difundia por meio de instituições responsáveis pela formação de quadros burocráticos e de uma certa *inteligentsia*

Foi esse tipo de reflexão, localizando-a num contexto mais amplo — internacional e comparativo — que nos levou a desenhar um certo fenômeno transatlântico, que interliga Europa, África e Novo Mundo, construído durante um longo período, inicialmente nas Américas e depois, e com grande intensidade, na Ásia e na África. Nesse processo largo, destacam-se continuidades e rupturas. Além do mais, há que se salientar que tanto as migrações de intelectuais do Terceiro Mundo para alguns centros de produção científica de ponta, como o desenvolvimento das Ciências Sociais em países como Índia, África do Sul e Brasil, contribuíram para tornar, ao longo do tempo, mais complexa a geopolítica do saber, ainda mais quando comparada ao desenho original dentro dos grandes projetos coloniais.⁴

Levar adiante nossa proposta implicou em revisitar a “biblioteca colonial” incorporando a construção daquela que poderia ser denominada de “biblioteca colonial lusófona”.⁵ Eis uma das contribuições centrais desse projeto agora convertido em um livro: o enfrentamento de saberes — geralmente definidos e interpretados com referência unicamente de sua origem nacional —, sob um prisma eminentemente internacional e comparativo.⁶ Sabemos que a meta é de fôlego e muitas vezes fadada senão ao fracasso, ao menos a certa

colonial (como a Sociedade de Geografia de Lisboa, Escola Superior Colonial e a Escola Médica de Nova-Goa); por meio de revistas (tais como *Mundo Português*, *Portugal Colonial*, *Boletim Geral das Colônias*, entre outras); romances e crônicas (como os de Henrique Galvão); e congressos (a Seção Colonial do Congresso do Mundo Português, por exemplo). Cf. Thomaz (2002a). Sobre o lugar específico da antropologia na constituição de um saber colonial português, ver Thomaz (2005).

4 Sobre o lugar dos intelectuais do terceiro mundo na constituição do campo pós-colonial, ver Dirlik (1997).

5 A “biblioteca colonial lusófona” foi parcialmente enfrentada em alguns trabalhos, dos quais destacamos Almeida (2000); e em diferentes textos da coletânea organizada Thomaz (2002a); Almeida e Feldman-Bianco.(2002).

6 Imaginar a existência de um legado colonial no continente africano, como quer Mahmood Mamdani, implica, necessariamente, em um trabalho comparativo que incorpore as distintas experiências coloniais europeias. Cf. MAMDANI, 1996.

“melancolia”. Afinal, estamos em geral mais vocacionados a cuidar da própria casa, do que carpir o jardim do vizinho; isso sem esquecer as dificuldades de enfrentar a tarefa de realizar verbetes evidentemente comparativos e não pautados pela agenda da nacionalidade de cada autor. Mas quanto maior é o abismo, melhor é a vista, e essa parece ter sido a tarefa enfrentada pelos diferentes autores aqui congregados, que usaram de recursos específicos, para lidar com temas igualmente específicos.

Nesse esforço de inventariar diferentes projetos de perfil comparativo, vale sublinhar, ainda, que as tentativas de pensar o Brasil em conjunto com os PALOPs, como sendo, pelo menos em alguns aspectos, interligados por uma história comum, têm sido tradicionalmente enfraquecidas, sobretudo em função da forte influência da celebração da lusofonia em si. Ou seja, a lusofonia aparece definida como uma forma de colonização particular, num primeiro momento, e de “civilização”, já em um segundo, por definição intrinsecamente tolerante, inovadora e até libertadora. O fato é que o uso dessa lusofonia, como espaço de intercâmbio intelectual, vinha imbuído de uma boa dose de lusofilia.

Tal postura já pode ser encontrada nos primeiros trabalhos de Arthur Ramos e Menotti Del Picchia, entre tantos outros, e foi ampliada, e de certa maneira internacionalizada, seja sob o prisma de Gilberto Freyre, seja a partir de perspectivas marcadamente culturalistas, segundo as quais a língua portuguesa acabaria por se tornar um fim em si mesmo, divulgando e unificando territórios a princípio distintos. Essas últimas perspectivas se fazem especialmente presentes nas iniciativas editoriais da Comissão Nacional para a Celebração dos Descobrimentos Portugueses, responsável, entre outras, pela celebração dos 500 anos do descobrimento do Brasil. Aí estaria um mundo unificado por um projeto colonial e por uma língua; por um projeto essencial e reificado em sua cultura e em sua história feitas uma só. Podemos afirmar que também em Portugal há uma forte tendência, entre intelectuais dos mais distintos quadrantes ideológicos,

na afirmação da existência de uma certa essência lusitana que se reproduziria ao longo do tempo e do espaço, uma espécie de neo-lusotropicalismo, conceito que encontra inimigos ferozes — por exemplo em Alfredo Margarido —, mas é bastante hegemônica no debate público naquele país.⁷

No entanto, novas correntes de historiadores e uma série de críticos literários têm revelado como estudar nexos não implica a afirmação de uma identidade congelada no tempo, indiferente ao território e devedora da virilidade lusitana. Conexões existiram e existem entre esses distintos contextos nacionais marcados, de forma diferenciada sem dúvida, pela lusofonia. Melhor estudar relações, estabelecidas a partir de várias temporalidades e pouco afeitas a recortes a-históricos e pouco dados ao conflito e à diferença.

NEXOS: ENTRE A HISTÓRIA E A CRIAÇÃO LITERÁRIA

Há tempos os historiadores têm alertado para o fato de que a compreensão mais exata da própria formação humana e física do Brasil se dá apenas no contexto imperial português, que criou um conjunto de trocas materiais e simbólicas e cuja base foi dada pelo trato negreiro. Fernando Novais, em *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial* (1979), revelava a importância do intercâmbio mercantil que se estabelecia entre o império e suas diferentes colônias, com suas realidades tão distintas. Luiz Felipe de Alencastro mostrou que a própria noção de “território” deve ser repensada para o entendimento desse período formativo da história nacional. Pois, se o tráfico africano relaciona-se às engrenagens do sistema mercanti-

7 Confira, entre muitos outros, Santos (1995) e Margarido (2000). Em todo o caso, devemos sublinhar que lusofonia no contexto português constitui um projeto de natureza claramente neocolonial com relação aos PALOPs e ao Timor, que ancora na defesa da língua interesses de natureza econômica e política e, evidentemente, um marco ideológico associado à realidade portuguesa periférica na Europa atual.

lista — explica-se pela necessidade de manutenção da acumulação na metrópole e daí a extraterritorialidade da oferta de mão de obra ser fundamental para esta acumulação cêntrica e metropolitana —, a pré-história da nação brasileira, e dos próprios novos países africanos, está indissoluvelmente imbricada na específica territorialidade do império português. Isto é, a formação histórica das jovens nações originárias do expansionismo português, prende-se, em nosso caso, às especificidades das relações constitutivas do mundo sul-atlântico no alvorecer do capitalismo moderno. (ALENCASTRO, 2000)

País onde a escravidão espalhou-se por todo território e mostrou-se tão duradoura como enraizada na estrutura política e social, o Brasil nascia em 1822 como um Estado gigantesco em meio a uma América dividida, mas também como um amplo espaço onde interesses conflitantes mal coabitavam, e cuja unidade seria garantida e construída pelas instituições geradas no seio mesmo da monarquia dos Braganças.⁸ Apesar de algumas das heranças coloniais concorrerem para a unidade da nação, podemos dizer que a nacionalidade foi uma conquista do império independente. Associados a ele, militares, homens da Igreja, funcionários públicos, toda a sorte de fazendeiros e homens de negócios contribuíam para levar a cabo a tarefa da centralização. E se Mirian Dolhnikoff (2005) nos brindou com uma análise do lugar do federalismo e do jogo parlamentar nesse processo, Alencastro (1980) lembra que o império era a única instituição capaz de fazer o duplo jogo necessário ao reconhecimento diplomático internacional e à manutenção do tráfico encoberto de escravos, fazendo-o a custo (e em benefício) dos interesses regionais e particulares das províncias. Por outro lado, José Murilo de Carvalho (1996) tratou de descrever e caracterizar a unidade (intelectual, econômica e cultural)

8 Considerado por muitos um verdadeiro enigma, a unidade política do Brasil tem sido objeto de um intenso debate entre historiadores, entre os quais destacamos Sérgio Buarque de Holanda (1962), José Murilo de Carvalho (1996), Maria Odila da Silva Dias (1986), Ilmar Mattos (1987), Luiz Felipe de Alencastro (1980) e, mais recente, Mirian Dolhnikoff (2005).

da elite brasileira que se formava durante o império, de forma a constituir um grupo afinado aos interesses do Estado. Na verdade, gestou-se uma elite, a princípio formada em Coimbra e depois, a partir de 1808 — e com a vinda da Corte ao Brasil — na própria colônia, muito centrada em seus interesses modais que implicavam a manutenção da escravidão e do grande sistema latifundiário e exportador. Para tanto, não teve pejas em recorrer ao centralismo monárquico, que atuou como uma espécie de elemento simbólico, mas eficaz no sentido de evitar a divisão e o desmembramento do país.⁹

No caso do Brasil, se o processo de interiorização da metrópole deu-se na primeira metade do século XIX, por meio da reprodução/invenção de um “ramo” da monarquia lusa, foi o próprio âmago do poder imperial e da administração portuguesa que se inseriu de forma peculiar no espaço do mundo colonial. Já na África, tal processo teria se dado em sentido em tudo contrário: as persistências das estruturas sociais gestadas pelo império, ou as “heranças coloniais” nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, presidiram a formação das nações em chave simbólica e, em chave material, mas com os polos inversos. Isto é, se foi contra o regime colonial, em forte ruptura com a metrópole e no contexto das guerras coloniais, que os novos países africanos se formaram, ao mesmo tempo, é possível dizer que o processo conflitivo acabou subordinando-se aos quadros simbólicos e culturais do império: tratava-se de vencer o colonizador para, afinal, legitimar o que era uma invenção dele próprio. Os termos presentes na gênese dessas nações africanas, posto que lhe garantiram a procurada manutenção da unidade nacional, afirmavam-se, paradoxalmente, num senso de resistência, presente na história secular dos povos que ali viviam na chegada do colonizador.

De maneira geral, além da ameaça de coerção, um Estado nascente define-se por mecanismos disciplinares positivos; ou seja, aqueles que permitem em nível de constituição de uma cultura

9 Ver, entre outros, Schwarcz (2008).

nacional.¹⁰ No Brasil, segundo o esquema clássico de Antonio Candido, o esforço de criar uma literatura independente, associava-se desta maneira à noção da atividade intelectual como tarefa patriótica e engajada de construção da nacionalidade. (CANDIDO, 1959) Ou como mostra Anderson (2008), uma maneira de “imaginar comunidades”, que encontram processos de normatização e de difusão a partir da literatura, dos censos, dos mapas, dos jornais e da língua partilhada. Na África, de forma similar, as elites nativistas recrutaram suas lideranças por entre as camadas letradas. Tal como no Brasil, a experiência estética tinha assim uma dimensão política, compromissada com a história da nação. Formados de grupos étnicos diversos, em um território onde conviviam as mais díspares situações econômicas e sociais, os novos Estados africanos deviam sua integridade, e portanto o seu futuro, à consolidação de uma identidade nacional ainda incipiente. Paradoxalmente, é a língua do colonizador que servirá de elemento aglutinante das diversidades locais.

Como mostrou Rita Chaves (1999), lá, talvez tanto quanto aqui, o projeto literário procurou definir-se como ato de suplência, chamando para si a missão de conferir unidade a um mundo cortado por fendas de todas as ordens. Mas em África, essas elites letradas tinham a experiência brasileira como horizonte, daí que sua produção tivesse nossa literatura como principal interlocutora, e especialmente, as obras do regionalismo e do modernismo, na sua vertente mais engajada.¹¹ Pensar portanto diferentes temporalidades, e processos de circulação de ideias, livros e obras permite prever um processo contínuo mas também marcado por novas relações. Assim, o pensamento social que presidira a tomada de consciência da situação colonial e as propostas de construção de uma sociedade livre no contexto do

10 Pensamos aqui na revisão foucaultiana da definição de sistema político weberiano, tal como apresenta António Manuel Hespanha (1994).

11 Para uma visão mais geral, veja o artigo de Pires Laranjeira (1987). Entre os outros diversos artigos desta publicação, relevamos a análise do *Texto brasileiro na literatura Caboverdiana*, de Manuel Ferreira.

capitalismo mundial, eram em grande parte tributárias do esforço refletido dos intelectuais brasileiros. O Brasil fez-se presente não apenas como horizonte do possível, como alimentou a experiência estética e instrumentalizou a elite nativista africana, preparando-a para a tarefa de construção nacional.

Diferentemente do caso brasileiro, a independência das colônias africanas de Portugal deve ser entendida no longo processo marcado pela reorientação do império luso na saída da crise brasileira nos anos iniciais do século XX, (a constituição do 3º. Império), passando pelas vicissitudes das negociações e dos conflitos do Congresso de Berlim em 1885, que redefiniu os termos da disputa anti-imperialista na África, pelas inovações do *Ato Colonial de Salazar* — resultado de uma política embasada em uma ideologia antiliberal —, e pelas transformações no cenário internacional que fazem do luso-tropicalismo a ideologia oficial do regime, até, finalmente, os impactos da guerra colonial. Por outro lado, dado a violência da guerra colonial e a sua duração, assim como o caráter radical da ruptura, ao mesmo tempo dos laços coloniais e do regime capitalista, o processo de constituição do Estado em África fez-se de forma singular. Ao avesso do processo brasileiro que, como vimos, foi conduzido habilmente por elites cujas origens estão na própria metrópole e que não tinham qualquer interesse em subverter ou mesmo reformar a ordem social e econômica vigente, as elites africanas são quase exclusivamente nativas e, no início, engajadas em uma dinâmica radical de transformações. Dessa maneira, continuidades e rupturas fazem parte dessa relação feita de encontros e desencontros, de temporalidades aproximadas ou distanciadas pela agenda dos acontecimentos políticos e sociais.

Cientes da importância desses temas e problemáticas, tanto no passado como no presente, é que pensamos na oportunidade de uma “tragicomédia dos eventos”, quando uma série de pesquisadores se junta, pelo fato de falar uma mesma língua. No entanto, se a língua comum pode ser um “meio” importante, ela não representa, com toda a certeza, um “fim”. Por outro lado, a facilidade pode resul-

tar em dificuldade, quando se percebe que conceitos aparentemente iguais — ou pronunciados da mesma maneira —, podem ter significados e implicações distintas nas diversas nações em questão. É nesse sentido, que o espaço da lusofonia somente pode ser utilizado de forma crítica, e não naturalizado ou transformado em dado essencial. Por outro lado, estamos atentos e cientes, também, para o fato de que a lusofonia permite e facilita a internacionalização e a comparação internacional, privilegiando um eixo de análise Sul-Sul, ainda pouco explorado. Nesse sentido, esse primeiro dicionário não se apresenta como um ponto final, mas como um princípio de conversa que poderá permitir não só a formação de redes intelectuais, mas um engajamento crítico nesse espaço potencial de debate e produção de conhecimentos.

Para tanto, estão aqui convocados pesquisadores de diferentes disciplinas — História, Literatura, Diplomacia, Ciência Política, Sociologia e Antropologia — e áreas temáticas que vão dos estudos africanos aos estudos afro-brasileiros; da história dos pensadores à teoria social; das estruturas econômicas às sociais e assim por diante. O objetivo não é o de apenas reunir intelectuais — brasileiros, portugueses e africanos de língua portuguesa.¹² Ao contrário, pretende-se criar uma rede viva e dinâmica, cujo intercâmbio esteja centrado na conformação de uma espécie de “glossário conceitual”, abrangente e crítico o suficiente para dar conta de realidades tão distintas. Trata-se, assim, e em primeiro lugar, de tornar explícito um elo conceitual, que de fato já existe, ainda que em estado latente.

Sabemos que a “questão africana” implicou, desde o século XIX, em refletir no tema da modernidade — “constrangida” por tanta “gente” e traços culturais de origem africana —, e fez parte, implícita ou explicitamente, da história do pensamento social brasileiro. Autores como Nina Rodrigues, Silvio Romero, Joaquim Nabuco, Eu-

12 Destaque-se que a participação de intelectuais portugueses no processo dar-se-á subsumida à dimensão Sul-Sul deste projeto de pesquisa que privilegiará, definitivamente, as relações entre intelectuais brasileiros e dos PALOPs.

clídes da Cunha, Lima Barreto, João Batista Lacerda, Oliveira Viana ou Gilberto Freyre — só para ficarmos com os mais óbvios —, tomaram a questão de nossa formação mestiça, ou um certo perfil assimilacionista da colonização portuguesa, como elementos distintos, a conformar uma nacionalidade particular. Sabemos, também, que muitos pensadores brasileiros contemporâneos e até ícones da cultura popular brasileira têm formado e retraduzido parte desse imaginário.¹³ Por outro lado, e como já salientamos, ícones da literatura brasileira, como a estética da fome ou o realismo mágico de Graciliano Ramos ou o tropicalismo de um Jorge Amado tiveram um peso importante nas literaturas anticolonial e pós-colonial nos atuais PALOPs.

Mas o desafio é ainda outro. É preciso comparar e contrastar tais matrizes do Pensamento Social Brasileiro, e o recurso comparativo ao olhar de intelectuais africanos permitirá refletir sobre o Brasil e sobre a África a partir de lentes novas e revigoradas. Por outro lado, a experiência brasileira pode ajudar a também pensar e tensionar dimensões importantes das sociedades africanas.

Foi seguindo essa filosofia e orientação que elaborou-se a ideia de criação de um dicionário de pensamento e teoria social afro-luso-brasileiro, organizado a partir de conceitos e temáticas, gerados pelo trabalho dessa rede e formalizados após a realização dos seminários. A ideia que o leitor agora tem em mãos é explorar uma série de conceitos e circunstâncias importantes para refletir sobre e questionar as especificidades coloniais e pós-coloniais do Brasil e dos PALOPs. Foi também nesse sentido que elaboramos questões orientadoras para o grupo, tais como:

13 Vide, entre outros, livro de Caetano Veloso (2005), *O Brasil não é chato*, afirmações de Chico Buarque no filme *Jorge* (Vídeo Filmes, 2000), ou casos mais recentes envolvendo figuras populares do universo do futebol. Isso sem esquecer de todo o cancionário popular de inícios da República, que consagrou o tema da democracia racial em suas letras.

- Será que a assim definida “matriz ibérica” da cultura e das relações hierárquicas continua presente na reflexão contemporânea? Como pensá-la comparativamente? Será preciso matizá-la? Quais seriam os conceitos centrais desta matriz?
- De que maneira a reflexão conjunta — entre pesquisadores brasileiros e dos PALOPs — sobre o passado colonial e pós-colonial de nossos países pode produzir novos e interessantes prismas de interpretação?
- Existiriam conceitos fundadores/fundantes comuns ao pensamento social desses países? Por outro lado, seria possível chegar a conceitos correlacionados a temáticas sociais — como cidadania, democracia, desigualdades e diversidade cultural *versus* unidade da nação —, singulares e compartilhados por esses países?
- Em que medida a dimensão regional de cada um dos países — o Brasil no contexto latino-americano, a dimensão austral africana de Angola e Moçambique, a inserção índica de Moçambique, a situação da Guiné-Bissau na África Ocidental e a dimensão atlântica de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe — distanciam cada um desses contextos da lusofonia e introduzem novos elementos para a compreensão de cada uma destas tradições intelectuais e realidades nacionais?

Com efeito, e é bom destacar, o objetivo não era congelar o debate e chegar a uma espécie de “vocabulário mínimo” da língua portuguesa. Muito pelo contrário, a ideia era sublinhar não só coincidências e diálogos, como verdadeiros “maus entendidos”, pois muitas vezes a língua comum encobre diferenças fundamentais. Além do mais, e embora esta não seja uma estratégia de mais amplo alcance, nunca é pouco lembrar que um dicionário como este há de vir de encontro às diretrizes do atual governo que, na Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, sancionou “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional”, como temas privilegiados na formação do alunado.

Não é o caso, aqui, de entrar nos meandros da lei, ou na conformação de seu texto. O fato é que, desde a promulgação dela têm se multiplicado iniciativas, que visam “sanar tal lacuna”, gerando oferta de cursos, livros didáticos e material escolar. No entanto, muitas vezes, devido ao caráter apressado da medida e de sua aplicação, tais iniciativas carecem de reflexão crítica e, sobretudo, de uma perspectiva comparativa. O resultado é que se incorre nos mesmos esquemas narrativos e, muitas vezes, na mera substituição de uma história centrada na Europa, por outra agora africana, mas igualmente mítica e *evenementielle* em sua orientação. Como diz o cientista político Achille Mbembe (2001), em perfeita sintonia com outros pensadores africanos contemporâneos, o problema na inserção da África na história universal é aprender a achar o equilíbrio entre esquecer e exagerar a África. Mais ainda, é entre destacar a vocação singular de um continente sem essencializá-lo ou buscar em vários destinos uma única razão.

Este dicionário, organizado a partir de verbetes — previamente selecionados por uma comissão editorial — ganhou forma mais definida em 2010, a partir da coordenação de Livio Sansone e Cláudio Furtado. Penso que, da maneira como está, este livro há de se constituir em bibliografia de referência e será constantemente alimentado e refeito por essa rede de intelectuais.

Sua forma atual ainda está, por suposto, sujeita a debates e formalizações. Alguns verbetes são mais comparativos, outros mais centrados em experiências específicas; alguns são mais generalizantes, outros mais detidos e particulares, mas o conjunto é de monta e permite prever uma orientação crítica em relação a um tipo de estudo ainda pouco explorado em contexto lusofônico. A meta é, assim, contribuir para uma reflexão que seja eminentemente acadêmica em sua perspectiva crítica, mas que alcance um público mais amplo, dentre professores ou meros curiosos, crescentemente interessado nesse tipo de tema e problemática e empenhados em tirar o fetiche — de um lado ou de outro — que recobre a relação entre países de língua

lusófona. Como vimos dizendo, o desafio é mostrar continuidades e rupturas; histórias comuns e separadas; historicidades afinadas, mas também dissonantes. O panorama é, pois, alvissareiro contanto que crítico e reflexivo e em processo contínuo de feitura e reelaboração.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. L'empire du Brésil. In: DUVERGER, Maurice (Org.). *Le concept d'empire*. Paris: PUF, 1980.
- _____. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um mar cor de terra*. Oeiras: Celta, 2000.
- ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: ICS, 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOXER, Charles. *Relações raciais no Império Colonial Português 1415 – 1825*. Porto: Afrontamento, 1988.
- CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Livraria Martins, 1959. v. 1, p. 11.
- CARVALHO, José Murilo de Carvalho. *I. A construção da ordem; II. Teatro de sombras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Editora da UFRJ, 1996.
- CASTELO, Claudia. *O modo português de estar no mundo*. Porto: Afrontamento, 1999.
- CHAVES, Rita de Cassia Natal. *A formação do romance angolano*. São Paulo: Via Atlântica/FBLP, 1999.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- DIAS, Maria Odila da Silva. A interiorização da metrópole. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *1822 Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- DIRLIK, Arif. A aura pós-colonial: a crítica terceiro-mundista na era do capitalismo global. *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, nov. 1997.

- DOLHNIKOFF, Mirian. *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil*. São Paulo: Globo, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- _____. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- _____. *Casa grande e senzala*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.
- _____. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.
- _____. *Novo Mundo nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- GAURAV, Desai. *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*. Durham: Duke University Press, 2001.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. A herança colonial - sua desagregação. In: _____. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1962, v. 1. Tomo II.
- _____. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- HESPAÑA, António Manuel. *As vésperas do Leviatã*. Coimbra: Almedina, 1994. p. 37-41.
- LARANJEIRA, Pires. Formação e desenvolvimento das literaturas africanas de língua portuguesa: um século decisivo. In: FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de língua portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- MAMDANI, Mahmood. *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- MARGARIDO, Alfredo. *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.
- MATTOS, Ilmar. *O tempo saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inserção, *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MORSE, Richard. *Espelho de próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MUDIMBE, Valentin. *The Idea of Africa*, ...1994. In: BATES, Robert; MUDIMBE, Valentin; O'BARR, Jean (Ed.). *Africa and the Disciplines: The contributions of research in Africa to the social sciences and the humanities*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

_____. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial. (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1979.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

RODRIGUES, Nina. *As raças humanas*. Bahia: Livraria Progresso, 1888.

RUSSEL-WOOD, Anthony John (Ed.). *From Colony to Nation*. Baltimore/ London: John Hopkins U. P., 1975.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. In: _____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.

SCHWARCZ, Lília. *As barbas do imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Tres generaciones y un largo império: José Bonifácio, Porto-Alegre y Joaquim Nabuco. In: ALTAMIRANDO, Carlos; MEYERS, Jorge (Ed.). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008. p. 363-387.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002a.

_____. The Good-Hearted Portuguese People: Anthropology of Nation, Anthropology of Empire. In: L'ETOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. (Org.). *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. Durham: Duke University Press, 2005.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: ICS, 2002.

VELOSO, Caetano. *O Brasil não é chato*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VIANNA, Oliveira. *Raça e assimilação*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. Como escrever a história do Brasil. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, 1844 (t. 6).

APRESENTAÇÃO

Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado, com a colaboração de
Teresa Cruz e Silva

A ideia de organizar um dicionário com reflexões críticas sobre temas específicos no campo das Ciências Sociais nasceu em 2008. O pequeno embrião deu origem a um projeto mais consistente, cuja versão final foi lançada no quadro do programa do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, que se realizou em Salvador da Baía de 7 a 10 de agosto de 2011.

O projeto deste Dicionário assentou em dois pontos de partida básicos: 1) a língua Portuguesa como veículo de comunicação oficial; 2) a discussão de temas de relevância social, econômica, política e sociocultural transversais aos países falantes de língua portuguesa na África, América Latina e Europa, no quadro das dinâmicas globais mais recentes. Trata-se, assim, de uma obra que engloba vários elementos, que no seu conjunto pretendem trazer pontos de reflexão para uma introdução ao pensamento social em língua portuguesa.

Se não existe em si um pensamento “lusó-afro-brasileiro”, de forma abstrata, certamente existem redes, projetos, trânsitos, congressos e agora uma associação internacional, com um nome todo especial e bem interessante: Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa. Na verdade, poucos são os dicionários de ciências sociais em português. Quando há, trata-se, em regra, de traduções ou de celebrações da “lusofonia”.

O presente Dicionário, que se pretende sempre *in progress*, não quer ser nada disto: parte da ideia de que a criação e atualização de um dicionário moderno sobre estes temas precisam estar centradas em um projeto colaborativo baseado em uma rede interdisciplinar e ampla em diversos países, e que, longe de qualquer culto à “lusofonia” (que acaba sendo uma lusofilia), entenda a língua como um útil meio, mas não um fim em si. Ora, como todas as ecumenias linguísticas internacionais, como aquelas das línguas inglesa, francesa, russa ou espanhola, aquela em torno da língua portuguesa nasce do colonialismo. Isto não impede que a língua portuguesa tenha sido desde então aproveitada pelo(s) pensamento(s) nacional(is)/(istas) e em seguida anticolonial(is). O temor que o uso da língua portuguesa e a criação de uma classe de literatos, de alguma forma ambos produtos do império, pudessem se tornar instrumentos para fins anti-imperialistas está presente na história de todos os nossos países. Tanto é que durante séculos a coroa portuguesa não permitiu que no Brasil se imprimissem livros, ocorrendo processos idênticos em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique. Com efeito, embora a imprensa tenha tido, como o demonstra Mário Pinto de Andrade (1987) importantes oscilações, com periódicos com uma vida útil reduzida ou com edições irregulares, os jornais se revelaram desde os oitocentos como importantes veículos de manifestação de ideias políticas ou de publicização de estudos de caráter histórico, etnológico, filológico, entre outros. Nosso Dicionário tem como um dos objetivos principais dar mais destaque (internacional) à complexidade que é também a riqueza do pensamento social de pesquisadores que trabalham em português e, sempre que possível, favorecer o trânsito e intercâmbio entre eles. Esta obra interdisciplinar, que reúne as reflexões críticas de um grupo de pesquisadores angolanos, brasileiros, cabo-verdianos, moçambicanos, portugueses e são tomenses, provenientes de diversas instituições, pretende alcançar um público de ensino médio e universitário, assim

como leitores não especializados, todavia interessados num primeiro contato com este universo intelectual.

Projetamos o Dicionário como um instrumento informativo que toque realmente todos os países de fala portuguesa permitindo um processo reflexo e dialógico que retroalimente o processo de revisão, melhoria e desenvolvimento dos verbetes, tanto os que constam da presente edição quanto à indicação de outros que possam vir a compor uma edição revista e aumentada no futuro. Se há um lema por detrás de nossa visão ou projeto, diríamos que poderia ser “Enfatizar Sem Exagerar”. Nosso esforço é iluminar histórias, elos, eixos, trânsitos e fluxos de pessoas, ideias, capitais/dinheiro e coisas/mercadorias que perpassam os países de fala oficial portuguesa sem, com isso, exagerar, seja celebrando seja execrando, o legado que o império português e o uso da mesma língua terão deixado.

A escolha de verbetes é sempre relativamente arbitrária. Um pouco como nos processos identitários, fixar e isolar significa também engessar algo que está sempre em movimento. Cientes deste processo intrinsecamente contraditório, escolhemos autores, todos de destaque, que enfatizassem as relatividades dos termos usados para verbete, sua porosidade e o caráter emocional/sentimental associados com eles assim como a proximidade com outros verbetes e as mudanças de interpretação no tempo e no espaço. Idealmente, cada verbete deveria estar plantado em uma linha do tempo assim como em um mapa-múndi, podendo indicar as oscilações no tempo e no espaço. Quem sabe, a versão digital, pela maleabilidade do hipertexto e por este poder ser o resultado de curadoria coletiva — ou estar sujeito a leituras múltiplas provindo dos mais variados lugares — possa, em parte, permitir resolver este dilema. Com efeito, a *Lusopedia*, com recurso ao wiki, pretende ser uma extensão do presente Dicionário tanto no tempo quanto em termos de amplitude, buscando, ao mesmo tempo, ser um projeto colaborativo e interativo, incorporando recursos audiovisuais, nomeadamente depoimentos, iconografias, entre outros.

O *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa*, que engloba verbetes temáticos abrangentes e comparativos, utilizando uma linguagem acessível e de divulgação, é constituído por 28 verbetes. Os verbetes foram escolhidos por serem termos recorrentes nas Ciências Sociais e/ou por sintetizar e indicar debates importantes. Escolhemos os verbetes que pudessem interessar todos os países envolvidos e pudessem ser vistos sob um prisma interdisciplinar. Por isso, deixamos de fora, ao contrário de outros dicionários, verbetes indicando nomes de pessoas, lugares ou acontecimentos. A nossa empreitada é uma obra colaborativa e única, mas não tem a pretensão de ser completa. Longe disso! Não esgotamos, nem de longe, o número de verbetes possíveis ou simplesmente interessantes; alguns dos verbetes inicialmente previstos não puderam ser entregues a tempo. Há lacunas — seja qual for o prisma de leitura do dicionário. Poderia se pensar em mais verbetes nas futuras edições impressas. Pensamos preencher lacunas existentes com publicações periódicas e através de constantes atualizações da versão impressa do dicionário, sendo ainda assegurada, de forma permanente e dinâmica, na versão digital do Dicionário — a *Lusopedia*. Além das atualizações que serão tanto individuais quanto coletivas, vários novos verbetes poderão ser, como já referido, acrescentados.

Assim, o Dicionário, que ora se dá à estampa, é, na perspectiva de seus organizadores e participantes, tanto um produto quanto um projeto e um processo, sendo ele, por conseguinte, — ao menos é nosso desejo — um permanente devir. Cada verbete tem entre 10 a 15 laudas e referências. Dado o público a que se destina, algumas entradas contêm, ainda, “sugestões de leitura”.

O Dicionário, apadrinhado pela Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa (AILP), depois da sua criação em 2011, tem a sua primeira edição em papel impresso, a ser atualizada a cada dez anos, e uma versão em formato digital, intitulada *Lusopedia*, que oferece a possibilidade de atualizações

constantes assim como de aproveitamento de vários recursos audiovisuais.

A produção deste Dicionário mostrou-se um empreendimento rico de aprendizagem para os editores e, certamente, para os autores colaboradores no sentido de ter permitido uma troca de informações permanente, seja em momentos presenciais, seja à distância. Contudo, tendo em conta a sua envergadura e seu ineditismo, para os editores é claro, o processo comportou momentos de tensões e dificuldades. Alguns convidados, no meio do percurso, não puderam continuar, outros foram incorporados. Determinados verbetes foram incorporados, outros não puderam ser integrados, fundamentalmente por indisponibilidade dos autores identificados e, outros ainda ficaram por identificar. John Monteiro, grande pesquisador, cujo verbete sobre mestiçagem estava quase pronto, morreu em trágico acidente de trânsito pouco antes de entregá-lo. Esses são os limites estruturais a este empreendimento e disso estamos conscientes.

O projeto inicial do Dicionário foi concebido e realizado por um núcleo constituído por Lilia Schwartz, Livio Sansone e Omar Thomaz. A partir de 2011, a coordenação do Dicionário passou a estar sob a responsabilidade de Livio Sansone e Cláudio Furtado, com a colaboração de Teresa Cruz e Silva. A concretização deste projeto, só foi possível com o apoio do Programa CPLP-Ciências Sociais do Conselho Nacional de Pesquisa do Brasil.

Assimilacionismo

Lorenzo Macagno

É preciso situar o assimilacionismo do sistema colonial português no espaço de um cruzamento contraditório: de um lado, o da suposta tolerância diante dos chamados “usos e costumes”, expressa na implementação de um sistema jurídico que consagrava leis especiais para indígenas; de outro, a extrema rigidez e violência na aplicação das leis para a utilização da força de trabalho africana. Tal cruzamento se estabelece na lógica de um perpétuo contrassenso condensado no seguinte mandato: disciplinar, contemporizando os “usos e costumes” locais e, ao mesmo tempo, assimilar sem “destribilizar”.

Um conjunto de leis, iniciado com a Portaria n. 317, de 9 de janeiro de 1917 – e aperfeiçoado ulteriormente com o Decreto-lei n. 39.666 de 1954, do *Estatuto dos Indígenas* – estabelecia que um indígena deveria reunir os seguintes requisitos para atingir o estatuto de assimilado:¹

- saber ler, escrever e falar português correntemente;
- ter meios suficientes para sustentar a família;
- ter bom comportamento;
- ter necessária educação e hábitos individuais e sociais, de modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal;

1 Para uma reflexão sobre o Decreto-lei n. 39.666 ver, sobretudo, Moreira (1964).

- fazer um requerimento à autoridade administrativa da área, que será submetido ao governador do distrito para ser aprovado. (AGC, 1946)

Para entender os dilemas e paradoxos do assimilacionismo, é preciso remontar, pelo menos, à chamada Geração de 95, responsável pela instauração da moderna administração colonial portuguesa. A Geração de 95 era composta, em sua maioria, por militares de carreira premiados com postos importantes na administração por seu desempenho nas campanhas de “ocupação efetiva” dos atuais territórios de Angola e Moçambique. Imbuídos das teorias evolucionistas da época, à medida que as exigências da administração o requeriam, os homens da Geração de 95 procuraram esboçar um saber sobre as colônias, proporcionando, assim, uma matriz discursiva na qual o colonialismo português se apoiará durante décadas. O grande representante desta geração foi António Enes (1848-1901), promotor da descentralização administrativa e da consagração, na história do discurso colonial, de um sistema jurídico que dividia os africanos em duas categorias: “indígenas” e “assimilados”.

Embora o princípio de descentralização administrativa tenha começado a ser aplicado a partir de 1910, deve-se sublinhar que suas bases foram estabelecidas pelo próprio António Enes no final do século XIX, isto é, em 1895, quando é criada a circunscrição indígena. É preciso entender que a descentralização, no âmbito da administração colonial, significou sacrificar as pretensões de uma assimilação uniformizadora, propiciando o igualamento, primeiro, dos homens e, depois, da lei. Portanto, encontramos na presença, não de uma assimilação automática a partir da simples aplicação de uma lei emancipadora, senão de um ideário assimilacionista gradual e temporizador dos chamados usos e costumes: “[...] antes de igualar a lei, torna-se necessário igualar os homens a quem ela tem de ser aplicada, dando-lhes os mesmos sentimentos, os mesmos hábitos e a mesma civilização [...] É isto possível? Não o sei; mas, se o for, só será

realidade em época muito longínqua e indeterminada”. (ENES, [1901] 1946a, p. 86) Estas eram as palavras de Eduardo da Costa (1865-1907), veiculadas no seu *Estudo sobre a administração civil das províncias ultramarinas*, tão parecidas com as de António Enes ([1893] 1946, p. 216), quando advertia os missionários de Moçambique que

os povos africanos têm forçosamente de passar por muitos períodos de desenvolvimento intelectual e moral antes de chegarem àquele em que podem ser cristãos convictos, e a educação encurtará, mas não dispensará esses períodos.

Este novo arcabouço jurídico consagra, portanto, uma forma de enxergar o universo sociocultural africano a partir de duas noções opostas, porém complementares, caras ao ideário evolucionista: o estado de “selvageria” e a “civilização”. Para tentar encurtar o caminho que une um e outro extremo, será introduzido um longo e indefinido processo de tutela da MetrÓpole sobre as colónias. Esta tutela foi efetivada por meio de um sistema diferenciado de administração: a circunscrição para as áreas indígenas e o conselho para as áreas europeias. Tal como aconselhava José Ferreira Marnoco e Sousa (1869-1916), professor de direito e, depois, ministro da Marinha e Ultramar:

A manutenção dos usos e costumes indígenas deve-se considerar como uma *situação provisória*, que se pode prolongar por mais ou menos tempo, mas destinada a desaparecer [...] À mãe-pátria incumbe o dever da tutela para com eles, guiando os seus passos no sentido da civilização. (SOUSA, [1905-1906] 1946, p. 102-107)

Portugal encontrou, assim, uma forma de perpetuar no tempo sua presença na África, sem abandonar suas pretensões assimilacionistas. Se o assimilacionismo uniformizador pretendia queimar etapas e outorgar direitos políticos de forma imediata, o assimilacionismo descentralizador, em troca, engendrou um modo de adiar, em nome de uma tutela “justa, humanitária e civilizadora”, a outorga desses direitos.

No início do século XX, em Moçambique, uma elite de africanos assimilados de Lourenço Marques se insurgiu — sob o *slogan* “somos todos portugueses” — contra os postulados parternalistas deste assimilacionismo balbuciante e gradualista. Esta elite, cujo líder mais visível era João Albasini, reunia-se em torno do jornal *O Africano*. Neste caso, a palavra de ordem “somos todos portugueses”, promovida pelos seguidores de João Albasini, veiculava uma rejeição às provas humilhantes pelas quais estes africanos tinham que atravessar para demonstrar sua condição de “civilizados”. Por volta de 1919, a partir das páginas de *O Africano*, João Albasini desabafava, com ironia e veemência: “Como é que se distingue um assimilado de um selvagem? A pergunta parecerá néscia, mas é sobre ela que infelizmente, temos que queimar a girandola dos nossos pensamentos”.

O princípio de descentralização que começou a ser gestado com a geração de 95 acompanhou todo o período republicano (1910-1926). Nestes anos, muita coisa havia mudado no panorama internacional no que se refere à política colonial, em meio às conferências de Berlim e de Bruxelas e, também, aos acirrados embates nacionalistas que desembocaram na Primeira Guerra Mundial. Com a Sociedade das Nações, organização que surge com o fim da guerra, foram reformuladas as regras do jogo colonial. Tanto as exigências de ocupação efetiva e ordenamento administrativo, como os complicados problemas fronteiriços, deram lugar a novas demandas e novas necessidades político-administrativas: o estabelecimento dos mandatos coloniais e da política econômica de portas abertas que substituíram o chamado Pacto Colonial.

Como é de se supor, as novas regras do jogo foram ditadas pelas potências vencedoras da guerra. Portanto, a reacomodação de Portugal aos novos tempos foi, antes de mais nada, conflitiva e tortuosa. Após o golpe de Estado que põe fim ao período republicano, Portugal terá que estabelecer sua nova política colonial. Mas, longe de romper com as ideias coloniais do passado, o Estado Novo se inspirará nos escritos e documentos da Geração de 95.

O golpe de 1926 em Portugal foi realizado por um grupo de generais conservadores sem um programa político e econômico definido. Isto começa a mudar quando, em 1928, António de Oliveira Salazar (1889-1970), professor da Universidade de Coimbra, é chamado para conduzir os problemas financeiros de Portugal. Em 1932, assume a presidência do Conselho de Ministros, posto que conservará até 1968, quando é sucedido por Marcelo Caetano (1906-1980). Como aconteceu com a Geração 95, tanto Salazar quanto Caetano não foram simples homens de Estado, mas os construtores de uma política colonial que marcará Portugal a ferro e fogo durante 40 anos. Esta política envolverá, também, o reavivamento dos mitos do passado Imperial para a construção de uma “grande nação portuguesa”. Ao longo de todo este período, as questões ultramarinas constituirão um tópico central da agenda política do Estado Novo.

A distinção entre duas categorias — indígenas e assimilados — chegará a sua máxima expressão jurídica com a elaboração do *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas*, aprovado em 23 de outubro de 1926. Começa a vigorar, assim, o chamado Estatuto (ou Regime) de Indigenato.

O racismo característico do século XIX, presente na Geração de 95, foi se modificando com a política do Estado Novo, adquirindo, por vezes, uma linguagem mais culturalista do que biologicista. Contudo, a justificativa para a implementação de uma tutela perpétua continuará intacta: “queremos ensinar os indígenas a escrever, a ler, a contar”, dizia, em 1960, o Cardeal Cerejeira de Lisboa (apud DAVIDSON, 1977, p. 25), “...mas não pretendemos fazer deles doutores”. A aquisição de “valores culturais portugueses” era condição *sine qua non* para a incorporação de direitos de cidadania plenos. Mas a aquisição desses direitos serão, sempre, um objetivo virtual nunca totalmente realizado. Nesse ínterim, os porta-vozes da administração colonial começarão a falar em termos de uma “assimilação espiritual”, transformada em etapa necessária pela qual os africanos deveriam passar antes de adquirir quaisquer direitos jurídicos e políticos.

É sobretudo no período salazarista que Portugal forja o mito da convivência racial do colonialismo português e a ideia de união espiritual entre metrópole e ultramar. Importa sublinhar que, antes de ser nomeado presidente do Conselho de Ministros, Salazar ocupa o cargo de ministro das colônias por um curto período de tempo, em 1930. É nesse ano que, junto a Armindo Monteiro, elabora o *Ato Colonial*, onde são estabelecidos os princípios fundamentais da política colonial portuguesa, o qual será incorporado à Constituição portuguesa de 1933.

A política colonial de Salazar repousou sobre três proposições interdependentes. Primeiro, uma centralização política a partir da qual as colônias viriam a ser uma extensão natural de Portugal. Segundo, a instauração de um neomercantilismo com a intervenção do Estado na economia, a fim de maximizar o benefício da Metrópole e da nascente classe capitalista portuguesa. Finalmente, a aliança do Estado com a Igreja Católica, que acabou por acentuar a “missão civilizadora”. Quanto ao primeiro ponto, cabe adiantar que, embora a centralização política significasse concentrar em Lisboa as decisões relativas ao Ultramar, não será abandonado o princípio de descentralização administrativa, no sentido de que os indígenas não gozariam das mesmas leis que os cidadãos da Metrópole. Assim, radicalizou-se a distinção “indígenas” *versus* “assimilados” com a implementação, em 1926, do referido Regime de Indigenato.

Em 18 de junho de 1930, é promulgado o Ato Colonial, que, em seguida, sofrerá duas modificações: uma em 1935 e outra em 1945. Quando é revogado em 1951, seus princípios são incorporados à Constituição Portuguesa, ao mesmo tempo em que as colônias passam a ser chamadas de Províncias Ultramarinas.

Para entender a funcionalidade do Ato Colonial, é importante recordar que a Constituição republicana de 1911 — que continha algumas normas fundamentais sobre política ultramarina — é suspensa com o golpe de 1926. Por isso, fez-se necessário, conforme afirmação de Marcelo Caetano, promulgar um “...estatuto a que se atribuisse força constitucional, no qual se inscrevessem regras para limitar a ação dos

governos: eis a origem do Ato Colonial de 1930”. Em seu artigo 2º, o Ato Colonial estabelecia a essência orgânica da nação portuguesa:

...desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adscrita pelo Padroado do Oriente. (AGC, 1946)

Tal como foi sustentado no Congresso Colonial de 1930, era a primeira vez que se determinava por lei, através desse documento, o destino histórico de Portugal: “...decreta-se a finalidade dum Estado, que o país é colonizador e que a sua função é colonizar”. (LEAL apud CAPELA, 1977, p. 209)

Em nenhum momento — ao menos nos aspectos retóricos e discursivos — o Estado Novo sacrificou suas pretensões assimilacionistas, porquanto todos os habitantes do ultramar, “sem distinção de cor”, eram parte da nação portuguesa. Contudo, na prática, foi criado um sistema administrativo fiel ao princípio de António Enes, segundo o qual as leis deviam ser adequadas ao estado de evolução das sociedades às quais eram aplicadas. Assim, mais uma vez a passagem de indígena a cidadão dar-se-ia por meio de uma gradual incorporação de valores portugueses. Isto estava presente no artigo 22º do Ato Colonial, referente aos indígenas, que estabelecia a necessidade de um Estatuto especial para os “nativos”, atendendo ao seu estado de evolução. Portanto, não foi difícil conciliar o Regime de Indigenato com o discurso de “convivência racial” e o respeito aos “usos e costumes” das populações locais. Assim, o artigo 22º consignava que:

Nas colônias atender-se-á ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas, que estabeleçam para estes, sob a influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames de humanidade. (AGC, 1946)

O Estado Novo dirigiu às colônias a mesma política administrativa iniciada no começo do século; no entanto, as leis administrativas foram sendo aperfeiçoadas com os sucessivos estatutos, decretos e portarias. Assim, foi mantida a distinção entre indígenas e não-indígenas, bem como as consequentes diferenciações administrativas entre circunscrições e conselhos. Cabe lembrar que o Regime de Indigenato vigorou tanto em Moçambique como em Angola e Guiné, mas não em Cabo Verde, Macau e no Estado da Índia. Em São Tomé e Príncipe e Timor Leste o Indigenato vigorou, apenas, entre 1946 e 1953.

O chamado *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas*, que instituiu o Regime de Indigenato, foi publicado em outubro de 1926. As palavras prévias que o apresentam em sua reedição da Agência Geral das Colônias (1946, p. 121), evidenciam quais as intenções que veiculava, bem como o seu alcance:

... não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, se assim é permitido dizer, às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais, penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência.

Uma vez mais, o esquema dualista de um discurso repetido à exaustão. Dualista, não tanto pela distinção maniqueísta (indígenas *versus* não indígenas), mas, sobretudo, por que, se a cada corpo corresponde um espírito, a cada sociedade corresponde uma lei adequada ao seu “estado de evolução”. O assimilacionismo continuará, até 1961, atrelado a essa dicotomia.

Se cada sociedade tinha suas características que variavam de região para região, impunha-se, pois, entender tais características a

fim de aplicar a lei correspondente a essa realidade. A esta altura, o Estado assimilacionista devia converter-se numa espécie de etnólogo, dizia o jurista Gonçalves Cota (1946, p. 121-122), na década de 40:

para facilitar a ação administrativa e judiciária entre as populações nativas manda-se proceder à codificação dos usos e costumes. Ela não pode ser uma só para cada colônia, por serem eles diferentes em grande parte, conforme as regiões, a raça, a tribo, as influências e contato com os europeus e outras circunstâncias.

Esta estratégia de codificar os usos e costumes para facilitar a ação administrativa obtém um dos seus maiores sucessos em 1946, quando é publicado o *Projeto Definitivo do Estatuto de Direito Privado dos Indígenas*, precedido de um estudo sobre “direito gentílico” de Gonçalves Cota que, em 1941, fora encarregado de realizar uma série de pesquisas etnográficas em Moçambique.

Nessa época, implementa-se, também, o chamado *Acordo Missionário entre o Estado e a Igreja Católica*. Embora os privilégios das missões católicas já fossem abordados no *Ato Colonial de 1930*, o acordo do Estado colonial com a Igreja adquire caráter orgânico quando é estabelecido o *Estatuto Missionário*, em 1941. Consta no seu artigo 66º que “... o ensino especialmente destinado aos indígenas deverá ser inteiramente confiado ao pessoal missionário e aos auxiliares”. (UEM, 1978) Assim, em detrimento de outras missões — como as protestantes — a educação indígena ficou nas mãos da Igreja Católica. Mais uma vez, o sistema dual do indigenato far-se-á sentir, desta vez no âmbito da educação. Assim, buscar-se-á consolidar dois sistemas: um para os africanos e sob o ensino da Igreja Católica — o “ensino de adaptação” ou ensino rudimentar — e outro para europeus e africanos assimilados — o “ensino oficial”.

Mais tarde, nas vésperas da formação das frentes nacionalistas para as independências, uma das suas principais lideranças — Eduardo Mondlane (1920-1969) — denunciava o fracasso do sistema de educação baseado nas missões católicas nas colônias portuguesas. Do

lado dos missionários e das suas hierarquias, argumentava-se que a ajuda econômica do Estado para a educação católica era escassa, e isto explicaria a falta de êxito. Em 1959, por exemplo, havia 392.796 crianças recebendo o ensino de adaptação, mas só 6.982 tinham conseguido entrar na escola primária. Era de se prever que a educação baseada nos termos do Estatuto Missionário não poderia durar muito. No início de 1960, a elaboração de programas educativos para a África passou novamente às mãos do Ministério de Educação de Lisboa.

Em setembro de 1961 é abolido o *Estatuto dos Indígenas*. Com isto, ao menos no papel, todos os habitantes de Moçambique, Angola e Guiné são considerados portugueses. Nos fatos é pouco o que muda. Assim, os “novos” cidadãos eram obrigados a portar carteiras de identidade nas quais constava sua antiga condição de indígenas.

O decreto pelo qual é revogado o *Estatuto dos Indígenas* contém uma série de considerações de Adriano Moreira (1922-), promotor dessa revogação. A questão que se colocava era a peculiar noção de cidadania e nacionalidade contidas no ideário colonial português. Em primeiro lugar, Adriano Moreira (1964, p. 191) salientava

... a tradição portuguesa de respeito pelo direito privado das populações que foram incorporadas no Estado a partir do movimento das Descobertas e a quem demos o quadro nacional e estadual que desconheciam e foi elemento decisivo da sua evolução e valorização no conjunto geral da humanidade.

Adriano Moreira converteu-se numa figura central da política tardo-colonial. No referido documento, defende o assimilacionismo português das críticas que recaíram sobre seu aparelho jurídico mais visível, isto é, o Regime de Indigenato. “Deu-se ocasião a nossos adversários”, diz, “...para sustentarem ... que o povo português estava submetido a duas leis políticas, e por isso dividido em duas classes praticamente não comunicantes”. Esta acusação, sustentará Moreira, deriva de uma noção de cidadania própria do racionalismo

do direito público do século XIX, que instaurou um conceito “puramente técnico de cidadania”, um conceito relacionado apenas com a questão dos direitos políticos.

O *Estatuto dos Indígenas* já tinha cumprido sua função. Isto não impede que Adriano Moreira, no novo contexto internacional, resalte os aspectos éticos que o guiavam. As Nações Unidas já tinham declarado um plano de ação a favor dos territórios ainda sem governo próprio e isto era uma afronta à política colonial do salazarismo que imaginava, ainda, um futuro português para os territórios africanos. Não é por acaso que, a essa altura, Adriano Moreira tenha se convertido em um apologista da “forma portuguesa de estar no mundo” e, portanto, num celebrador do mito do “paraíso multirracial” ultramarino. É precisamente nessa fase tardo-colonial do assimilacionismo que o discurso lusotropicalista de Gilberto Freyre é reapropriado pelos porta-vozes da presença portuguesa na África. No entanto, as boas intenções do discurso ficaram eclipsadas diante das evidências do reduzido número de assimilados “reais” expressos nas próprias estatísticas da administração colonial.

O gradualismo — é preciso “um século para fazer um cidadão”, dizia Salazar — foi o traço mais saliente do assimilacionismo português. Na medida em que os homens ainda não eram “iguais”, na medida em que a assimilação total não estava consumada, cada um devia ocupar seu lugar num sistema hierárquico do qual todos faziam parte. Este mesmo sistema, cuja lógica binária expressava-se na classificação indígenas e assimilados implicava, ao mesmo tempo, uma tensão quase perpétua entre assimilação e segregação. Ou seja, um englobamento dos contrários no qual a reivindicação universalista de que todos deveriam falar e escrever corretamente o português convivia com a reivindicação particularista de manter certos usos e costumes intactos. Portanto, o assimilacionismo português não esteve isento de um conservacionismo cultural que, nos seus aspectos mais problemáticos, assemelhava-se ao ideário purista do segregacionismo das colônias britânicas. Foi por isso que o assimilacionismo

precisou adotar a forma de um “Estado bifurcado” para, assim, melhor consumir seus desígnios jurídico-políticos. (MAMDANI, 1996)

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA GERAL DAS COLONIAS. Secretaria Geral das Colonias. Divisão de Publicações e Biblioteca. *Antologia colonial portuguesa*. Lisboa: Ministerio das Colonias, 1946.

CAPELA, Jose. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colonias: as ideias coloniais de Marcelo Caetano*. Legislação do trabalho nas colonias nos anos 60. Porto: Afrontamento, 1977.

COSTA, Eduardo da. Princípios de administração colonial. In: AGÊNCIA GERAL DAS COLONIAS. Secretaria Geral das Colonias. Divisão de Publicações e Biblioteca. *Antologia colonial portuguesa*. Lisboa: Ministerio das Colonias, 1946. Fragmento do texto *Estudo sobre a administração civil das Províncias Ultramarinas* (Memória apresentada no Congresso Colonial Nacional de 1901).

COTA, José Gonçalves. *Projeto definitivo do Estatuto do Direito Privado dos Indígenas da Colonia de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946. (*Precedido de um estudo sumario do direito gentílico pelo autor*).

DAVIDSON, Basil. Os valores coloniais portugueses. In: FERREIRA, Eduardo. *O fim de uma era: o colonialismo português em Africa*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

DUFFY, James. *Portugal in Africa*. Maryland: Penguin Books, 1963.

ENES, António. *Moçambique*. Relatório apresentado ao governo. Lisboa: Agência Geral das Colônias/Divisão de Publicações e Biblioteca, 1946. Publicado pela primeira vez em 1893.

FERREIRA, Eduardo de Sousa. *O fim de uma era: o colonialismo português em Africa*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

FRY, Peter (Org.). *Moçambique, ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

MACAGNO, Lorenzo. *Do assimilacionismo ao multiculturalismo: educação e representações sobre a diversidade cultural em Moçambique*. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

_____. *Os paradoxos do assimilacionismo: “usos e costumes” do colonialismo português em Moçambique*. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and Subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

MOREIRA, Adriano. Revogação do Decreto-Lei n.º 39.666. Promulga o Estatuto dos indígenas portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. In: _____. *Batalha da Esperança*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1964. p. 189-199.

MOREIRA, José. *Os assimilados, João Albasini e as eleições, 1900-1922*. Maputo: AHM, 1997.

PENVENNE, Jeanne M. We are all Portuguese!: challenging the political Economy of Assimilation, Lourenço Marques, 1870 to 1933. In: VAIL, Leroy (Ed.). *The creation of tribalism in Southern Africa*. Berkeley: University of California, 1989. p. 255-288.

SOUSA, José Ferreira Marnoco e. Regime jurídico das populações indígenas. In: AGÊNCIA GERAL DAS COLONIAS. Secretaria Geral das Colonias. Divisão de Publicações e Biblioteca. *Antologia colonial portuguesa*. Lisboa: Ministerio das Colonias, 1946. Fragmentos do livro Administração Colonial (leções proferidas na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1905-1906).

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. Estatuto Missionário. Decreto-Lei n.º 31.207, de 5 de abril de 1941. In: _____. *Leis e regulamentos sobre educação e ensino durante o período colonial (1934-1975)*. Maputo: UEM/Documentos de Base na Análise Social, 1978.

ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Mocambique*. Salvador: EDUFBA, 2007.

Colónia, colonização, colonial, colonialismo

Isabel Castro Henriques

É sempre difícil um exercício de síntese capaz de fornecer em breves páginas o essencial de uma questão que, traduzindo-se na simplicidade aparente de um vocabulário, apresenta uma densa complexidade que assenta na história dos homens, na criação das palavras, nas relações entre os termos desta equação e nas muitas interpretações, mais ou menos marcadas pelas ideologias. A elaboração de um inventário de problemáticas que reflectam a diversidade das situações históricas, de análises e de reflexões pluri e interdisciplinares, de posições teóricas/ideológicas e políticas sobre colónia-colonização-colonial-colonialismo pode constituir uma diretriz capaz de suscitar estudos comparativos indispensáveis à consolidação do conhecimento.

Nas últimas décadas, o fenómeno da globalização, as “novas” manifestações de violência extrema, os desenvolvimentos tecnológicos, o crescimento vertiginoso do conhecimento, a renovação da produção científica no campo particular das ciências sociais, a multiplicação de perspectivas inovadoras que organizam e diversificam o pensamento filosófico, têm conduzido a uma contínua necessidade de estruturar uma reflexão crítica, abrangente e interrogativa sobre os percursos e as estratégias dos homens, a diversidade e a complexidade das formas de organização das sociedades, os sistemas classificatórios que permitiram fabricar as hierarquias, os juízos de valor e

os imaginários das geografias e das humanidades, numa perspectiva de longa duração.

Esta situação tem vindo a suscitar um alargamento e aprofundamento dos espaços de análise relativos às construções e reconstruções do mundo, desmontando e reinventando conceitos e noções, questionando e reinterpretando as fontes, estudando os atores, as ideias, os valores, os princípios, as práticas, os conflitos, as dominações que estruturaram o espaço global em que vivemos.

Os estudos centrados na “questão colonial” também assumiram um novo fôlego, marcado por uma diversidade de leituras, de polémicas, umas de natureza metodológica e científica, outras (demasiadas) dando conta da “incomodidade” do tema e da difícil tarefa de descolonização ideológica do colonizador e também do colonizado.

OS TERMOS: DE UMA ORIGEM COMUM À COMPLEXIDADE DAS CATEGORIAS CLASSIFICATÓRIAS

Derivados da mesma matriz latina, os termos *colono* (*colonus*, cultivador, membro de uma colónia, povoador) e colónia (*colonia*, lugar onde vivem os colonos, agrupamento de indivíduos/trabalhadores que deixam a sua terra para se instalar e trabalhar noutra, no mesmo país), aparecem nas línguas latinas europeias, como o francês e o português, no século XIV. Os seus conteúdos/significados vão evoluindo de acordo com as conjunturas dos séculos seguintes, que exigem uma adaptação semântica capaz de “dizer” as novas realidades. Colónia, por exemplo, adquire a partir de meados do século XVII uma outra dimensão, estruturante e classificatória, que lhe confere uma densidade teórica e histórica, que anuncia o colonialismo do século XX. Colónia define-se como um estabelecimento fundado por uma nação num território estrangeiro, mais longínquo que próximo, quase sempre habitado por populações culturalmente diferentes, “menos evoluídas”, que fica na dependência do país ocupante, mais tarde designado de

metrópole. Os termos colonização (o fato de povoar com colonos, de transformar em colónia, de explorar as colónias), colonizar (estabelecer colónia, habitar como colono), e colonial (adjetivo relativo às colónias – expansão colonial, regime colonial, produtos coloniais, chapéu colonial) banalizam-se na segunda metade do século XVIII, dando conta sobretudo das situações coloniais americanas. Se a palavra colonizador (aquele que coloniza, nação colonizadora) surge nos princípios de Oitocentos, já o termo colonizado (aquele que sofre a colonização) data do final do século XIX, não tendo lugar nos dicionários portugueses da primeira metade do século XX, como é o caso do *Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa* de Cândido de Figueiredo (10ª edição de 1945). Pertencem às “novidades linguísticas” do século XX os termos colonialismo (sistema de expansão e dominação colonial; teorias e doutrinas coloniais e ainda, na língua portuguesa, “interesse, paixão das coisas coloniais”) e colonialista (relativo ao colonialismo; partidário do colonialismo; significa também na língua portuguesa, “aquele que se dedica a assuntos coloniais”). Estes dois últimos termos revelam uma dimensão classificatória, adquirem densidade teórica e naturalmente também um sentido pejorativo, pois concentram os princípios e os valores fundadores e estruturantes das ideologias e das políticas que sustentam e materializam os projetos europeus de dominação colonial do século XX.

Esta curta viagem pelos dicionários pretende fornecer uma rápida leitura da origem, das transformações de conteúdos e do surgimento de novos termos, permitindo-nos sublinhar uma primeira evidência: as línguas dos homens não podem deixar de ter em conta as mudanças estruturais ou conjunturais vividas pelas sociedades.

COLONIZAÇÕES: CONVERGÊNCIAS FUNDADORAS

A dimensão histórica dos processos de construção, consolidação, renovação, eliminação, recuperação, modificação dos termos, dos

conceitos, das categorias classificatórias, conduz à necessidade de definir uma periodização capaz de organizar e estabelecer as conexões entre as situações históricas e as fórmulas fixadas pelas línguas para as designar, pondo em evidência as dinâmicas de mudança, as suas variáveis e/ou as similitudes, que não podem senão resultar das relações sociais, sejam elas pacíficas ou violentas. Podemos dizer que qualquer um destes termos – colónia, colonização, colonial, colonialismo –, em qualquer lugar ou em qualquer tempo, remete para as formas relacionais que os homens constroem entre si, procurando cumprir projetos, criando formas de organização inéditas, fabricando ideologias e estruturando imaginários que legitimam ações e perduram no tempo.

Se a existência de colonos, de colónias, de colonizações marca a história do mundo, muito antes da epopeia expansionista europeia do século XV, é a partir da “domesticação” portuguesa do oceano Atlântico e da ocupação/povoamento das ilhas desabitadas – que fornecem a primeira sapata da mundialização –, seguidas da colonização das Américas, que o processo colonizador/colonial adquire uma dimensão política, económica, territorial, estratégica e nacional. Ao mesmo tempo verifica-se a emergência das primeiras formas de organização anticolonial, quer dizer a emergência de vozes (poucas) incómodas no espaço do colonizador, e sobretudo as estratégias desenvolvidas pelas populações dominadas para manter alguma autonomia no quadro de uma difícil sobrevivência imposta. Tarefa que se revelou quase sempre impossível, pois os instrumentos e as técnicas de uns e de outros punham em evidência a superioridade europeia, condenando os indígenas ou nativos à destruição e à dominação, situação que se viria a repetir na primeira metade do século XX, no continente africano.

Os processos de colonização apresentam duas características comuns evidentes: a desigualdade da relação entre o país colonizador (que domina/submete) e o país colonizado (dominado/submetido), e a descontinuidade territorial e cultural entre os dois grupos em

presença. Para o indígena ou o colonizado, o colonizador é um estranho, um estrangeiro, um usurpador, um dominador, mesmo se essa generalização teórica não reflete as múltiplas variáveis históricas, a diversidade dos agentes envolvidos, as estratégias de “cumplicidade” dos povos colonizados.

Para além destas marcas comuns, as colonizações levadas a cabo pelos europeus apresentam sempre uma articulação íntima entre três planos essenciais à concretização da operação colonizadora: o económico (o colonizador procura um enriquecimento rápido explorando os homens e as terras colonizados); o ideológico (o colonizador necessita de uma legitimação para os seus atos — a “salvação” dos colonizados, primeiro através da propagação do cristianismo, depois da “missão civilizadora” que só pode emanar de seres superiores, como o prova a ciência europeia); e o plano político, que se manifesta através da organização de uma panóplia de instrumentos administrativos, legislativos, judiciais indispensáveis à dominação do território e das populações, e que pretende também sublinhar o poder do colonizador, a sua hegemonia, como um objetivo autónomo, sendo a dominação dos espaços colonizados a prova/consequência e não a causa, da força da nação colonizadora.

Registe-se ainda um elemento fundamental que atravessa toda esta problemática: se a colonização significa a eliminação da autonomia do colonizado, não só territorial, mas também cultural — como as línguas e as religiões —, colonizar é um exercício que visa desmemoriar as populações em relação à sua própria história, introduzindo a história do colonizador e construindo uma nova memória, onde uns e outros são hierarquizados de acordo com a ordem do colonizador, marcando de forma definitiva a valorização do mesmo, a desvalorização e a recusa do outro. A violência — nas suas múltiplas facetas — inerente à dominação foi sempre uma constante dos processos de colonização.

COLONIZAÇÃO E HISTÓRIA: LINHAS ESTRUTURANTES, VARIÁVEIS CONJUNTURAIS

Entre os séculos XVI e XVIII, o processo colonizador/colonial europeu concretizou-se nas Américas, nele tendo participado várias nações europeias, que disputavam a hegemonia dos mares, dos comércios e dos territórios ultramarinos, transformados em espaços vitais das suas economias de orientação mercantilista. Estas colonizações da “época moderna” caracterizaram-se pela ocupação de imensos espaços marcados pela fragilidade demográfica das populações indígenas, situação que não impediu a violência extrema — até ao extermínio — dos colonizadores. A necessidade de mão-de-obra barata e abundante destinada à exploração das riquezas americanas deu origem ao desenvolvimento de um comércio de seres humanos que, durante mais de três séculos, transformou os africanos em mercadoria, desumanizando-os e escravizando-os no quadro dos sistemas escravagistas organizados pelos europeus no Novo Mundo. O tráfico negreiro constitui um dos fenómenos mais paradoxais da história dos homens: marcado pela violência desmedida de que foram alvo os africanos, não pode deixar de ser também um processo criador de novas realidades sociais, culturais e nacionais, estando na base da construção do mundo em que vivemos.

Se as colonizações europeias dos séculos XIX e XX, como as que se verificaram no continente africano, integram todos os marcadores estruturantes dos processos de dominação anteriores, caracterizam-se elas pela introdução de variáveis legitimadas pela ciência e pela preocupação em organizar sistemas mais complexos, elaborados e eficazes destinados a cumprir os objetivos da colonização.

Uma primeira grande surpresa derivou da forte contestação organizada pelas estruturas políticas africanas, independentes e autónomas, que muitos europeus consideravam parceiras do tráfico negreiro e, portanto, cúmplices que deviam aceitar a dominação. As “campanhas de pacificação” levadas a cabo pelos europeus para

concretizar a ocupação de vastas extensões dos territórios africanos, traduziram-se em décadas de confrontos, de repressão, de esforços militares para impor uma paz que permitisse a instalação de um sistema de exploração dos homens e de valorização das colónias. Tratou-se, primeiro, de recuperar gastos e investimentos metropolitanos exigidos pelo esforço militar pacificador e depois repressivo, pela implementação de estruturas diversas essenciais ao enquadramento do indígena e à exploração do território, pela construção de redes de circulação indispensáveis ao controle do espaço e à circulação dos homens e das mercadorias, pelas operações de “branquização” dos territórios com a fixação de europeus, social e economicamente exigentes, mas também de introduzir sistemas de trabalho, de produção e técnicas inovadoras destinados a desenvolver a criação de riqueza necessária a um funcionamento racional e lucrativo da máquina económica e do capitalismo europeus. Acrescente-se ainda o investimento na obrigação civilizadora — esse “fardo do homem branco” (CHAMBERLAIN, 1895) —, que impôs o estabelecimento de organizações para assegurar a eficácia do ensino, da formação, da assimilação, do trabalho, para “fabricar” indígenas despidos da sua selvajaria, tornando-os úteis na valorização do seu próprio território.

É certo, que no quadro das diferentes situações coloniais do século passado, os modos de exploração e as funções atribuídas e/ou devolvidas aos indígenas apresentaram convergências, mas também diferenças. Se aparentemente todas elas evoluíram em função das políticas do colonizador, devemos dar uma atenção reforçada — até hoje muitas vezes silenciada ou opacizada — às estratégias dos colonizados, às suas intervenções quer passivas, quer ativas, às formas como africanizaram em seu proveito as propostas europeias. Obrigados a entrar na engrenagem dos colonizadores/colonialistas, os colonizados recuperaram instrumentos (como a escrita) que lhes permitiram preservar valores essenciais das suas identidades, sem recusar todavia as dinâmicas de mudança, intervindo assim na construção dos seus novos territórios.

COLÓNIA E REPÚBLICA: UM EQUÍVOCO PERSISTENTE

Se os ideais republicanos afirmam que “todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos [...]”, as colónias do século XX, que constituem também um dos projetos mais empenhados das repúblicas europeias, não se diferenciando daquelas que outros regimes souberam consolidar, assentam na recusa dessa afirmação. As formas de dominação, de repressão, de desvalorização do colonizado emanam frequentemente de instâncias que pretendem ser a reprodução das instituições e dos modelos republicanos metropolitanos. O exemplo da colonização portuguesa em África, durante a Primeira República portuguesa (1910-1926), que lançou as bases do colonialismo das décadas seguintes marcadas pela Ditadura, põe em evidência a contradição entre república e colónia, categorias cujos conteúdos são claramente antagónicos. Se a República, onde todos são iguais em direitos e em obrigações, é de fato o lugar que cria o povo soberano, os cidadãos, a colónia é o lugar de expressão da força, da violência, do arbitrário, da exclusão, da ausência de igualdade e de liberdade, constituindo os seus habitantes uma massa de súbditos dominados, excluídos da cidadania. Se a existência da República deve excluir a da colónia, nos seus princípios e na sua prática, verifica-se um paradoxo singular: os republicanos apresentam-se como obreiros ativos, incansáveis, apostando na aventura colonial, participando na construção jurídica, cultural e política de um império onde se concretizem os ideais da república. Sem se dar conta que a sua recusa — fundamentada na superioridade racial e civilizacional do homem branco — em considerar os homens iguais na sua diversidade cultural, constituiu uma das linhas de fractura do universalismo republicano.

A relação íntima entre a república e as colónias, marcada por uma tradição republicana pouco atenta aos particularismos, assentou justamente na negação da liberdade e da igualdade de alguns, os indígenas. Se na metrópole se procedeu a operações desvalorizantes

do outro, destinadas a assegurar a sua inferiorização, recorrendo a imagens, descrições, emoções susceptíveis de fornecer representações do “selvagem das colónias”, que transmitiam e legitimavam a desigualdade das raças, nas colónias, as políticas e as práticas do colonizador mostravam uma força criativa inédita capaz de inventar estatutos inovadores aplicáveis aos nativos, de modo a organizar e a consolidar a sua desigualdade física, social e cultural, recorrendo à missão civilizadora, esse braço falsamente desarmado da dominação colonial europeia.

Registe-se também o fato da república se pretender emancipadora, libertando os africanos das trevas da barbárie, e modernizadora, levando a luz do progresso e da sabedoria à África, fazendo obra universal, abrindo escolas, construindo hospitais, criando as mais diversas infraestruturas, sem nunca questionar o racismo, que alimentava os imaginários, as ideologias e as mais diversas formas de discriminação em relação ao colonizado. Cega em relação aos africanos, a quem negou responsabilidade e participação na construção dos territórios colonizados, usando-os como seres irracionais bons para o trabalho, a república praticou ou tolerou constantemente as agressões dos colonizadores, comportando-se ela própria de forma violenta, destruidora das suas práticas sociais e culturais, deixando uma herança de dominação assaz organizada e projetos de exploração colonial rapidamente abraçados pela Ditadura de Salazar.

Este *continuum* colonial dos séculos XIX e XX, marcado pela inexistência de fraturas relevantes, apesar de acontecimentos de extrema violência e de mudanças políticas que caracterizaram a vida das nações europeias, só veio a terminar em meados dos anos 1950 (1974, no caso português), quando as dinâmicas anticoloniais e independentistas mundiais se afirmaram de forma irreversível, pondo fim a uma hegemonia europeia que se havia afirmado durante séculos.

EM TORNO DO COLONIALISMO: INCOMODIDADES E NOVAS FORMULAÇÕES

A segunda metade do século passado assistiu a uma banalização do termo e do fenómeno do colonialismo, não só para reforçar a necessidade de proceder ao seu estudo e de desmontar um dos seus componentes mais estruturantes e atuantes nas sociedades atuais — o racismo —, mas também para legitimar opções ideológicas e práticas políticas, que se inscreviam nos processos de construção nacional dos novos Estados independentes, a braços com a elaboração de novos sistemas de pensar e de organizar as sociedades. Registe-se também a necessidade de alguns novos governantes (ex-colonizados) de justificar incompetências, violências e práticas corruptas, recorrendo a políticas de vitimização assentes exclusivamente nos malefícios herdados do colonialismo. No mundo civilizado, agora desenvolvido, o colonialismo ressuscita sob a forma do neocolonialismo, uma versão corrigida e adaptada à nova ordem económica e política internacional, que, sob a bandeira da ajuda e do desenvolvimento, pretende manter novas formas de hegemonia nas relações com os antigos colonizados. Esta nova ordem mundial despertou o interesse das grandes potências mundiais que não deixaram de procurar atrair os novos países para as suas esferas de influência. O fim do conflito Estados Unidos da América (EUA) x União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) traduziu-se na organização de um sistema no qual os atores que exercem hegemonia não são apenas Estados, mas também organizações internacionais que através de mecanismos eficazes de ingerência, procuram impôr as suas decisões e reduzir as autonomias dos espaços nacionais.

A aceleração da globalização desde os finais do século XX, marcada pelos fenómenos da mundialização das trocas, do aumento do volume das transacções financeiras, da redução dos preços dos transportes, do desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação, assim como a deslocação atualmente crescente

de atividades do capitalismo industrial para os países do sul e do leste e as alterações emergentes na divisão internacional do trabalho anunciam já um novo modo de exercício da hegemonia, que assenta, não numa base territorial, mas nas redes de trocas de informação e de capitais controlados pelas organizações internacionais reforçadas e pela nação ou nações mais poderosas.

No campo do conhecimento e da produção científica, assistimos neste século XXI a uma reorganização dos estudos ocidentais consagrados à questão colonial novecentista, sobretudo europeia, em que a utilização dos termos e das noções põe em evidência a articulação entre os conteúdos e as ideologias e políticas dominantes, que impõem, pelo silêncio ou através de reformulações, torná-los operacionais perante as novas realidades mundiais. Estamos perante uma dificuldade de romper com as velhas formas de legitimação ideológica, de “des-ideologizar” as categorias classificatórias do passado recente. Assim, a noção de colonização aparece frequentemente em substituição daquela que seria apropriada e legítima, a noção de colónia. Trata-se de uma operação que pretende fugir da carga pejorativa adquirida pelo termo colónia, em virtude da sua ligação siamesa com o colonialismo, esquecendo que as colónias constituem um fenómeno incontornável da história contemporânea.

A colónia é hoje considerada, sobretudo nos países dos antigos colonizadores, como um terreno minado, um tema suspeito, politicamente incorreto, pois não permite a cicatrização das feridas deixadas pelo colonialismo, impedindo ou pelo menos não facilitando a reconciliação entre os povos, não ajudando a silenciar um passado incómodo que prejudica as relações económicas e contribui para a fragilização das influências e para a substituição das velhas hegemónias.

Nas últimas décadas, o colonialismo, termo que chegou tarde ao vocabulário contemporâneo, transformou-se na dimensão pejorativa da colonização, englobando a colonização, os seus excessos, a sua legitimação e ainda evocando o neocolonialismo. De fato, se o ex-

colonizador opta pela revitalização da categoria colonização, o ex-colonizado fala menos de colonização que de colonialismo, categoria que explica efetivamente a totalidade do fenómeno. É bem evidente que a colonização não se identifica inteiramente com o colonialismo: a colonização não se limita aos excessos do colonialismo, mesmo se ela contém um manancial de violência muito significativo que a história do mundo fixou.

A natureza hegemónica da colonização e do colonialismo impôs a noção europocêntrica de descolonização (princípio dos anos 60), ignorando o papel dos povos oprimidos no processo da sua libertação e reduzindo no mesmo movimento a importância das independências, umas obtidas pacificamente, outras, como no caso português, conseguidas após anos de guerra, de violências, de combates, de destruições.

Os historiadores utilizaram (utilizam!) abundantemente esta categoria, por comodidade ou não, tendo-a banalizado na maioria das sociedades ocidentais, confundindo-a com as independências, como se o passado pudesse ser eliminado. O que quer dizer “descolonização”? Trata-se da retirada da potência colonizadora? Trata-se dos movimentos de independência? Trata-se de um ato justo que demonstra o reconhecimento europeu da violência colonial? Trata-se de uma benesse oferecida pelos colonizadores aos colonizados? Trata-se de um processo político? Económico? Social? Intelectual? A ambiguidade do termo permite evitar pensar a colónia na sua globalidade, cria/reforça a noção de situação pós-colonial, que se segue à situação colonial, antecedida pela situação pré-colonial, categorias sem consistência que recusam a autonomia histórica e cultural do outro. Na maioria dos casos o discurso e a linguagem dos historiadores não estão ainda descolonizados.

Esta maneira de contabilizar a história permitiu também o aparecimento do pós-colonialismo, pois a referência a essa nova noção implica obrigatoriamente a exaltação do colonialismo que forneceu a força para impor às sociedades africanas um perfil de sociedades

dominadas, esquecendo que as independências derivam de um movimento destinado a recuperar as formas perdidas de autonomia. Trata-se de uma ratoeira ideológica que recompõe os marcadores da desigualdade civilizacional e que garante, na sua dimensão-mundo, a consolidação das hierarquias da globalização, a emergência contínua de novas formas de hegemonia. A ineficácia do pós é evidente: não se dissolve o mundo no pós, pois todo ele responde às condições do antes.

REFERÊNCIAS

BLANCHARD, Pascal; BANCEL, Nicolas; LEMAIRE, Sandrine (Dir.). *La fracture coloniale*. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

BOULBINA, Seloua Luste. Les colonies: une réalité fantôme. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 635/636, p. 190-206, 2005-2006.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialism*. Paris: Présence Africaine, 1955.

COOPER, Frederick, *Colonialism in question. Theory, knowledge, history*. University of California Press, 2005.

FERRÉOL, Gilles; JUCQOIS, Guy (Dir.). *Dictionnaire des altérités et des relations interculturelles*. Paris: Armand Colin, 2003. p. 57-63.

FERRO, Marc (Dir.). *Le Livre Noir du colonialisme – XVIe-XXe siècles: de l’extermination à la repentance*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2003.

HENRIQUES, Isabel Castro. A África e a Primeira República: paradoxos, estratégias, práticas coloniais. In: FERREIRA, António Matos ; SARDICA, José Miguel. *A Primeira República e as Colónias Portuguesas*. Lisboa: CEPCEP/Universidade Católica Portuguesa; EPAL, 2010. p. 147-187.

_____. *Os pilares da diferença: relações Portugal-África, séculos XV-XX*. Lisboa: Edições Caleidoscópio, 2004.

MARGARIDO, Alfredo. *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.

MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Éditions Payot, 1973.

MORIER-GENOUD, Eric; CAHEN, Michel (Dir.). *Imperial Migrations: Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

WEIL, Patrick; DUFOIX, Stéphane (Dir.). *L'esclavage, la colonization et après...* Paris: PUF, 2005.

Corrupção

Elísio Macamo

A corrupção é, talvez, um dos mais versáteis verbetes que existem para dar conta da constituição social. O seu significado etimológico de ruptura, o qual sugere a ideia de adulteração, degeneração, impureza e destruição, é por si só revelador. Dessa polissemia vem a facilidade através da qual a noção pode ser empregue no discurso quotidiano ao mesmo tempo que se torna difícil usá-la analiticamente. Talvez seja importante, antes de prosseguir, referir que conceitos têm uma dimensão discursiva e outra analítica.¹ A discursiva consiste no emprego do termo na sua acepção mais geral e sem atenção à necessidade de especificação das condições precisas que devem vigorar para que interlocutores tenham a mesma ideia do que ele refere. A dimensão discursiva é própria do quotidiano, onde o desiderato da comunicação fácil e informal faz da precisão semântica um obstáculo. A dimensão analítica, por sua vez, consiste no emprego do termo numa acepção precisa. Nela o termo é reduzido às suas partes constituintes e, por via disso, não só refere como também descreve o que nomeia. Esta dimensão é do pelouro da comunicação académica onde os aspectos intencionais — no sentido filosófico de atributos e

1 Esta distinção foi feita por Reinhard Schulze, um especialista alemão da religião islâmica, durante uma palestra na Universidade de Bayreuth, em 8 de julho de 1994.

características duma classe e em oposição à ideia de extensão — desempenham um papel central na inteligibilidade de proposições.

Esta distinção afigura-se importante no contexto do emprego da noção de “corrupção” para efeitos de descrição, análise e interpretação de fenómenos sociais. Tem peso sobretudo a dimensão discursiva que, não raras vezes, se insinua inclusivamente no uso analítico que se pretende dar à noção.² No sentido mais literal do termo a corrupção descreve o abuso duma posição pública para fins privados. Como é fácil de depreender a partir desta breve definição a noção de corrupção, quando usada no contexto político, abarca vários fenómenos, nomeadamente o suborno, o nepotismo, o desvio de fundos e a cobrança ilícita de valores monetários por serviços públicos devidos gratuitamente ou a custo baixo. Ela ganha o seu sentido negativo, sobretudo quando se traduz no enriquecimento ilícito de políticos ou funcionários públicos. Em todos os países a corrupção tem uma conotação negativa, sendo amiúde responsabilizada pela corrosão moral da sociedade e enfraquecimento da democracia. (ROSE-ACKERMAN, 1978) Existe, entretanto, um consenso bastante alargado nos meios académicos e políticos, que converge na ideia segundo a qual a corrupção seria anátema para a democracia. Uma vez que a impunidade jurídica bem como a ausência de responsabilização política têm sido o contexto ideal dentro do qual a corrupção se desenvolve, tem havido a tendência de estabelecer uma relação intrínseca entre fraca integridade pública e democracia frágil. (ERDMANN; ENGEL, 2006; ROSE-ACKERMAN, 1999)

Não foi sempre assim. Nos anos 50 e 60 do século XX já houve correntes académicas que defenderam a corrupção com recurso a um argumento funcionalista. Samuel Huntington (1968),³ por exemplo, argumentou no contexto das teorias de modernização que a corrup-

2 Numa excelente coletânea organizada por Leonardo Avritzer, Newton Bignoto, Juarez Guimas e Heloisa Maria Murgel Starling (2008) a noção de corrupção é abordada exaustivamente a partir de várias perspectivas.

3 Ver também Leys (1965), Nye (1967) e Wraith e Simpkins (1963).

ção podia ajudar a estabelecer previsibilidade num contexto em que o Estado ainda se encontrava em construção e não dispunha dum aparelho administrativo capaz de estruturar o mercado de forma eficiente. De lá para cá muita coisa aconteceu no mundo da cooperação para o desenvolvimento. A entrada em força das instituições de Bretton Woods — isto é do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional (FMI) — na direção das economias dos países em desenvolvimento foi acompanhada dum viragem radical na percepção do papel e responsabilidade da corrupção no próprio processo de desenvolvimento. Nos anos 90 do século passado foram sobretudo os trabalhos de Vito Tanzi — por exemplo, Tanzi (1998) e Theobald (1990) — e sua equipa no FMI que contribuíram bastante para não só colocar a corrupção na agenda do desenvolvimento, mas também, e sobretudo, responsabilizá-la pelos desaires sofridos por toda a indústria do desenvolvimento.⁴

A discussão deste verbete concentra a sua atenção naquilo que podemos chamar de economia política do combate à corrupção.⁵ Ao mesmo tempo que se reconhece o papel nocivo da falta de integridade pública no desenvolvimento de nações a reflexão aqui incidirá sobre a forma como o discurso sobre a corrupção desempenha um papel constitutivo muito importante nas condições de possibilidade de sociedades, sobretudo das sociedades africanas.

DA MORFOLOGIA DA CORRUPÇÃO

O livro de referência, por excelência, sobre a economia política da corrupção tem que ser de Marie-Laure Susini (2008), francesa, com o

4 A este propósito seria até interessante olhar para a economia política do discurso sobre a corrupção no quadro do que Rita Abrahamsen considera de disciplinarização da democracia. Ver Abrahamsen (2001) e também Macamo (2006).

5 Sobre a corrupção em África ler também Blundo e Sardan (2006) para um panorama global.

título *Elogio à corrupção*. A obra aborda o assunto numa perspectiva da psicanálise profundamente enraizada na história. O argumento desenvolvido no livro sugere uma tese que nos pode permitir dar conta da economia política do discurso sobre a corrupção no contexto africano: se a corrupção não existisse ela teria de ser inventada pela indústria do desenvolvimento, pois a ameaça que ela representa é funcional à reprodução da própria indústria do desenvolvimento. Estão na base desta tese arrojada as seguintes questões: a) Como é que ela surge?; b) Quais são as suas condições de reprodução?; c) Que propósitos ela serve? Nos últimos tempos tenho estado a pensar nesta questão e a me perguntar porque a corrupção começou a ser assunto com a abertura do sistema político e a liberalização económica. Seguindo o raciocínio da indústria do desenvolvimento o surgimento da corrupção num país como Moçambique, por exemplo, estaria relacionado com uma quebra generalizada de valores morais. A questão, porém, é porque essa quebra de valores coincidiu com a introdução duma economia de mercado por via do programa de reajustamento estrutural do Fundo Monetário Internacional. É evidente que o argumento aqui não consiste em dizer que a economia de mercado tem uma afinidade eletiva com a corrupção, pois isso seria no mínimo ridículo. Na verdade, em Moçambique, já mesmo antes da introdução da economia do mercado tinha havido corrupção, o que justifica uma incursão pela economia política deste discurso.

A corrupção de então não era como a corrupção de hoje. A de hoje incide no dinheiro; a de então incidia na decadência moral. O que une as duas formas de corrupção não é a sua existência, mas sim o fato de ambas serem resultado de uma visão teleológica imposta à sociedade. A indústria do desenvolvimento quer desenvolver a África. Depois do desenvolvimento não acontece mais nada; é o fim da história. O governo autointitulado revolucionário que assumiu o poder em Moçambique em meados da década de 1970 queria fazer a transformação socialista de Moçambique. Com o socialismo Moçambique teria também chegado ao fim da história. A economia política

do discurso sobre a corrupção que é aqui proposta reside justamente aqui: a ideia de que alguns sabem o que é bom para o resto e têm a obrigação de os conduzir até lá, mesmo contra a sua vontade, é responsável pela produção da corrupção. A corrupção não existe como tal; ela é simplesmente uma invenção dessa visão escatológica e teleológica das coisas da vida. É a tirania das boas intenções, contra a qual, segundo Marie-Laure Susini, é difícil resistir.

Estamos perante uma visão teleológica e escatológica da história. A teleologia está na ideia de que o mundo — na verdade, o destino do mundo — caminha a passo rápido rumo a um objetivo claramente definido e inevitável. Alcançar esse fim é imperioso. A escatologia está na ideia de que certas pessoas possuem o conhecimento, a autoridade e a legitimidade de conduzirem as outras na direção desse fim. Obedecer a essas pessoas é imperioso para que a prossecução do fim seja bem-sucedida. O interessante nesta concepção do mundo é a ideia de que o ponto de partida foi puro. A história, portanto, é concebida como um acidente. Em condições normais, pressupõe-se, nunca devíamos ter saído do estado de pureza. Se Adão e Eva não tivessem comido do fruto proibido, nunca teria havido necessidade de fazermos este percurso todo que incluiu o sacrifício de Cristo em nosso nome; se tivéssemos prestado atenção a esse sacrifício nunca teria havido necessidade de Maomé se deslocar à montanha para nos trazer a mensagem de Deus. Portanto, a história é simplesmente um percalço, algo não programado que precisa rapidamente de ser ultrapassada para podermos recuperar o nosso estado original de pureza.

A corrupção é, com efeito, um atentado à nossa pureza original; ela é a história que nunca devia ter sido. A corrupção retirou-nos da nossa pureza original e está bastante empenhada em nos recusar o regresso a essa condição através de todo o tipo de artimanhas que só ela conhece. A corrupção é o pesadelo dos 100% íntegros, dos que não fazem mal a nenhuma mosca, dos que mesmo tendo a oportunidade de roubar não roubam porque eles estão acima de tudo o que faz de nós homens. Aquele que combate a corrupção conside-

rá-la um cancro não é ele próprio corrupto; receia, contudo, ficar contaminado, daí a virulência com que ataca a corrupção para fazer desaparecer tudo quanto o possa tentar. Ou por outra, o puro tem uma concepção da vida dentro da qual não cabe aquilo que faz de nós pessoas e dá substância ao nosso quotidiano.

Vem daí a tendência categórica de rejeitar a impureza completamente. Enquanto houver pecadores, dificilmente seremos redimidos. Enquanto houver corrupção dificilmente a África se vai desenvolver. Há, portanto, um lado irracional na ação dos puros. É tudo ou nada. O problema desta atitude do tudo e do nada é de que ela rejeita toda a possibilidade de história, isto é de vida humana. Os puros, consciente ou inconscientemente, têm uma visão horrível da vida que faz de todos nós executores de uma vontade suprema que nos rejeita como humanos. Há nesta visão do mundo um potencial totalitário formidável. Uma vez que o mundo é essencialmente puro — mas que por culpa de alguns perdeu a pureza — o desafio que alguns se colocam — os puros — é de fazer tudo para que se volte ao original de pureza. Esta atitude exige muita arrogância, intolerância e fanatismo, características que fazem do combate à corrupção um grande atentado à nossa liberdade.⁶

Embora haja diferenças entre a corrupção criticada pela indústria do desenvolvimento hoje e a corrupção criticada pelos “revolucionários” de ontem — por exemplo, em Moçambique — a lógica subjacente é a mesma. A corrupção moral do contexto revolucionário era funcional à reprodução da própria revolução, ou por outra, o poder precisava dessa corrupção para se legitimar. A corrupção era artefato do próprio projeto revolucionário. Na hierarquia moral daquele tempo a corrupção como a discutimos hoje não era assim tão importante quanto a corrupção moral que podia pôr em perigo a revolução. Com efeito, a conduta que mais discursos preenche-

6 A este propósito é bastante instrutiva a reflexão do filósofo inglês, John Gray (2006), no seu livro sobre o fanatismo religioso na política.

ram naquela altura era aquela que punha em perigo a formação do homem novo.⁷

Por que é que se dava ênfase ao que comprometia a revolução? O objetivo da Frelimo naquele tempo era de fazer a transformação socialista para acabar de vez com a exploração do homem pelo homem. O maior perigo à sociedade era representado por tudo quanto pudesse comprometer esse processo de transformação. O essencial dessa transformação não era o desenvolvimento, mas sim a purificação do homem. O discurso oficial utilizava inclusivamente a expressão “purificar fileiras”. Tratava-se de um discurso com alto teor moral que tornava o fim supremo — o fim da exploração do homem pelo homem — dependente da formação de um novo tipo de pessoa altamente comprometido com a revolução e completamente hostil ao que fazia de si próprio homem. A revolução era um ato de negação da nossa humanidade em nome do fervor missionário que alimentava os fazedores dessa mesma revolução. Devíamos deixar de viver naquele momento para prepararmos a nossa vida no futuro glorioso que nos era prometido. Há aqui paralelos interessantes com a teologia cristã que também assenta nessa ideia de que devemos prescindir dos prazeres da terra até quando nos juntarmos ao Criador.

Enquanto Moçambique não logrou a revolução, a corrupção manteve-se o principal inimigo do projeto político. Aqui está o raciocínio na base do discurso anticorrupção. A indústria do desenvolvimento necessita da corrupção para poder ter uma explicação plausível para o fato de o desenvolvimento demorar de chegar. É por causa da corrupção. A existência da corrupção não precisa de ser provada porque isso não é o mais importante! O mais importante é o argumento

7 A ideia de “homem novo” é profundamente religiosa. A própria noção de homem novo é de origem cristã, mais especificamente de São Paulo. Depois do pecado original — cometido por Adão e Eva — era preciso que o homem se reinventasse para voltar a merecer o amor de Deus. Reinventava-se recusando a sua própria humanidade, isto é, aquilo que já chamei aqui de negação da história.

circular segundo o qual a ausência de desenvolvimento é indicação clara de que há corrupção!⁸ Era a mesma coisa com a Frelimo revolucionária e com todo o projeto revolucionário da época. O inimigo interno, os infiltrados, os sabotadores etc., eram funcionais à justificação da necessidade da revolução, da perseverança e da confiança nos “dirigentes”. Para esse efeito, o próprio processo revolucionário encarregou-se de produzir os seus corruptos. A obsessão revolucionária da Frelimo teria, a longo prazo e sem exagero, conduzido ao extermínio de todos os moçambicanos. E isto não teria sido por maldade natural do partido no poder. Até porque era gente boa que era movida pelo interesse genuíno de proporcionar melhor vida do que aquela que o colonialismo havia dado aos moçambicanos. O problema dessas pessoas, contudo, é de que estavam profundamente convencidos que tinham uma vocação especial para conduzir os outros a essa boa vida. E por isso era intolerante em relação a tudo quanto pudesse pôr em perigo essa vocação. E exagerava os perigos produzindo cada vez mais inimigos da revolução, improdutivos, contrarrevolucionários etc.

Este é no fundo o mesmo problema da indústria do desenvolvimento. Ele faz da corrupção uma companheira imprescindível da sua intervenção nos países em desenvolvimento. Num texto muito interessante sobre o genocídio no Ruanda, o antropólogo indiano, Appadurai (1998), tenta perceber como é que os perpetradores dos massacres sabiam que estavam a matar Hutu ou Tutsi dado que, ao que parece, é difícil distinguí-los. Appadurai (1998) chegou a uma conclusão muito elegante, ainda que arrepiante: “o próprio ato de matar alguém transformava essa pessoa, independentemente da sua verdadeira pertença étnica, na categoria étnica visada.” É possível olhar para a realidade da corrupção desta maneira. É, contudo, difícil, pois cada um de nós conhece — ou pensa que conhece — casos de corrupção, pelo que ela

8 Uma boa porção da literatura sobre a corrupção no contexto do desenvolvimento é circular neste sentido. (THEOBALD, 1990; ROSE-ACKERMAN, 1999)

é real de forma independente da nossa vontade de acreditar na sua realidade. Há quatro momentos que podemos identificar na constituição da corrupção para cuja elaboração podemos nos socorrer uma vez mais da reflexão de Marie-Laure Susini, neste caso, da sua reflexão sobre a caça às bruxas na Europa medieval. São eles: uma constante, um procedimento, regras de inferência e produção de verdade.

A constituição da corrupção baseia-se numa constante que consiste na situação geral de um país. Um país africano qualquer encontra-se em processo de desenvolvimento, mas as coisas não andam a contento. Os índices de pobreza são elevados; as disparidades regionais continuam gritantes; a justiça e a polícia funcionam mal; os que estão no poder resistem estoicamente ao conselho técnico; os doadores metem rios de dinheiro para projetos específicos que não produzem os resultados esperados ou planeados; o país mantém-se desesperadamente dependente do auxílio externo; as populações não saem da dependência externa e continuam extremamente vulneráveis. O país não se desenvolve. Alguns doadores só dizem que o país se desenvolve quando eles querem justificar a ajuda que continuam a conceder. Se esse país apresentasse um quadro diferente deste, isto é, se estivesse mesmo em franco desenvolvimento e sem pobreza, analfabetismo, nudismo etc., mas os dirigentes andassem a pilhar dos cofres do Estado, ninguém falaria sobre corrupção. Só faz sentido falar de corrupção quando podemos sugerir a ideia de que ela explica a situação que estamos a descrever. Logicamente, o argumento é problemático porque funciona segundo a falácia da causa falsa e do *non sequitur*. Mas lá porque não quer dizer que. Lá porque o país não se desenvolve, não quer dizer que seja por causa da corrupção; lá porque no país há corrupção, não quer dizer que a corrupção seja a explicação para o não desenvolvimento. A ideia de corrupção dá um significado especial ao que vai mal num país em desenvolvimento.

Depois vem o procedimento. As coisas vão mal por causa da corrupção. É preciso, então, conhecer melhor esse mal. Fazem-se estudos ou inquéritos. Uma coisa curiosa: não importa em que área,

basta fazer um estudo vai se descobrir muita corrupção. Querer é poder. Não importa a precisão dos instrumentos, dos conceitos, das teorias. O importante é fazer um estudo para estabelecer a existência do fenómeno. Na Inquisição, toda a mulher que aparecesse perante o Inquisidor era bruxa. Não falhava. Mesmo se dissesse não. Criam-se instituições para o combate à corrupção. Isso dá também realidade ao fenómeno. Se não houvesse corrupção, não seriam necessárias essas instituições. Reparem na circularidade do argumento. Para um país em desenvolvimento ter a assistência do FMI e do Banco Mundial precisa assinar uma carta de intenções em que, entre outras coisas, se compromete a tomar medidas contra a corrupção. Mesmo que ela não exista ou não seja assim tão importante. E isso também produz sorrateiramente o fenómeno.

O procedimento, portanto, consiste em dar substância ao fenómeno através de estudos e políticas que partem do princípio de que a corrupção existe. É assim que se promulgam leis anticorrupção em que se criminalizam cada vez mais áreas da vida social. Ajudar parentes passa a ser nepotismo; não saber fazer bem as contas segundo os critérios dos doadores passa a ser desvio de fundos. As grandes multinacionais que tantos de nós admiramos não são histórias de sucesso. Se não entram na falência é porque poucos são os governos que querem que isso aconteça por causa do receio do desemprego. Assim sendo, vão injetando capitais. O governo suíço só parou de fazer isso com a Swiss Air quando já não dava mesmo. Estas empresas vivem de crédito bancário, luxo que nós não nos podemos permitir.

Isto tem a ver com as regras de inferência do discurso da corrupção. Este discurso ignora uma coisa muito importante: a evidência dos “factos” é apenas a própria interpretação desses “factos”. A lógica do discurso funciona assim mesmo. Quanto mais difícil é provar a corrupção, mais convencidos ficamos todos nós de que ela realmente existe. Os corruptos é que são mais espertos do que nós. Durante a Inquisição pedia-se às pessoas para denunciarem as bruxas. E lá iam: *não sei, mas a vizinha lá do fundo da rua anda a fazer olhinhos ao*

meu marido; não sei, mas a velhinha lá do mercado olhou para o meu filho de dois anos de uma maneira estranha e no dia seguinte a criança morreu. Na África em desenvolvimento em pleno século XXI? Só não quer ver a corrupção quem não quer ver; como podemos provar se os tribunais são controlados pelos corruptos? E uma vez recolhidas as pobres “bruxas” não havia maneira de regressarem do interrogatório inocentes. Arjun Appadurai: o ato de matar produz um Tutsi!

No contexto africano o que complica a situação é o fato de haver desigualdades gritantes. Há um punhado de gente que vive extremamente bem; mas há também a esmagadora maioria que vive extremamente mal. E o que é também evidente é que a riqueza desses poucos foi feita em tempo recorde. A pobreza da maioria também. Um mais um é dois, logo, é dinheiro roubado aos pobres. É dinheiro do povo. Pior: a boa vida de poucos revela a sua falta de compromisso com a maioria. São uns poucos imorais. A falta de compromisso com a maioria, com o povo, por assim dizer, produz o efeito de verdade que o discurso anticorrupção confere à noção de corrupção. Como é que pessoas de carne e osso como nós podem estar alheias ao sofrimento dos demais? É a pergunta que a indústria do desenvolvimento se coloca. É uma pergunta circular, ou melhor, retórica. A resposta está clara e é sobejamente conhecida: os governantes africanos não sabem como desenvolver os seus próprios países; quem sabe isso são os doadores. Dá, por vezes, para suspeitar que o discurso anticorrupção seja um discurso de ódio aos africanos por terem ousado a independência. É como se estivessem a dizer que só os doadores é que sabem como dar melhor vida aos africanos.

O auxílio externo produz uma tensão entre o político e o técnico. Enquanto que nos países doadores o auxílio ao desenvolvimento é coisa política, nos países africanos as decisões técnicas emanadas desse processo político não devem ser tratadas de forma política. Sendo assim, uma boa parte da política dos doadores consiste em tentar impedir que a sua ajuda seja tratada politicamente nos países em

desenvolvimento numa atitude profundamente ligada à economia política do discurso sobre a corrupção. Isto leva os doadores a interferirem cada vez mais no nosso processo político justamente para manter o carácter técnico das decisões políticas que eles tomaram. Uma boa parte das iniciativas do auxílio ao desenvolvimento, suas políticas, projetos e novos conceitos é uma reacção à resistência dos países receptores a serem tratados como objetos da política de outros. Os países receptores de ajuda revelam através desta resistência que são também humanos com direito a cometer os seus próprios erros. Já uma vez escrevi, no rescaldo dos nossos 30 anos de independência, que o perigo que a indústria do desenvolvimento representava para nós consistia justamente no fato de nos estar a negar o nosso direito inalienável de cometermos os nossos próprios erros. O auxílio ao desenvolvimento é hoje esta tensão entre, por um lado, doadores que querem que tudo seja tratado de forma técnica, e, por outro, nós os receptores de ajuda que, como humanos que somos, queremos tratar a ajuda de forma política.

Podemos, pois, reter algumas ideias centrais. Primeiro, a perversidade é inerente ao auxílio ao desenvolvimento. Os doadores e os cooperantes como pessoas não são maus. O sistema é que é perverso. Segundo, a perversidade do sistema vem da tensão que produz entre o político e o técnico, tensão essa que em virtude da correlação de forças que joga a favor dos doadores resulta na negação do político aos países receptores. (MKANDAWIRE, 1999; FERGUSON, 1994) Aqui também não há nenhuma premeditação. É tudo culpa do sistema. Terceiro, o discurso anticorrupção é uma das manifestações da reacção dos doadores à resistência dos países receptores. Reconhecer a corruptibilidade humana é reconhecer a necessidade do político. Nos países em desenvolvimento há realmente políticos que desviam fundos públicos; nesses países há funcionários públicos que enriquecem a custa de negócios ilícitos na outorgação de contratos públicos; há funcionários públicos com muito pouca integridade; há projetos que sofrem bastante por causa de gente que desviou fundos; há juízes,

agentes policiais e militares que se deixam subornar; há leis que não são respeitadas, sobretudo por gente que, por força das posições que ocupa, devia dar o exemplo. O problema, contudo, é que estes fatos não sustentam a conclusão geral segundo a qual os países em desenvolvimento não se desenvolvem devido à corrupção.

O emprego da noção de “corrupção” no contexto da cooperação para o desenvolvimento tem a sua lógica numa visão de mundo bastante específica. Nessa visão parte-se duma ideia essencial e primordial do homem. O homem nasceu puro e tem que morrer puro. Qualquer impureza na natureza humana precisa de ser eliminada porque não encaixa nessa visão. Esta é uma visão que assenta na recusa da história se definirmos a história como tudo quanto se passa longe da ideia da pureza essencial do Homem e que tanto medo mete aos puros. Prestem atenção a um fenómeno muito interessante e para o qual Marie-Laure Susini (2008) também chama a nossa atenção. O puro — que ela chama de incorruptível — só reconhece a pureza e a impureza. Não reconhece a susceptibilidade de ficar impuro. Não há verbo no mundo, isto é, não há ação. É tudo substantivo. Puro e impuro. Incorruptível e corrupto. Não há a condição de ficar impuro, digamos, impurabilidade ou despurificabilidade. Não há corruptibilidade. Só há incorruptível e corrupto.

Como ele não reconhece a “corruptibilidade” toda a acção do discurso anticorrupção assenta na eliminação dos corruptos. O desafio é acabar com a corrupção, não é saber lidar com a susceptibilidade à corrupção. Nos países doadores ninguém tenta acabar com a corrupção. Lá identificam-se mecanismos para tornar a corrupção difícil e pouco atractiva como opção. Nos países em desenvolvimento quer se acabar com a corrupção da mesma maneira que se quer acabar com a pobreza, com as doenças etc. O objetivo é o fim da história. (GRAY, 2006) Nos países doadores reconhece-se a historicidade das coisas da vida, o que faz com que nos Estados Unidos, por exemplo, até se institucionalizem certas formas de corrupção, como é o caso com as contribuições para as campanhas eleitorais.

Dá para apreciar devidamente a verdadeira extensão do problema do discurso anticorrupção. Enquanto a África não se desenvolver, a indústria do desenvolvimento vai precisar da corrupção para evitar interpelar o seu próprio pensamento. E vai produzi-la ativamente devido à sua incapacidade de reconhecer que ela é manifestação da nossa condição de humanos. Cada nova iniciativa para combater a corrupção é uma nova mina de possibilidades para as pessoas se corromperem; cada novo regime de regalias dirigido aos funcionários seniores para que não se sintam tentados é uma nova fonte de expectativas, sonhos e oportunidades de ter cada vez mais. É um verdadeiro círculo vicioso, mas que tem a sua origem na lógica do próprio discurso anticorrupção. É a lógica de recusar ao continente africano um espaço político autónomo (e histórico) para manifestação e controlo da sua condição humana.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAMSEN, R. *Disciplining democracy: development discourse and good governance in Africa*. Londres: Zed Books, 2001.
- APPADURAI, A. Dead certainty: ethnic violence in the era of globalization. *Public Culture*, v. 10, n. 2, p. 225-247, 1998.
- AVRITZER, L. et al. (Org.). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte: Editora UMFG, 2008.
- BLUNDO, G.; DE SARDAN, O. *Everyday corruption and the State: citizens and public officials in Africa*. Londres: Zed Books, 2006.
- EKEH, P. P. Colonialism and the two publics in Africa: a theoretical statement. *Comparative Studies in Society and History*, v. 17, n. 1, p. 91-112, 1975.
- ERDMANN, G.; ENGEL, U. *Neopatrimonialism revisited: beyond a catch-all concept*. Hamburg: GIGA, 2006. (German Institute of Global and Area Studies working paper, n. 16)

FERGUSON, J. *Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Chicago: The University of Minnesota Press, 1994.

GRAY, J. *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Londres: Allen Lane, 2006.

HUNTINGTON, S. P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1968.

LEYS, C. What is the problem about corruption?. *Journal of Modern African Studies*, v. 3, n. 2, p. 215-230, 1965.

MACAMO, E. The hidden side of Modernity in Africa: Domesticating savage lives. In: COSTA, S. et al. (Ed.) *The Plurality of Modernity: Decentring Sociology*. Munique: Rainer Hampp Verlag, 2006. p. 161-178.

MKANDAWIRE, T. Crisis Management and the Making of 'Choiceless Democracies' in Africa. In: JOSEPH, R. (Org.). *The State, conflict and Democracy in Africa*. Colorado: Lynne Rienner, Boulder, 1999.

NYE, J. S. Corruption and political development: a cost benefit analysis. *American Political Science Review*, v. LXI, n. 2, p. 417-427, 1967.

ROSE-ACKERMAN, S. *Corruption: a study in political economy*. New York: Academic Press, 1978.

_____. *Corruption and Governance: causes, consequences, and reform*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SUSINI, M.-L. *Éloge de la corruption: les incorruptible et leurs corrompus*. Paris: Fayard, 2008.

TANZI, V. *Corruption around the world: causes, consequences, scope, and cures*. *IMF Staff Papers*, v. 45, n. 4, 559-594, 1998.

THEOBALD, R. *Corruption, development, and underdevelopment*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1990.

WRAITH, R.; SIMPKINS, E. *Corruption in developing countries*. London: George Allen & Unwin, 1963.

Crioulo, criouliização

Wilson Trajano Filho

Os conceitos são os blocos constituidores de todo pensamento. Isto é verdadeiro tanto para o pensamento do senso comum quanto para o pensamento científico. Este último tem suas regras próprias e demanda que eles sejam os mais bem delineados, precisos e livres de ambiguidades possíveis. Para alcançar essas qualidades, as ciências naturais buscaram na matemática a linguagem que atendia a essa demanda por precisão e clareza. Talvez o exemplo mais conhecido dos leigos em física seja o conceito de energia. Enquanto a palavra “energia” na língua portuguesa tem uma carga de significados que engloba coisas tão diferentes como a capacidade de um corpo ou substância de realizar trabalho, vigor, força física, firmeza, arrojo, potencialidade e dinâmica, para a física moderna energia é o produto da massa e da velocidade da luz ao quadrado, como resume a famosa fórmula de Einstein: $E = mc^2$.

As ciências sociais também demandam conceitos precisos e bem delineados, mas, por razões que não podem ser exploradas aqui, não recorreram à matemática para desenvolver sua linguagem conceitual. Elas são saberes discursivos cuja linguagem é em larga medida compartilhada por sujeitos e objetos do conhecimento. Ao contrário das ciências da natureza, a grande maioria dos conceitos das humanidades é oriunda da linguagem ordinária, como atestam

os seguintes exemplos: estrutura, organização, prática, papel, mudança, magia, religião, ritual, casamento, incesto, identidade e parentesco. Certamente existem conceitos antropológicos e sociológicos que não vêm diretamente da língua ordinária, isto é, não são originários da experiência social das comunidades em que vivem os cientistas sociais, mas estes são claramente minoritários e geralmente de pequeno curso, aplicados em contextos muito específicos. Frequentemente eles resultam da criação do cientista social a partir da junção de dois ou mais termos de uso corrente na língua. Um exemplo clássico na literatura antropológica é o conceito “cismogênese”, elaborado por Bateson (2008) em sua monografia *Naven*. Em outros casos, os conceitos se formam a partir de uma espécie de contrabando pelo qual o cientista social lança mão de um termo oriundo da língua falada pelo grupo estudado e o transforma num conceito com maior potencial de generalização e aplicação. Este é o caso dos conceitos “mana” e “hau” tornados clássicos pelos trabalhos de Marcel Mauss.

No entanto, o contrabando conceitual é mais comum quando o conceito é oriundo do idioma vernáculo do pesquisador. Uma espécie de poluição semântica quase sempre acompanha esse movimento, na qual muitos dos sentidos originais do termo contrabandeado permanecem habitando, como sombras, sua nova morada como conceito, retirando deste seu potencial de clareza e precisão. Isto aflige os termos “crioulo” e “crioulização”, no percurso que começa na linguagem ordinária alcança o universo conceitual da antropologia, linguística, sociologia e história. Eles são termos polissêmicos, cujos múltiplos sentidos por vezes são contraditórios tanto na linguagem ordinária dos falantes da língua como na linguagem conceitual dos cientistas sociais.

Vou tratar da polissemia da palavra “crioulo” em três níveis. Primeiro, ao nível da semântica formal dos dicionários, em que os sentidos são definidos lexicograficamente de modo muito semelhante às definições legais do Estado. Segundo, no plano de uso da

língua viva. A despeito do que dizem os dicionários os falantes da língua usam o termo “crioulo” — e seus cognatos francês, inglês e espanhol — de modo criativo e dinâmico. Nestes casos, o termo “crioulo” é frequentemente uma categoria de identificação de um grupo social vivendo em meio a outros. Terceiro, analiso o termo enquanto um conceito central na sociolinguística e de crescente importância na antropologia. Ao fim, exponho o potencial analítico do par conceitual crioulo-crioulização em competição com outros conceitos contemporâneos que pretendem realizar a mesma tarefa analítica.

CRIOULO NOS DICIONÁRIOS

Busco socorro nos dois mais conhecidos dicionários da língua portuguesa no Brasil, o *Aurélio* e o *Houaiss*, para mostrar como a passagem da linguagem ordinária para a linguagem das ciências sociais afeta a precisão e clareza do conceito “crioulo”. Para os falantes da variante brasileira da língua portuguesa, “crioulo” é uma palavra conhecida e usada pela imensa maioria das pessoas no registro coloquial e significa indivíduo de cor negra. Trata-se de um brasileirismo, pois a palavra com este sentido não é de uso corrente para os falantes de outras variantes da língua portuguesa como as que existem em Portugal, Cabo Verde, São Tomé, Guiné-Bissau, Angola e Moçambique. Uma passada d’olhos nestes dicionários é bastante para mostrar que o vocábulo “crioulo” tem uma carga de significação muito densa chegando mesmo às raias da contradição. O *Houaiss* nos informa que na variante falada no Minho (Norte de Portugal), “crioulo” significa criança ou aquele que ainda é de colo. Nas variantes do português da Índia (Damão, Diu e Goa) a palavra se refere à pessoa que é adotada (filho ou flâmulo). Duas outras acepções de natureza regional e brasileira são as de se referir à coisa ou pessoa que é oriunda de determinado lugar ou região (ex. cavalo crioulo) e de designar o cigarro feito

de palha de milho e fumo de rolo. O *Aurélio* acrescenta ainda que na variante brasileira falada no Rio Grande do Sul o termo é usado para designar uma pessoa que é oriunda de qualquer parte do estado.

Estes sentidos não esgotam a carga de significação da palavra. Os dois dicionários apresentam uma série de outros sentidos para o vocábulo. Uma lista sumária deles inclui: a) pessoa de descendência europeia nascida nas colônias, especialmente nas Américas, em oposição aos nascidos na Europa; b) indivíduo da raça negra nascido nas colônias, em oposição aos nascidos em África; c) cria ou escravo; d) línguas nativas oriundas do contato de um idioma europeu com os idiomas nativos ou importados.

Se nos restringimos aos sentidos glosados nos dicionários, a palavra “crioulo” é polissêmica e ambígua, pois designa uma variedade linguística, pessoas brancas e negras nascidas nas colônias, mas de modo exclusivo, coisas e objetos marcados pela autoctonia, relação de servidão e de adoção. Cada um destes sentidos tem maior ou menor centralidade de uso segundo a variante da língua portuguesa falada e segundo o tempo. Se a variante brasileira do presente enfatiza a pessoa de cor negra, independente de sua condição social, no passado a ênfase era posta na sua situação de servidão. Na variante falada presentemente em Portugal, o termo é usado para designar as línguas faladas em Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. Em Cabo Verde, “crioulo” é a palavra para se referir tanto à língua nacional – com variantes em cada ilha – como ao próprio cabo-verdiano. Na Guiné-Bissau, este último sentido é praticamente inexistente, sendo o termo usado para designar uma das dezenas de línguas faladas no país.

CRIOULO COMO CATEGORIA DE IDENTIFICAÇÃO

O exame dos dicionários faz pouco mais do que ressaltar a polissemia e as eventuais contradições semânticas que acompanham o termo

“crioulo” e seus cognatos *créole*, *creole* e *criollo*. Este excedente de significação está associado ao que aprendemos quando indagamos pela etimologia da palavra. Os etimologistas parecem concordar que o termo provém do português do século XV. O consenso diz que a palavra portuguesa “crioulo” vem do verbo “criar” e do substantivo “cria”, que por uma sufixação pouco usual veio a dar no substantivo e no adjetivo “crioulo”. E do português ele se difundiu sequenciadamente para o espanhol, francês e inglês. Isto condiz com os passos dados por esses impérios no processo de expansão europeia. Portugal foi o pioneiro da expansão e colonização na África e América, seguido pelos espanhóis, franceses e ingleses.

A palavra “crioulo” (*créole*, *creole* e *criollo*) tem a ver diretamente com esse processo de expansão dos europeus pelo mundo e com o estabelecimento de colônias nos territórios d’além mar. Ela tem sido usada para se referir tanto às pessoas e objetos como aos modos de vida (culturas) desenvolvidos no novo contexto da colonização. No presente ela é usada numa vasta área que, de norte a sul, vai do sul dos Estados Unidos (Texas e Louisiana) até os países meridionais da América do Sul. De leste a oeste, é de uso corrente na costa ocidental da África (em Cabo Verde, Senegal, Guiné-Bissau, Serra Leoa, São Tomé e Príncipe e Angola), passando pelas ilhas caribenhas de colonização francesa, inglesa e holandesa, até a costa do Pacífico da América Central e do Sul. No mundo índico também o termo é de uso corrente nas ilhas Maurício e Seicheles. Em todos estes lugares, o termo tem o valor de categoria de identificação e aponta para uma forma de nativização que gera pertencimentos étnico, linguístico e cultural.

Na Louisiana, *creole* marca, sobretudo, um pertencimento linguístico e cultural. Seu valor como uma categoria étnica é disputado, já que, a depender do usuário, pode designar tanto os brancos de origem francesa quanto os mestiços que resultaram de intercassamentos entre estes e escravos negros (e seus descendentes). Formalmente, nas Antilhas francesas o termo *créole* designava os brancos

ali nascidos, mas gradualmente veio a abarcar também os mestiços e os negros antilhanos. Assim, mais do que um marcador étnico ou racial o termo se refere a um pertencimento cultural (supranacional) e linguístico, em especial sob a forma do termo derivado *créolité*. No mundo hispano-americano contemporâneo, a palavra *criollo* se refere, sobretudo aos mestiços de brancos e negros, excluindo quase totalmente os povos indígenas e seus descendentes, incluindo os que resultam de intercasamentos étnicos-raciais. No Caribe de fala inglesa, o seu uso é ambivalente e está relacionado à oposição entre o local e o estrangeiro. No registro coloquial do inglês falado na Jamaica, *creole* significa tanto pessoa ou coisa que é nativa como o indivíduo mestiço, produto dos casamentos entre europeus, africanos e asiáticos. Porém, na Inglaterra, cuja população caribenha é grande e bastante visível, a palavra se refere ao jamaicano ou caribenhinho, marcando, neste caso, uma diferença cultural e a proveniência estrangeira.

Na costa africana, o quadro é um pouco diferente. No Senegal, a palavra *créole* está em franco desuso. Até o início do século XX, ela designava algo que poderia ser chamado de um grupo de status ou uma elite afrancesada. Os *créoles* eram um pequeno grupo de famílias nascidas e residentes nas quatro comunas senegalesas — Gorée, Saint-Louis, Dakar e Rufisque — que, desde 1848, tinham direitos de cidadania equivalentes aos dos franceses, apesar de barreiras sociais e legais ao pleno exercício da cidadania. A maioria era formada por franco-africanos, filhos de intercasamentos entre negociantes e governantes franceses com mulheres africanas, geralmente pertencentes à parentela de chefes e notáveis dos estados wolof da região. Os *créoles* tinham acesso à educação formal, formando o substrato social de onde saíram os primeiros intelectuais e políticos a pleitear alguma autonomia política para os africanos. Devido à ideologia universalista francesa que punha toda a ênfase na assimilação à civilização francesa, os *créoles* foram assimilados ao longo do tempo, perdendo os traços distintivos que os tornavam um grupo à parte dos

franceses metropolitanos e dos indígenas das aldeias wolof, serer e fula, reduzindo-se a uma mera elite africana educada. Neste processo, o próprio termo de identificação caiu em desuso. Curiosamente, não se desenvolveu entre eles uma língua crioula como aconteceu nos territórios do que é hoje a Guiné-Bissau e a Serra Leoa.

Na Serra Leoa, *creole* ou *krio* é uma categoria de identificação que emergiu gradualmente a partir do século XVIII. Seu surgimento está associado ao realocamento na península de Freetwon de negros pobres que viviam em Londres e outras cidades inglesas, de ex-escravos da Nova Escócia (Canadá), nascidos na América, que se tornaram homens livres por terem ficado do lado dos ingleses durante a guerra de independência americana, e de negros livres do Caribe. Vivendo numa comunidade multiétnica e multilíngue, estes realocados desenvolveram ao longo do século XIX um sentimento de identidade coletiva que enfatizava a fé cristã, o valor da educação dos filhos e um sentido de distinção com relação aos africanos do continente. Eles se consideravam negros ingleses e sua elite abraçou as profissões liberais como a medicina, o direito e o jornalismo ou se voltou para o comércio com os africanos do interior. O valor da educação era tão elevado que em Freetown se implantou a primeira universidade nos moldes europeus, o Fourah Bay College, que desde 1876 oferece diplomas universitários em associação com o Universidade de Durham.

Por seu elevado padrão educacional, os *krios* forneceram aos colonizadores ingleses os quadros médios para a administração colonial da Serra Leoa, Gâmbia, Nigéria e Gana. O elevado status social do grupo, o exclusivismo em suas relações sociais, sua fé cristã e sua posição de intermediários no regime colonial acabaram por produzir tensões com os outros grupos étnicos da Serra Leoa. Como sempre foram um grupo demograficamente minoritário, comparado aos *temnes*, *mendes* e *mandingas*, eles foram marginalizados após a independência do país, quadro que só se alterou com o fim da guerra civil que devastou o país no fim dos anos 1990. Desde então, os *krios* passaram a ser percebidos pelos outros grupos étnicos do país como

menos propensos ao tribalismo e como tendo um importante papel na reconstrução nacional, em especial graças ao valor que dão à educação e a língua crioula por eles falada, que vem se tornando a mais importante língua nacional.

O termo “crioulo” é usado na Guiné-Bissau basicamente para se referir à língua falada originalmente pelos africanos e luso-africanos que residem nas povoações fortificadas que os portugueses construíram no século XVII para comerciar com as populações indígenas. Não é, portanto, uma categoria de autoidentificação, como é o caso dos *krios* da Serra Leoa e foi o caso dos *créoles* do Senegal. Os termos de identificação usados por este grupo foram muitos ao longo do tempo. No passado eles se chamavam filhos da terra, portugueses da terra, brancos da terra, cristãos (*kristons*), grumetes etc. Nenhum destes termos, porém, tem o poder de abarcar a totalidade do grupo. Historicamente, os falantes do crioulo eram majoritariamente luso-africanos (muitos com descendência cabo-verdiana) ou africanos que viviam em estreita dependência destes. O comércio foi desde sempre a principal atividade do grupo e era através de sua prática que ele se reproduziu como uma sociedade distinta tanto das sociedades indígenas que circundavam as suas povoações quanto dos portugueses metropolitanos. Foram eles os principais atores engajados nos movimentos nacionalistas que elevaram à independência do país.

Os casos do Senegal, Guiné-Bissau e Serra Leoa se diferenciam dos crioulos de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe porque as populações crioulas do continente têm vivido em estreito contato com os agentes coloniais e com as sociedades indígenas, se reproduzindo basicamente através da incorporação de valores, práticas, símbolos e, sobretudo, gente destas duas vertentes civilizacionais. Nos casos insulares, não havia população nativa com quem conviver, de modo que os grupos crioulos que nas ilhas emergiram marcavam sua identidade somente por meio da relação com o colonizador, que sempre representou, no caso português, um poder largamente fragilizado e ausente.

OS CONCEITOS CRIOULO E CRIOLIZAÇÃO

Como conceitos, as categorias “crioulo” e “crioulização” também têm sido fontes de polêmicas e dissensos. Os estudiosos do fenômeno raramente querem dizer a mesma coisa quando usam estas categorias analíticas. Como conceitos associados a processos de identificação, eles são portadores de uma elevada carga ideológica acerca de como as sociedades e culturas crioulas surgem, se organizam e se reproduzem num contexto de assimetrias de poder (o contexto colonial) onde prevalecem muitas vezes violentas relações de dominação e subordinação baseadas na cor e origem social.

Para examinar mais detalhadamente este par conceitual, começo no domínio onde os conceitos “crioulo” e “crioulização” têm uma carga ideológica comparativamente menos densa. A sociolinguística é o campo disciplinar em que estes conceitos primeiro tomaram forma nas ciências sociais. Para os sociolinguistas, crioulo é um tipo de língua natural que emerge em situações de contato linguístico. Crioulização é o processo que descreve o surgimento de um crioulo.

Quando grupos de pessoas oriundas de muitas comunidades linguísticas diferentes interagem com alguma regularidade num cenário em que nenhum dos participantes conhece a língua dos outros surge o problema de se comunicar e, com isto, de garantir a continuidade da interação. Algo assim aconteceu quando os barcos portugueses chegaram à costa ocidental da África em meados do século XV e passaram a negociar com populações locais que falavam línguas diferentes como o *beafada*, *banhum*, *cassanga*, *manjaco*, entre outras. Neste contexto desenvolveu-se uma forma comunicativa muito simples e instável, limitada pelo kit linguístico de que dispunham e orientada pelas estruturas cognitivas desenhadas para o aprendizado de uma segunda língua. Com o contato entre os grupos ficando mais regular, essa forma comunicativa rudimentar se estabilizou e se tornou uma língua franca que permitia a interação regular entre eles e a realização de trocas comerciais.

A este jargão estabilizado, os sociolinguistas chamam de *pidgin*. Trata-se de um tipo de linguagem com o léxico reduzido, com regras sintáticas extremamente simplificadas. Sua característica mais importante é o fato dele não ser a língua nativa de ninguém, sendo apenas uma língua auxiliar, geralmente voltada para as atividades comerciais. Seu material básico são as formas linguísticas existentes nas línguas maternas daqueles que o falam, com uma certa predominância da língua do grupo mais poderoso. É por isto que no caso dos *pidgins* que surgiram com o processo de expansão europeia se fala em *pidgin* de base inglesa, francesa ou portuguesa. Este último foi o que predominou nos primeiros séculos da expansão europeia na África e Ásia.

Se os contatos comerciais entre falantes de um *pidgin* tornam-se mais regulares e duradouros, com o passar do tempo nascem crianças nesta comunidade emergente onde ele é falado. Quando isto acontece, os sociolinguistas dizem que o *pidgin* se transforma num crioulo. Trata-se de uma língua natural como qualquer outra, apesar de manter alguns traços distintivos próprios como uma elevada variabilidade. Ele tem seu léxico expandido. As estruturas cognitivas que o estruturam passam a ser aquelas desenhadas para a aquisição da linguagem, cuja natureza é universal. A sintaxe é complexificada com o surgimento de artigos, preposições, partículas marcadoras de tempo aspecto e modo e regras morfológicas para a construção das palavras. O material linguístico com que é constituído provém das línguas faladas no contexto em que ele foi criado.

O crioulo, não é, porém, um mero sincretismo ou mistura de elementos das línguas envolvidas. Não é também uma língua desestruturada e desregrada como queriam crer no passado os agentes coloniais portugueses com relação aos crioulos de base portuguesa falados em Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. Infelizmente esta é uma visão ainda preponderante em certos meios metropolitanos europeus e mesmo nos países africanos onde crioulos são falados. Este autor ouviu inúmeras vezes de guineenses e

cabo-verdianos com quem interagiu que o crioulo é um português cansado ou mal falado. Os conhecimentos da sociolinguística ainda não foram difundidos e internalizados o bastante para quebrar com o preconceito que hierarquiza e aloca prestígio às línguas por meio de fatores extralinguísticos como o poder político, econômico e simbólico, bem como as cosmologias que o conformam.

O cenário que conduz ao surgimento de línguas crioulas é bastante raro nos encontros intersocietários que conhecemos historicamente. A expansão lusitana pelo mundo deu luz a um conjunto diferente de *pidgins* e crioulos de base portuguesa na África (em Cabo Verde, em toda a costa da Guiné e nas ilhas de São Tomé e Príncipe), Ásia (em Macau, Goa, Diu, Málaca, Timor), Caribe (o papiamentu falado nas ilhas Aruba e Curaçao) e, provavelmente, no Brasil. Nos casos africano e caribenho, é provável que tenha havido inicialmente um *pidgin* de base portuguesa, que se estabilizou muito rapidamente em Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe (provavelmente em duas ou três gerações depois da ocupação), dando luz aos crioulos falados nestes arquipélagos.

Um pouco mais tarde os falantes do crioulo cabo-verdiano se lançaram pela costa africana a comerciar com as populações nativas, que já tinham o *pidgin* como língua auxiliar. No fim do século XVI se assentaram em povoações da costa e, passadas algumas gerações, esse *pidgin* ganhou falantes nativos e se transformou num crioulo falado na costa entre o Senegal e a Serra Leoa. Conforme os portugueses passaram a sofrer a concorrência dos outros impérios europeus, sua área de influência se encolheu, assim como a do crioulo de base portuguesa, se restringindo atualmente à Guiné-Bissau e à região senegalesa da Casamansa. Ao norte, ele simplesmente deu lugar ao francês do Senegal e ao inglês da Gâmbia. Ao sul, na Serra Leoa, o antigo crioulo português foi relexificado, transformando a sua estrutura de superfície com a incorporação de palavras oriundas da língua inglesa, mas mantendo sua estrutura profunda — sintaxe, fonologia e estruturas morfológicas. E assim nasceu o *krio*, crioulo

de base inglesa falado na Serra Leoa. Relexificação semelhante deve ter ocorrido com o *pidgin* estável ou crioulo de base portuguesa falado no Caribe. A melhor evidência é o papiamento falado nas Antilhas holandesas em que ainda subsistem um grande número de termos portugueses sob uma camada lexical de fonte espanhola e holandesa.

Mais importante do que a definição e análise dos atributos constitutivos dos *pidgins* e crioulos é o estudo do processo que produz essas formas de linguagem. Este processo é chamado de criouliização. Do ponto de vista sociolinguístico, a criouliização é um processo de mudança linguística num contexto de contatos entre línguas. Como ela não se dá num vácuo sociológico, a criouliização é consequência de um determinado tipo de compromisso alcançado por grupos pertencentes não somente a comunidades de fala diferentes, mas a grupos que também são econômica, social e politicamente desiguais. Defendo, contudo, que tal desigualdade não pode tomar a forma de uma assimetria radical, mas antes, pressupor uma interdependência e um relativo equilíbrio de forças entre as comunidades envolvidas. Se houvesse uma assimetria radical, o compromisso não seria alcançado e a língua crioula não surgiria. Em seu lugar teríamos apenas mais um episódio de violência radical — que não é de todo incomum na história da expansão europeia — em que uma língua tomaria o lugar das outras.

O estudo de *pidgins* e crioulos e dos processos de criouliização é um campo vasto e dinâmico, oferecendo à sociolinguística novas rotas para tratar de velhas questões. Uma delas é a da origem da linguagem, questão até então irrespondida pela linguística, antropologia e biologia evolutiva, por se localizar nos primórdios da humanidade e pela falta de evidências empíricas que fundamentam as hipóteses explicativas. Uma vez que os crioulos são línguas naturais como qualquer outra forma vernacular, como muitos deles surgiram muito recentemente — alguns com pouco mais de um século de existência —, havendo às vezes um registro escrito de seu aparecimento, eles servem como casos exemplares para se atacar a questão da origem da linguagem.

Um segundo conjunto de questões renovadas pela crioulistica é o que gira em torno do tema da variação linguística. Os crioulos têm na sua heterogeneidade interna e na variação um de seus traços distintivos. Não estou aqui me referindo nem à variação livre nem às regras variáveis existentes em toda a língua, mas num tipo específico que os sociolinguistas chamam de contínuo pós-crioulo. São variações estruturadas e sistemáticas existentes num contexto em que se encontra também presente a língua lexificadora (em Cabo Verde, o português, na Jamaica, o inglês, no Haiti, o francês). A isto os sociolinguistas chamam de situação de descrioulização.

O estudo das variações e do contínuo pós-crioulo em situação de descrioulização põe em questão a ideia de que as línguas são entidades autocontidas e discretas, separadas umas das outras por fronteiras bem delineadas. Em vez de unidades discretas, a crioulistica mostra que as variações sociolinguísticas têm uma natureza contínua e implicacional. Isto pode parecer muito técnico, mas qualquer falante nativo do português pode vivenciar intuitivamente a ideia de contínuo quando está em processo de aprender o crioulo de Cabo Verde ou Guiné-Bissau. Em suas interações verbais com os falantes do crioulo, ele nunca saberá ao certo que língua está falando, onde termina o português e começa o crioulo e vice-versa.

Os conceitos “crioulo” e “crioulização” não são ferramentas analíticas exclusivas da sociolinguística. A antropologia e a história têm se beneficiado deste par conceitual nos últimos 30 ou 40 anos. No restante deste trabalho vou focalizar dois tipos de abordagens diametralmente opostas aos mencionados conceitos, deixando claro minha preferência pela segunda, sem, contudo deixar de ressaltar as suas limitações.

A primeira abordagem tem natureza particularista e historicista. Foi desenvolvida por antropólogos e historiadores das sociedades caribenhas. Ali se desenvolveram sociedades crioulas formadas por europeus e africanos trazidos como escravos para trabalhar nas *plantations* de cana-de-açúcar. Um de seus maiores proponentes,

Sidney Mintz (1996) argumenta que a criouliização é um fenômeno histórico, especificamente caribenho, de criação ou construção cultural. Segundo ele, o contexto da *plantation*, em razão da composição demográfica, dos códigos de interação entre os diversos grupos sociais, das várias categorias de situação de servitude existentes, e dos mecanismos e tecnologias de manifestação da violência e da subordinação, deram à luz uma sociedade original, nem africana nem europeia, com estruturas de reprodução originais e com lutas identitárias específicas. Trata-se de um processo histórico de natureza extranacional e extraimperial, sendo transversal às unidades políticas que existiram no passado (as diversas colônias) e que existem no presente (os estados nacionais caribenhos), apesar de haver muita heterogeneidade em seu interior. Para os defensores desta abordagem, o uso dos conceitos criouliização e sociedades e culturas crioulas fora do contexto caribenho retira o potencial explicativo dessas categorias. Esta visão historicista e particularista da criouliização sofre por não explicar casos histórica e estruturalmente relacionados ao Caribe, como o caso cabo-verdiano, o qual, por sua vez, está associado a processos semelhantes de construção cultural original na costa da Guiné e na Serra Leoa.

A segunda abordagem antropológica à criouliização se inspira fortemente nos achados da sociolinguística. A ideia geral que a preside tem a ver com uma analogia entre língua e cultura. Esta ideia foi proposta pelo antropólogo sueco Ulf Hannerz (1987), que vê como crioulas as sociedades e culturas contemporâneas do chamado Terceiro Mundo. Nelas há um fluxo regular de coisas, valores, símbolos e práticas sociais que tornam as fronteiras entre as culturas mais porosas e flexíveis. Esta condição da contemporaneidade nos obrigaria, segundo ele, a rever, como os sociolinguistas fizeram com relação à língua, as nossas ideias de sociedades e culturas como entidades autocontidas, discretas, separadas uma das outras por fronteiras fixas. A abordagem de Hannerz tem seu ponto fraco na generalização

muito ampla que faz da criouliização, tornando um processo especial e raro de fluxo intercultural num mero sincretismo.

IMPACTO DO CONCEITO

Apesar das debilidades apontadas acima, o conceito de criouliização é bastante poderoso para lidar com os fluxos interculturais que dão origem, por via de uma nativização, a novas unidades socioculturais. Creio que ele compete vantajosamente com os conceitos rivais de hibridização, sincretismo, globalização e mestiçagem por trazer uma nova visão da sociedade e cultura como entidades que não são autocontidas, nas quais impera uma grande heterogeneidade interna. Inspirado nos estudos de variação sociolinguística, a metáfora da criouliização permite entender melhor a dinâmica dessas sociedades, sua reprodução e as suas tensões estruturais.

REFERÊNCIAS

ANJOS, J. C. *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde*. Praia: INIPC, 2002.

BATESON, G. *Naven*. São Paulo: EDUSP, 2008.

COUTO, H. H. *O Crioulo português da Guiné-Bissau*. Hamburgo: Helmut Buske, 1994.

_____. *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora UnB, 1996.

HANNERZ, U. The world in creolization. *Africa*, v. 57, n. 4, p. 546-559, 1987.

MINTZ, S. Enduring substances, trying theories. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 2, p. 289-311, 1996.

SILVA, B. L. *O dialeto crioulo de Cabo Verde*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

TRAJANO FILHO, W. A construção da nação e o fim dos projetos crioulos. In: CRUZ e SILVA, T.; ARAÚJO, M. G. M.; CARDOSO, C. (Org.). *Lusofonia em África: história, democracia e integração africana*. Dacar: CODESRIA, 2005.

_____. *Uma experiência singular de criouliização*. Brasília: Departamento de antropologia da UnB, 2003. (Série antropologia, 343)

VEIGA, M. *Diskrison Strutral di Língua Kabuverdianu*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro, [1982].

VEIGA, M. (Org.). *1º Colóquio Lingüístico sobre o Crioulo de Cabo Verde*. Praia: INIC, 2000.

Desenvolvimento

Cláudio Alves Furtado

O termo “desenvolvimento” é, seguramente, um dos mais ambíguos nas ciências sociais, ainda que se possa dizer que existe um relativo consenso quanto ao seu significado bem como a possibilidade de sua replicabilidade. Mais do que isso, “desenvolvimento” adentrou a esfera pública tendo sido, há décadas, se não séculos, assumido como constituindo um valor, um desejo universal, um objetivo a atingir. Indivíduos, estados, nações e entidades supranacionais pugnam pelo desenvolvimento.

No entanto, a positividade de “desenvolvimento” como significando o progresso econômico e social emerge, de certa forma, para produzir, na sua negatividade, o “subdesenvolvimento”, um estágio indesejado para aqueles que já o ultrapassaram e rejeitado para os que nele e com ele convivem. Com efeito, “subdesenvolvimento” ou “não desenvolvimento”, definido na sua negatividade, designa o patamar que um dado país se encontra e se caracteriza pela ausência, uma baixa ou estagnação da produção econômica, pela pobreza e por um acesso restrito aos bens sociais básicos (alimentação, saúde, educação, habitação etc.).

É verdade, e tanto os economistas quanto os políticos e os decisores o reconhecem, o crescimento econômico constitui um importante fator impulsionador do desenvolvimento. Contudo, consensu-

al também é o fato dele não ser a condição suficiente, determinante enfim, para que se possa atingir o desenvolvimento. Países com taxas de crescimento econômico robustas e contínuas apresentam parcelas significativas de suas populações, de seus cidadãos, em condições sociais e econômicas precárias, com elevadas taxas de pobreza e de desigualdade social. Aliás, nos países desenvolvidos assiste-se hoje à emergência de novas formas de pobreza e desigualdades sociais e que alguns autores denominam de nova pobreza e outros exclusão social.

No continente africano, desde os nacionalistas, todos os países estão à procura de modelos performantes de desenvolvimento.

O *Acto constitutivo da União Africana* sublinha como sendo um dos seus objetivos “promover o desenvolvimento duradouro nos planos econômico, social e cultural, assim como a integração das economias africanas” (art. 3º alínea j)”. (OUA, 2000, grifos do autor)

Por sua vez, a *Carta da Organização dos Estados Americanos*, na alínea f) do artigo 2º sublinha que constitui um dos seus objetivos “Promover, por meio da ação cooperativa, seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

Ainda, o chamado *Tratado de Assunção*, que cria o Mercado Comum Sul Americano (Mercosul), no preâmbulo ao articulado, assinala que “Considerando que a ampliação das atuais dimensões de seus mercados nacionais, através da integração, constitui condição fundamental para acelerar seus processos de desenvolvimento econômico com justiça social”.

A grande questão que, contudo, pode colocar-se, na mesma linha das preocupações levantadas por Mkandawire (2010), é que ideia se encontra subjacente ao termo “desenvolvimento”: tratar-se-ia de um conceito, de uma realidade ou ambas as coisas.

Na verdade, “desenvolvimento” comporta problemas de definição e conceituação, assim como de sua integração e articulação nas várias disciplinas das ciências sociais, designadamente a economia do desenvolvimento, sociologia do desenvolvimento, antropologia do desenvolvimento.

Na economia, em sociologia ou antropologia podem ser encontradas, em função do quadro teórico ou paradigmático em que se inserem, diferenças e inflexões bem significativas.

Mais ainda, podem ser encontradas, em algumas de suas acepções, uma visão eurocêntrica, no sentido de que o conceito resulta de uma construção que tem como referência empírica, civilizacional e ideológica as sociedades ocidentais, mais específica e primordialmente da Europa ocidental e da América do Norte. Em certo sentido, não apenas essas sociedades constituem um modelo, um referente e um paradigma como as demais sociedades constituem o reverso, corporificam o subdesenvolvimento, ou quando muito, estariam em vias de desenvolvimento.

O dramático para os que estão em condição de “não-desenvolvimento” é que as dimensões, as variáveis e os indicadores que conformam e atestam o “desenvolvimento” são escorregadios, mutantes e elásticos tornando difícil, cada vez mais difícil, de superar a condição presente e, por conseguinte, romper com o *statu quo* e aceder ao patamar do desenvolvimento. Ao mesmo tempo, as condições necessárias e requeridas para deslanchar e alavancar o processo de desenvolvimento estão cada vez mais interligadas, conectadas e “dependentes” de ações e omissões de atores e intervenientes outros que não os verdadeiramente interessados em lá chegar.

Do ponto de vista heurístico, as limitações intrínsecas ao conceito resultam não apenas do seu carácter polissêmico e plástico quanto da sua pretensão explicativa universal, independentemente de eventuais especificidades econômicas, sociais e culturais das formações sociais que o conceito se propõe explicar.

Com efeito, num mundo e numa economia cada vez mais globalizada, com mecanismos de governança global que se sobrepõem muitas vezes aos estados nacionais, em que as empresas e conglomerados empresariais ganham relevância crescente no processo decisional global, em que as instituições financeiras internacionais e as agências de *rating* sinalizam, quando não apontam, os caminhos que

devem ser seguidos, o “desenvolvimento” tende a ser, muitas vezes e para muitos, uma miragem, uma utopia, um sonho numa noite de verão. Este tem sido o drama da quase totalidade dos países africanos e latino-americanos.

Acresce ainda que, a nível interno dos Estados, assiste-se, amiúde, a uma apropriação privada dos bens públicos impossibilitando que investimentos públicos indutores do crescimento económico possam ter lugar, comprometendo seriamente as possibilidades de uma construção endógena do desenvolvimento. Deste modo, o crescimento económico, que resultaria dos investimentos públicos e privados, estaria fortemente comprometido e as possibilidades, a partir do crescimento económico, de criação de empregos com remunerações que aumentem a capacidade de compra dos cidadãos e de acesso a bens e serviços sociais essenciais também se confrontam com limitações várias. Ademais, os Estados têm visto diminuir a sua capacidade de mitigar as desigualdades sociais já que dispõem de menores recursos para investimentos sociais e para assegurar a redistribuição da riqueza nacional produzida, um dos mecanismos para diminuir a pobreza e as desigualdades sociais, proporcionando acesso a renda e a serviços sociais essenciais.

Na literatura especializada, notadamente sob o paradigma (neo) patrimonialista, tem-se produzido um conjunto de estudos e reflexões que tendem a mostrar que os Estados e os países “não desenvolvidos” — na verdade, denominados de subdesenvolvidos ou do terceiro mundo — não se terão emancipado do social, significando que, repescando a aceção weberiana de Estado moderno, não comportam um sistema tributário central, um comando militar unificado, o uso legítimo da violência e uma administração burocrática. Acresce, ainda, que a emergência do Estado Moderno se inscreveria no quadro do desenvolvimento mais global de instituições sociais e económicas, resultado de um longo processo de racionalização que, no mínimo, pode ser situado no Renascimento.

Ora, este processo de racionalização, grande parte dos modernos e contemporâneos países, particularmente os que emergem da situação colonial, não conhece. No que diz respeito ao caso africano, como bem aponta Macamo (2002), o paradigma neopatrimonialista sustenta que os estados africanos assentam-se no caos e na desordem, sendo estes vistos, paradoxalmente, como racionais. Mais uma vez, para este paradigma tem-se uma construção dos Estados na e pela negatividade, contrapondo-se ao Estado assente “na Ordem e Progresso”, de inspiração positivista, marca dos estados ocidentais, estados neopatrimoniais, clientelistas e corruptos, que caracterizariam os estados africanos.

Este caos e a desordem que se lhe associa, que estão na base da construção e reprodução dos Estados dos países não desenvolvidos, explicam, para o paradigma neopatrimonialista, a (im)possibilidade do desenvolvimento.

Esta não é a única modalidade explicativa das razões subjacentes à condição de sub/não desenvolvimento. Impõe-se, por conseguinte, refletir sobre algumas dimensões e correlações que lhe estão associadas.

DESENVOLVIMENTO E CRESCIMENTO

Para alguns, desenvolvimento poderia ser definido como progresso econômico e social mediante a transformação do estado de subdesenvolvimento. Neste contexto, o crescimento econômico constitui um importante indicador do desenvolvimento, ainda que não seja uma condição suficiente. Subjacente a esta concepção encontra-se, ainda que não explicitada, a ideia de que o crescimento econômico deve traduzir-se em melhoria nas condições de vida dos cidadãos de uma determinada coletividade ao mesmo tempo que proporciona mudanças estruturais da economia no sentido de assegurar um crescimento contínuo que possa permitir, através de sistemas de re-

distribuição, continuar a alargar a participação dos cidadãos no usufruto da riqueza social produzida.

Para outros, e de uma perspectiva estritamente econômica, desenvolvimento é associado ao crescimento da quantidade de bens e serviços disponibilizados à coletividade.

A primeira, apesar de considerar o crescimento econômico como fundamental para assegurar o desenvolvimento, a ele deve agregar-se mudanças nas condições de vida das pessoas, bem como nas instituições e nas estruturas produtivas. Já para a segunda, crescimento e desenvolvimento são sinônimos, conceituando-os como uma variação quantitativa do Produto Interno Bruto ou da riqueza nacional produzida num determinado intervalo de tempo.

Thomas (2000) identificou três sentidos, interrelacionados, que o termo “desenvolvimento” comporta: 1) como visão, descrição ou medida do estado de bem-estar desejável para a sociedade; 2) como um processo histórico de mudanças sociais no qual as sociedades se transformam ao longo de grandes períodos; 3) como consistindo em esforços deliberados que visam melhorar por parte das várias agências, incluindo governos, outros tipos de organizações e movimentos sociais.

Assim, o desenvolvimento, quando adequadamente definido e transformado em políticas econômicas, poderá reduzir o sofrimento material, aumentar as capacidades das pessoas e alargar as suas escolhas.

As premissas morais dos meios do desenvolvimento (SEN, 2000) necessitam de não divergir das que conformam os fins. Com efeito, sublinha Mkandawire, muitos fins, nomeadamente melhor educação, melhor saúde e maior liberdade, são também poderosos instrumentos do desenvolvimento.

Assim, poderemos assumir que desenvolvimento não é sinônimo de crescimento econômico, no sentido em que pode haver crescimento econômico sem que os indicadores de desenvolvimento humano, tal como propostos pelo Programa da Nações Unidas para o

Desenvolvimento e plasmados, nomeadamente, nos relatórios de desenvolvimento humano, tenham idêntico ou maior crescimento e sem uma efetiva redução da pobreza e de desigualdades sociais.

Aliás, o conceito de desenvolvimento proposto pelas Nações Unidas e operacionalizada pelos relatórios mundiais e nacionais de desenvolvimento humano enfatizam, através de indicadores compósitos como o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e o Índice de Pobreza Humana (IPH), o padrão mínimo de bem-estar, incluindo, de entre outras dimensões, a saúde, a habitação, a segurança alimentar, a esperança de vida, a educação e o emprego.

No mundo de hoje, com a hegemonia da visão neoliberal, desenvolvimento não só é sinónimo de crescimento como é uma consequência da dinâmica do mercado, devendo os governos eximirem-se de nele intervir.

INDEPENDÊNCIAS E O SONHO DO DESENVOLVIMENTO

Não obstante a multiplicidade dos sentidos recobertos pelo termo “desenvolvimento”, ele foi apropriado pelos nacionalistas e independentistas, no quadro da situação colonial, como revestindo um forte carácter emancipatório.

Com efeito, desenvolvimento e crescimento foram vistos pela Conferência de Bandung, pelo Movimento dos Não-alinhados e pelos movimentos de libertação como emancipação e direito ao desenvolvimento. Neste sentido, crescimento pode ser considerado uma aspiração emancipatória dos próprios países em desenvolvimento. Aliás, William Blyden, um dos fundadores do pan-africanismo, se mostrava convicto de que a “modernização” do continente africano constituía um imperativo para que os então países colonizados pudessem sair do contexto de dominação e do sofrimento impostos pela situação colonial, constituindo, desta forma, condição de auto-determinação e de independência. (MKANDAWIRE, 2010)

Nos anos 50 e 60 do século passado, os movimentos de libertação no continente africano assinalavam que a situação colonial constituía uma negação à possibilidade das então colónias acederem ao desenvolvimento e dos cidadãos desses territórios se apropriarem dos resultados do desenvolvimento. Neste sentido, e como referia Amílcar Cabral (1979, p. 124)

A nossa luta armada é uma forma de luta política, que procura libertar a nossa terra da exploração econômica colonial e imperialista. Este é que é o nosso objetivo fundamental. Libertar as forças produtivas da nossa terra, da opressão, da dominação colonial imperialista.

Desta a forma, as guerras de libertação ganham legitimidade pela necessidade do desenvolvimento, uma aspiração universal, e que tinha como pressuposto de sua concretização a autonomia política, por conseguinte, a independência. Assim, afirma Cabral (1976, p. 157-158):

Nós estamos a lutar para o progresso da nossa terra, temos que fazer todos os sacrifícios para conseguirmos o progresso da nossa terra, na Guiné e em Cabo Verde. Temos que acabar com todas as injustiças, todas as misérias, todos os sofrimentos. Temos que garantir às crianças que nascem na nossa terra, hoje e amanhã, a certeza de que nenhum muro, nenhuma parede será posta diante delas. Elas têm que ir para a frente, conforme a sua capacidade, para darem o máximo, para fazerem o nosso povo e a nossa terra cada vez melhores, servindo não só os nossos interesses mas também os interesses da África, os interesses da humanidade inteira.

Resulta, pois, da perspectiva dos nacionalistas africanos que o desenvolvimento, enquanto objetivo maior e de longo prazo, deveria ser precedido da libertação, do fim do domínio político e da situação colonial.¹

1 Consulte neste mesmo dicionário os verbetes *Colonização*, *Emancipação* e *Modernidade*.

Com efeito, no contexto colonial, para além da negação da cidadania, as riquezas do continente africano eram preferencial e primordialmente canalizadas para as metrópoles coloniais, financiando o crescimento e o desenvolvimento econômico dos países colonizadores enquanto que os africanos constituíam, majoritariamente, meras forças de trabalho a serviço do sistema e dos empreendimentos econômicos coloniais, sendo mal remuneradas e vivendo em condições sub-humanas.

Embora todos os nacionalistas e independentistas africanos pugnassem, ainda que discursivamente, pelo “progresso” e “desenvolvimento” de seus países, a forma de materializar esse desiderato, ou seja as políticas econômicas e as teorias econômicas que sustentavam tais políticas não eram as mesmas.

Entre o nacionalismo, o socialismo e o capitalismo a tradução política e empírica do projeto de “desenvolvimento” revelou contornos diversos. Entre a ortodoxia e a heterodoxia econômica, as políticas econômicas dos estados pós-coloniais viriam a conhecer caminhos e descaminhos.

AS INDEPENDÊNCIAS E A FRUSTRAÇÃO DO DESENVOLVIMENTO

As independências dos países africanos resultam de processos diferenciados em função das potências colonizadoras. Se as colônias inglesas e francesas foram as primeiras a aceder à independência em meados dos anos 1960, através de uma negociação que permitiu manter relações de cooperação privilegiadas, na maior parte dos casos com as antigas metrópoles, para alguns consideradas tutelares ou neocoloniais, as colônias portuguesas apenas tornaram-se independentes uma década e meia mais tarde após igual período de guerra de libertação.

No entanto, um denominador comum a todos os recém estados pós-coloniais, consensualizado e assumido no quadro da Organiza-

ção da Unidade Africana, é o respeito pelo princípio da inviolabilidade das fronteiras herdadas do colonialismo, ainda que existissem grupos étnicos transfronteiriços. Nesse quadro, a par da criação das condições que pudessem alavancar o crescimento e o desenvolvimento econômico, os novos Estados tinham como desafio a construção da nação, num contexto de Estados plurinacionais. Neste sentido, rapidamente, a unidade nacional transformou-se numa prioridade, ainda que a nível discursivo, e em alguns momentos como argumento legitimador de golpes de Estado que sucederam um pouco por todo o continente.

Se o fim da situação colonial, a conquista das independências e construção de estados pós-coloniais constituem um dos elementos centrais do nacionalismo africano, o segundo elemento, igualmente relevante neste projeto, é o desenvolvimento econômico. Pode-se, aliás, a justo título, referir que o desenvolvimento econômico emerge como corolário lógico do projeto de construção do Estado e da Nação. Afinal, como refere Cabral, o progresso dos povos é a finalidade última da luta de libertação e da conquista da independência, ou seja, a independência política constitui um meio para a independência econômica e para o desenvolvimento.

Na verdade, nas primeiras duas décadas de independência, isto é nos anos 60 e 70 do século passado praticamente todos os estados pós-coloniais conheceram crescimento econômico significativo e que se traduziu também e em termos globais na melhoria das condições de vida dos cidadãos, particularmente em termos de acesso aos serviços sociais básicos.

Com efeito, constatou-se, nessas décadas, um aumento da esperança de vida, a queda da mortalidade geral e infantil, crescimento da economia, embora situações de subnutrição ou mesmo de fome tenham persistido.

Contudo, a crise mundial dos anos 1980, a que se acrescem problemas internos em muitos estados pós-coloniais e que conduziram a repetidos golpes de estado e guerras civis inter-étnicas, sig-

nificou um forte retrocesso nas economias e nas condições de vida para níveis anteriores às independências. O agravamento das contas públicas, o desinvestimento público e privado, a reduzida competitividade das economias dos estados pós-coloniais, a forte ou total dependência dos fluxos financeiros dos países industrializados para o financiamento interno bem como do mercado desses países para a absorção das matérias-primas e de suas *commodities* agravam a dependência.

É, como refere Samir Amin (1973), a economia desigual no seu paroxismo. A fome, mortes, doenças, diminuição da esperança de vida, desestruturação do tecido produtivo e do Estado são marcas associadas aos anos 80 e 90 do século passado. A intervenção das instituições financeiras internacionais, com a sua ortodoxia econômica, significou o agravamento da crise econômica e social.

QUE ALTERNATIVAS PARA O DESENVOLVIMENTO

A crise dos anos 1980 e 1990 cuja saída foi buscada no regresso à ortodoxia econômica, com forte acento tônico nos ajustes orçamentais, no quadro dos programas de ajustamento estrutural não apenas significaram o agravamento das economias como também o aumento das fraturas sociais com uma pauperização galopante de grande parte das populações, a que se cresce a expansão de epidemias.

A retomada do crescimento econômico ensaiada na segunda metade da primeira década deste século é de novo comprometida com a nova crise financeira mundial desencadeada a partir de 2009. Poucas economias africanas conseguiram enfrentar com um relativo sucesso essa crise, verificando-se, no entanto, uma queda no ritmo do crescimento bem como o agravamento das contas públicas. Os recentes conflitos no Norte da África prefiguram o agravamento da situação econômica dos países africanos, na sua globalidade, em decorrência do aumento do preço de petróleo.

Nesse quadro, continuando o desenvolvimento a ser um objetivo e uma meta de todos, impõe-se, seja no quadro da reflexão teórica seja em termos de políticas econômicas, buscar alternativas que sejam eficazes, duradouras e sustentáveis. Assim, a busca da complementaridade das economias, a adequação das infraestruturas, a ultrapassagem dos obstáculos aduaneiros são fundamentais. Da mesma forma, a centralidade em termos de investimento na ciência e na tecnologia é crucial num contexto em que os recursos humanos são fatores essenciais do desenvolvimento.

Embora se devam buscar soluções específicas e endógenas para a promoção do desenvolvimento, os exemplos de sucesso de alguns países da América Latina, nomeadamente o Brasil, e da Ásia podem indicar alternativas eventualmente relevantes para os países africanos e do sul, que, na sua totalidade, enfrentam grandes e profundos desafios de propiciar aos seus cidadãos uma qualidade de vida por eles almejada.

REFERÊNCIAS

AMIN, Samir. *Le développement inégal*. Essai sur les formations sociales du capitalisme périoherique. Paris: Editions de Minuit, 1973.

BAZIKA, Jean-Christophe Bounou; NACIRI, Abdelali Bensaghir (Dir). *Repenser les économies africaines pour le développement*. Dakar, Codesria, 2010.

CABRAL, Amílcar. Análise de alguns tipos de resistência. Bolama: Edições do PAIGC; Imprensa Nacional, 1979.

_____. *A arma da teoria: unidade e Luta I*. Lisboa: Seara Nova, 1976.

CARTA DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Disponível em: <http://www.oas.org/dil/port/tratados_A41_Carta_da_Organiza%C3%A7%C3%A3o_dos_Estados_Americanos.htm>. Acesso em: 24 nov. 2011.

MACAMO, Elisio. *A transição política em Moçambique*. Lisboa: CEA/ISCTE, 2002. (Occasional Paper)

_____. *Negotiating modernity: Africa's ambivalent experience*. Dakar: Codesria; London: Zed, 2005.

MAFEJE, Archie. Au-delà de la liberté intellectuelle: La lutte pour l'authenticité dans le discours des sciences sociales. In: DIOUF, Mamadou; MANDANIN, Mahmood (Dir). *Liberté académique en Afrique*. Dakar: Codesria, 1994. p. 65-80.

MKANDAWIRE, Tandika. *Running While Others Walk: Knowledge and the Challenge of Africa's Development*. Londres, 2007. LSE, Inaugural Lecture. Disponível em: <<http://www.langaa-rpcig.net/docs/Inaugural%20lecture%20-%20Running%20while%20others%20walk.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2010.

ORGANIZAÇÃO DA UNIDADE AFRICANA. *Acto constitutivo da união africana*. 2000. Disponível em: <http://www.fd.uc.pt/CI/CEE/OI/OUA/acto_constitutivo-uniao-africana.htm>. Acesso em: 24 nov. 2011.

SEN, Amartya. *O desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

THOMAS, Alan. Development as practice in a liberal capitalist world. *Journal of International Development*, v. 12, n. 6, p. 77-87, 2000.

TORRES, Adelino. *Horizontes do desenvolvimento Africano no Liminar do Século XXI*. Lisboa: Vega, 1999.

TRATADO DE ASSUNÇÃO. [1991]. Disponível em: <<http://www.mercosul.gov.br/tratados-e-protocolos/tratado-de-assuncao-1>>. Acesso em: 24 nov. 2011.

Desigualdade e igualdade

José Maurício Domingues

Uma comparação entre Portugal, Brasil e os países africanos de língua portuguesa, e em parte o Timor Leste, revela os legados da colonização destes todos por aquele. Na verdade, porém, não mostra nenhum traço em si comum, nenhuma variação concomitante, nenhuma possibilidade de comparação generalizante, para além daqueles que são comuns a muitas sociedades contemporâneas, alguns dos quais exploraremos adiante. Por outro lado, a inserção de cada um desses países em seus contextos regionais é perfeitamente compreensível e evidenciada por seu estudo comparado: Portugal como país semiperiférico, mas firmemente ancorado na realidade europeia ocidental; o Brasil como um país claramente latino-americano, também semiperiférico; Angola e Moçambique e mesmo a Guiné-Bissau como países que compartilham características, ainda que com grandes variações, com o continente africano, ao passo que Cabo Verde e São Tomé e Príncipe são países insulares com características muito particulares, mas comuns àqueles que se constituíram como parte do Atlântico moderno, Timor Leste, a Ásia, recuperando-se do jugo do exército indonésio. A maioria sofreu durante a década de 1990 com a imposição de “ajustes estruturais” ditados pelas organizações financeiras internacionais, especialmente o Fundo Monetário Internacional (FMI), os quais invariavelmente alcançaram, por toda parte, uma

intensificação das desigualdades sociais, processo vivido agora intensamente por Portugal, tardiamente.

Relações institucionalizadas entre coletividades de classe, gênero e raça estarão presentes no que se segue — o que a literatura das ciências sociais com frequência, a meu ver problematicamente, traduz como estruturas sociais, que serão tratadas aqui apenas como modelos descritivos. Isso responde pelas bases da desigualdade social vigente, em medida variada, nos países sob escrutínio. O neopatrimonialismo que caracteriza em especial os estados africanos estará em tela também, mas não assumido como dado quase essencial e destino iniludível. Ou seja, propõe-se uma visão multidimensional e histórica das desigualdades, com características particulares e radicais neste momento global. A cidadania, como possibilidade de igualdade formal, oferecerá o outro lado da moeda na última parte da discussão.

INDUSTRIALIZAÇÃO TARDIA E SEMIPERIFERIA

Por caminhos e em função de situações muito distintas, tanto Portugal quanto o Brasil se caracterizam por uma industrialização que somente na segunda metade do século XX se efetivou, complexificando a sua estrutura de classes, sem chegar a homogeneizar o tecido social, mercê de um dinamismo e uma expansão limitados. Inserem-se no sistema capitalista global em posição na qual não desfrutam das tecnologias e das áreas de produção mais avançadas, nesse sentido caracterizando-se como países semiperiféricos, em especial pelo valor agregado médio que os setores mais dinâmicos de suas economias são capazes de gerar. Estruturas agrárias concentradas acompanharam também sua trajetória. No Brasil, elas permanecem vigentes, a despeito de esforços na direção da reforma agrária nos últimos 20 anos pelos governos de Fernando Henrique Cardoso e Luís Inácio Lula da Silva. No caso de Portugal se mantiveram até a Revolução

dos Cravos de 1974, que derrubou o regime para-fascista salazarista, quando então a reforma agrária foi realizada no Sul do país, quebrando a grande propriedade — ao passo que no Norte predominavam já os pequenos e médios agricultores, politicamente conservadores.

É interessante enfatizar que a industrialização de Portugal e Brasil não converteu a estrutura de classe desses países em um mero espelho daquela que se encontra nos países centrais, tendendo a polarizá-la e simplificá-la no auge da industrialização. Em ambos os países, localiza-se uma burguesia bastante reduzida em termos percentuais no conjunto da população, totalizando, em estudos inspirados pela metodologia neomarxista de Erik Olin Wright, 0,7% no caso do Brasil e 0,8% no de Portugal. Por outro lado, uma larga camada composta por uma pequena burguesia e empregados por conta própria também se pode localizar nesses países, tão significativa quanto o número de gerentes empregados em empresas de maior porte. No caso brasileiro isso se conjuga a um vasto setor informal da economia, com um proletariado numeroso nos dois países se impondo também, aproximando-se percentualmente de metade da população em ambos, embora o campo português incluía um grande número de pequenos proprietários, anteriores no Norte à revolução de 1974, mas também estabelecidos no Sul em sua esteira. O Brasil tinha até recentemente um índice de Gini altíssimo: 0.55 em 2009, caindo para 0.51 em 2012, timidamente avançando em relação a números piores em anos e décadas anteriores; Portugal, por sua vez, aparece com destaque na Europa, fazendo-se aí elevado em relação à média: 38.5 também em 2009. (ONU, 2009) Como se sabe, quanto maior o índice de Gini se apresenta, maior a desigualdade social. Vale acrescentar que os anos 1990 testemunharam uma concentração da riqueza em Portugal e que, no caso do Brasil, Pochmann e seus colaboradores (2004) encontraram 5.000 famílias — isto é, 0,001% do total —, concentradas em particular em São Paulo, as quais detêm grande parte dos ativos econômicos, da propriedade e da riqueza nacional — cerca de 40% do Produto Interno Bruto (PIB), mantendo ainda grande controle sobre a vida social e política do país.

Se a situação piora em Portugal com a crise financeira e a ofensiva de ajustes neoliberais desde 2011, no Brasil os anos 2000 viram uma queda na pobreza e uma modesta redução da desigualdade de renda, porém não no que tange aos ativos.

Se o caráter muito conservador da sociedade portuguesa e os novos parâmetros da política neoliberal europeia parecem responder por isso, não obstante o processo revolucionário da década de 1970, ao qual se seguiu uma contrarrevolução bem-sucedida, no caso brasileiro a herança da escravidão e da concentração fundiária ratificada pelo Império no século XIX certamente ainda repercutem na estrutura social, reproduzindo-se a concentração da propriedade e exploração dura da população, as quais remontam ao menos a esse período. A concentração de terras no Brasil é uma das mais altas do mundo. Segundo dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para 2006, 43% das propriedades agrárias no país têm mais de 1.000 hectares. Isso é fruto do processo de “modernização conservadora” que, ao longo século XX, marcou a urbanização e a industrialização do Brasil, sem que as posses e o poder dos grandes proprietários de terra fossem afetados até por volta dos anos 1980, quando a grande propriedade se metamorfoseia em agroindústria e pecuária extensiva.

Com a propriedade concentrada e detida privadamente, muitas vezes através de grandes corporações nacionais e globais, por um lado, e, por outro, apresentando-se a contrapartida da venda da mera força de trabalho de uma grande massa de proletários que assim garantem a sua reprodução, deve-se perguntar: em que medida essa estruturação das relações de classe do ponto de vista econômico-social, em particular no meio urbano, implica uma “consciência de classe” que, para a tradição marxista, se erigiria sobre os fundamentos desse ser social? Como se sabe, as classes médias profissionais, que não detêm propriedade, e mesmo a pequena burguesia proprietária, tendem de modo geral a recusar uma identificação de classe, mas no caso de Portugal, ao contrário, aquelas primeiras parecem

ter uma percepção aguçada de sua situação e, quando inseridas no setor estatal, inclusive militância sindical regular. Os trabalhadores, contudo, não necessariamente afirmam forte consciência de classe no sentido político, conquanto em momentos de crescimento industrial e mais intensa mobilização política o tenham feito. Isso ocorreu com Portugal a partir de meados dos anos 1970, o Brasil na virada desta década, auge de sua industrialização automotiva e de crise do regime militar que então governava o país. A identidade de classe dos trabalhadores tem, com frequência, permanecido difusa, manifestando-se assim mediante uma “reflexividade prática”, dada por um reconhecimento coletivo calcado em áreas comuns de habitação, padrões culturais e de lazer etc., podendo implicar organização para a defesa de interesses econômicos comuns, sem necessariamente racionalizar-se, ou seja, sem delinear-se de forma sistemática e sem se politizar de maneira direta. Sem dúvida, nos setores da economia em que se pode encontrar uma classe operária fabril ou empregada na indústria extrativa, bastante concentrada, organização sindical e identidade classista são mais comuns. Mas, em especial no caso brasileiro, hoje é principalmente em uma identidade de classes populares de modo menos específico, ou mesmo simplesmente como “povo” ou pobres, que as classes subalternas se reconhecem e demandam políticas sociais.

Simplesmente caracterizar a maior parte da população brasileira como de classe média — que seria hoje mais da metade do país, segundo medições cada vez mais otimistas — basicamente em função de classificações derivadas de avanços na renda das famílias — que ficaria aproximadamente entre 1.000 e 4.500 reais — não faz conceitualmente nenhum sentido. Tal classificação na melhor das hipóteses reproduz no plano imaginário a incorporação de largas camadas dos trabalhadores brasileiros a um mercado de consumo — em particular de bens duráveis —, acessível há décadas às classes trabalhadoras dos países centrais e mesmo de Portugal; na pior, mistifica a realidade da estrutura de classes do país. Ela fica muito

longe inclusive da concepção weberiana segundo a qual as classes se definem pelo que os indivíduos que as compõem podem vender no mercado, em especial no que se refere a suas qualificações profissionais. Nesses dois países, as classes dominantes, contudo, manifestam uma identidade muito claramente estabelecida e fechada, conservadora, calcada no controle de ativos econômicos de diversos tipos e privilégios sociais, embora de modo geral mais protegida da esfera pública, exceto no que tange à sustentação política de seus interesses corporativos por entidades de representação de classe. Infelizmente, o estudo dos “pobres” hoje é muito mais estimulado, sobretudo, pelas instituições financeiras internacionais, como o Banco Mundial, e inclusive pela atual Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal). Somando-se a isso o fato de que os ricos se “escondem”, sabemos pouco sobre eles. Subjacente a essas limitações está o discutível e, na verdade, errôneo pressuposto de que o que importa é a pobreza, não a concentração da riqueza. Esta — que jamais é investigada por essas organizações — dificilmente é enfrentada pelas políticas de impostos e sociais implantadas pelos Estados nacionais contemporâneos, cabendo à classe média em geral o ônus das taxações que financiam o péssimo bem-estar social estatalmente oferecido e as políticas de combate à pobreza.

PERIFERIA, *COMMODITIES* E NEOPATRIMONIALISMO

É comum encontrar entre os africanistas a ideia de que a lógica predominante de organização social nesse continente é dada pela predação patrimonialista do estado, vinculada ademais frequentemente ao exercício do clientelismo de cunho étnico. Há bastante de verdade nisso de um modo geral, mas nem a questão étnica parece ter relevância no caso dos países africanos lusófonos, nem se deve tratar a questão de maneira a-histórica. Esta última questão se patenteia em primeiro lugar, em particular, por este tipo de prática ter sido aná-

tema no período socialista rigorosamente frugal e ilibado em que a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) dirigiu este país. Se em Angola o patrimonialismo sempre se mostrou um problema, foi com a transição para o capitalismo em que se desdobrou a derrota do projeto socialista na África lusófona que a corrupção — ou a lógica efetivamente neopatrimonial — se generalizou.

Em Angola, é necessário de início destacar dois elementos: a persistência das “elites criolas” de Luanda, capital do país e base da colonização desde o século XVIII, e em especial a abundância de petróleo, que parece uma maldição, pois não apenas tem levado a uma confiança na exploração infinita desse recurso, mas também a uma apropriação privada da riqueza que ele gera para o Estado, isto é, por parte exatamente daqueles grupos que dominam a economia e a política do país, reconfigurando-se com a independência conduzida pelo outrora marxista-leninista Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), hoje convertido a um neoliberalismo neopatrimonialista. Se o controle dos recursos petrolíferos por parte do Estado foi crucial para a vitória na guerra civil que travou contra a União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita), que durante bom tempo, por outro lado, conseguiu controlar a grande riqueza em diamantes de que também desfruta este país, era em parte o próprio controle desses recursos que estava em jogo na brutal luta que era então sobredeterminada pela geopolítica da Guerra Fria — o MPLA apoiado pela União Soviética e Cuba; a Unita, pelos Estados Unidos e África do Sul. Com o fim da guerra civil e a conversão dessas organizações ao jogo liberal-democrático, limitado contudo, o MPLA se firmou como partido dominante e efetivou-se um processo de privatização de várias áreas da economia, incluindo o setor de diamantes. O atual presidente, José Eduardo dos Santos, no poder há muitos anos, utilizou-se dos recursos privatizados exatamente para consolidar seu poder, criando uma nova classe dominante que se mistura ao Estado. Embora na prática a exploração do petróleo da plataforma continental seja realizada por companhias estrangeiras,

ele não foi privatizado, mantendo-se monopólio estatal, com os recursos oriundos de sua taxação inserindo-se em um orçamento paralelo e altamente opaco, o qual é patrimonializado pelos grupos que controlam o Estado, diretamente ou por meio de políticas de educação e saúde que lhes são generosamente dirigidas. O restante da economia do país é muito limitado, com grande parte da população concentrada nas grandes cidades. Se os ovimbundos, que compõem o principal grupo étnico do país, predominavam na Unita, a guerra nunca assumiu de fato caráter étnico, nem é esse o fundamento da distribuição de recursos patrimonializados.

Moçambique, país em que cerca de 80% da agricultura é camponesa de subsistência e em que a criação de uma fábrica de alumínio recentemente dobrou o PIB, mudou muito também com a privatização. De uma Frelimo altamente puritana, passou-se, terminada a guerra civil em larga medida inventada pela África do Sul e que devastou o país, a um regime capitalista neoliberal-neopatrimonial, frente ao qual os organismos financeiros internacionais e as agências dos países doadores de recursos jamais se posicionaram de fato, desde que a política de privatização e neoliberalização mais geralmente continuasse a ser perseguida. Com a Frelimo afirmando-se como força absolutamente dominante, foi essa política que levou à criação de uma nova classe dominante, com o partido dividido entre uma ala mais desenvolvimentista e outra mais explicitamente predadora, ambas de todo modo enriquecidas pela patrimonialização do Estado e pelas privatizações, das quais foram as grandes beneficiárias, o país sendo muitíssimo mais pobre que Angola. Tampouco aí essa construção clientelista dependeu mormente de laços étnicos. Quanto aos países lusófonos insulares da África, se Cabo Verde possui um Estado cuja dinâmica não passa pela predação, inclusive devido à ausência de recursos a serem predados, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau evidenciam um perfil mais próximo àquele que se encontra em Angola e Moçambique, embora os recursos sejam mais escassos no último deles, petróleo e florestas se destacando no caso do primeiro. A

questão étnica tampouco comparece à constituição de redes verticais de distribuição de prebendas.

Aqui é preciso, contudo, indagar a respeito da própria definição de patrimonialismo, uma vez que na clássica definição de Max Weber ele seria explícito, aberto e legítimo. Mesmo nos estados africanos, nos quais hoje tende a ser a regra, não é porém esse o caso, uma vez que a ideia de estado liberal, cidadania e divisão entre público e privado impera formalmente. Ou seja, embora esta seja uma lógica predominante na prática, formalmente se oculta — no caso do Brasil podendo-se sugerir o contrário, isto é, ainda que não se apresente como lógica predominante, é importante, mas não pode tampouco manifestar-se abertamente, pois contradiz os princípios formais de funcionamento e legitimação dos estados modernos clássicos, ou seja, ocidentais, além de contar com a influência decisiva dos agentes privados, com frequência empresas. Se, como argumentarei adiante, o estado constitui-se sempre como aparato de dominação, o (neo)patrimonialismo — que encontramos não apenas, mas não necessariamente, na África moderna — introduz outro elemento de desigualdade social, em que se mesclam poder político e riqueza material, de forma particularmente dramática no caso de Angola, mas também de Moçambique, após o fim do socialismo real nesses países. Na verdade em grande medida assenta-se sobre ele o seu sistema de classes, localizados esses países na periferia rica ou mais pobre do capitalismo, fundada em *commodities* ou inclusive basicamente na economia de mera subsistência.

Em termos de dados básicos e limitados, como o índice de Gini, que nos assinala as extremidades da desigualdade — ou a igualdade absoluta quando zero —, mas não revela a estratificação social em seus elementos diversificados, vale observar que ele atingia 58.6 em Angola, em Cabo Verde atingindo 50.5. Moçambique e a Guiné-Bissau, muitíssimo pobre, se seguiam com, respectivamente, 47.1 e 35.5 no fim da década passada. O Timor Leste, país em que cai o valor do índice para 39.5, apesar, ou em função, de sua extrema pobreza, luta para

recuperar sua economia, devastada pela guerra de independência e complicada pela tentativa de substituir a economia agrícola de subsistência do país por produtos de exportação, como o café, o que não vem funcionando, devido aos baixos preços internacionais. (ONU, 2009)

A PERPENDICULARIDADE DO GÊNERO E DA RAÇA

Se a desigualdade entre os gêneros, não obstante as lutas políticas que atravessaram o século XX, mostra-se ainda como universal, a questão da desigualdade racial se manifesta de forma gritante no Brasil. Em ambos os casos variam elas independentemente, ainda que vinculadas à dinâmica das classes sociais, bem como uma em relação à outra. Se pensarmos, por exemplo, a desigualdade entre as classes na forma de uma sobreposição horizontal, os gêneros e as raças as atravessam de forma perpendicular, cada qual com seu vetor próprio variando independentemente. Ambas essas formas de identificação têm caráter claramente social, construído, ainda que o gênero se assente sobre uma base biológica efetiva, não obstante argumentos construtivistas mais radicais, em geral vinculados ao pós-estruturalismo, recusarem até mesmo essa ideia no que a ele concerne, a raça dependendo em geral de traços fenotípicos cuja definição é muitas vezes baseada em um esforço construtivo socialmente radical. Os efeitos de ambas as formas de desigualdades são bastante reais, em todo caso.

Deve-se notar que, embora, por exemplo, em Moçambique se possa alegar que uma forte segregação entre brancos e negros fora estabelecida, e que de modo geral no mundo colonial português somente os “assimilados” tivessem acesso aos espaços dominados pelos brancos, o padrão bicolor que caracterizou a colonização anglo-saxã não predominou na colonização lusa. Em lugar de uma subjetividade coletiva bem-delimitada, com fronteiras bem-definidas, ao estilo do sujeito cartesiano que a concepção de mundo da modernidade do

Norte da Europa delineou, no mundo ibérico, português em particular, uma plasticidade maior caracterizou a construção da subjetividade, em especial com referência à questão racial, como, para o bem e para o mal, percebeu Gilberto Freyre no que se refere à expansão daquele país desde que avançou rumo ao norte da África e sobretudo no que toca à colonização que promoveu na América, no que depois se conformaria como Brasil.

Até recentemente Portugal era ou vinha sendo pensado como um país bastante homogêneo no que tange a sua composição racial — um dos aspectos de seu baixo nível de “pluralismo”. Já nos países lusos da África obviamente predominam as populações negras, mas, por exemplo, em Angola, detecta-se a valorização social do mestiço claro. No caso do Brasil aquela se refletiu em uma mestiçagem verdadeira, a qual teve lugar, porém, muito preponderantemente nas classes populares, inicialmente pelo intercuro sexual forçado entre senhores e suas escravas, depois de forma espontânea entre os próprios indivíduos que constituem essas classes. Isso não impediu em absoluto que o racismo e a discriminação social se cristalizassem, ao contrário, nem induziu em particular que se reduzisse por parte das classes dominantes e médias, o mulato assim se situando de forma desconfortável no espaço intermediário entre negros e brancos na população. Ou seja, nunca houve o que ideologicamente se definiu como “democracia racial” neste país, ao passo que sua adoção pelo império português em sua última fase servia também como mero instrumento de justificação em um mundo em que o colonialismo já não tinha legitimidade. Portugal não tem estatísticas que revelem sua composição racial e étnica. Não é claro tampouco em que medida a situação racial implica desfavorecimento e desigualdade, embora seja bastante evidente que ciganos e negros são, ao menos no plano cultural, de alguma forma discriminados. No Brasil mostra-se muito claramente uma concentração desproporcional dos negros na base da pirâmide da renda, embora se possa argumentar que nas classes trabalhadoras não haveria diferenças significativas, passando o tema

a importar à medida que se ascende à classe média, enquanto que outras perspectivas enfatizam discriminações que atingem mesmo a base do mercado de trabalho.

Quanto à situação das mulheres, reproduz-se em todos esses países a universalidade da discriminação e da desigualdade baseada no gênero, associada à reprodução, hoje deficiente e alterada, mas não superada, da estrutura de poder entre homens e mulheres que amiúde se define como patriarquia, seja na esfera privada, seja na pública. Salários mais baixos, a despeito de serem hoje as mulheres mais bem educadas em geral que os homens, e cuidados menores à saúde são visíveis em Portugal, no Brasil e na África de fala oficial portuguesa. Ao contrário do que se passa com a raça, a discriminação e a desigualdade parecem reduzir-se à medida que se ascende na hierarquia social em termos de classe, na pequena burguesia, nas classes médias sobretudo, e nas posições de gerência e autoridade, parece haver mais igualdade atualmente entre homens e mulheres. Já no que diz respeito às classes trabalhadoras, a discriminação e a desigualdade se mostram cumulativas, mais pobreza caracterizando em particular as mulheres negras pertencentes às classes populares. O aumento generalizado das famílias chefiadas por mulheres, com renda menor que famílias em que o casal é responsável pelo sustento da unidade familiar agrava a situação, embora por outro lado a emancipação das mulheres do jugo masculino direto venha se efetivando, com o que se torna impossível estabelecer linearidade nos desenvolvimentos das relações de gênero no mundo de fala portuguesa, a exemplo do que ocorre com outros países e regiões.

AS MÚLTIPLAS FACES DA CIDADANIA

Na sociologia weberiana o estado racional-legal moderno surge desde sempre como uma forma específica de dominação. Isso continua verdadeiro se ampliarmos a perspectiva para incluir outros tipos de

estado, como o tradicional-patrimonial, outra forma de dominação legítima para Weber. Nem por isso aquele, inclusive em sua face liberal-democrática, deixa de se constituir em um vetor forte de diferenciação e estratificação social, no plano político, caso em que, entre os analisados, se destacam Portugal e também o Brasil. É verdade que ele permite uma dialética do controle dos grupos políticos dominantes, tão mais forte quanto mais participativa a cidadania, a qual em princípio se constitui de modo passivo uma vez alcançados seus direitos e tomada de forma atomizada, os indivíduos que lhe subjazem concebidos como seres sem qualidades específicas no que importa para a definição do status de cidadão. Isso era verdade em relação ao direito civil e ao direito político, e aplicou-se ao direito social, conquanto neste caso certos elementos concretos dos sujeitos que são seus beneficiários já inevitavelmente tenham de emergir, como se vê no texto clássico de T. H. Marshall sobre o tema. Na modernidade, que inclui todos os países aqui analisados, é aí que fundamentalmente se delinea a igualdade, em termos de um status formal e comum de cidadão, tendo como contrapartida a existência de desigualdades substantivas na economia e na vida social em geral, como argumentou Karl Marx em seus textos de juventude. Incidências verticais, para retomar a metáfora gráfica introduzida anteriormente, de cima para baixo, sobretudo, mas de baixo para cima como resposta também, podem retratar os sistemas de dominação estatal e a dialética do controle associada a sua democratização.

Esta é dupla face legítima, de modo geral, de todos os Estados aqui considerados: sistema de dominação coletiva racional-legal, com uma dialética do controle exercida por cidadãos em princípio abstratos, mas em parte ativos no sentido de não se contentarem com a passividade que a atribuição de direitos lhes reserva. A ela se soma, contudo, para além da simples corrupção episódica, uma face menos legítima cujas raízes se encontram no patrimonialismo, cujo nome não pode ser pronunciado abertamente sequer nos países africanos em que cumpre papel tão importante na organização do próprio es-

tado e da sociedade, embora essa dupla lógica — racional-legal legítima e neopatrimonial (relativamente) oculta — também se possa encontrar no Brasil. A dialética do controle se complica aí, conquanto exista sem dúvida, bifurcando-se em sua legitimidade uma vez que o patrimonialismo tende a ser criticado quando praticado por outros indivíduos e coletividades, mas aceito quando beneficia aquele que dele desfruta. No caso da África, agregue-se ainda outro elemento, as autoridades “tradicionais” ou “costumeiras”, que desempenham funções de relevo nos sistemas de dominação, de cunho mais local e pessoal, atravessadas também, ademais, pelo patrimonialismo e pela patriarquia e até mesmo por elementos de gerontocracia — isto é, o domínio dos mais velhos. Trata-se de uma herança em grande medida também da forma de dominação “indireta” articulada pelo próprio colonialismo.

Mas mesmo em relação àqueles direitos básicos, as questões se põem de maneira complicada. Se em Portugal os direitos civis estão assegurados em uma ampla gama de elementos — embora certamente os ricos e poderosos os tenham mais assegurados que os pobres e sem poder —, no Brasil os direitos civis estão longe de ser garantidos, no que tange à violência e à intromissão estatal ilegítima na vida privada, bem como no que se refere às relações dos cidadãos entre si. Vale sublinhar que não se trata de uma inversão da progressão da cidadania — de civil a política a social em Marshall, o que não parece ter sido seu argumento, meramente descritivo do processo inglês. Antes se caracteriza por particularidades dentre as quais se sobressai a maneira dos grupos dominantes tratarem os subalternos — sobretudo com violência: negros e brancos quase pretos de tão pobres, como assinalou Caetano Veloso — e em função do descaso que a sociabilidade dentro delas sempre mereceu, a não ser quando ameaçava o controle dos dominantes. Mas dois pontos precisam ser também destacados. Primeiro que a cidadania civil vem sendo, desde a Constituição de 1824, fortemente defendida no que diz respeito à garantia do direito e da proteção à propriedade privada. Além disso, é impor-

tante perceber que, no Brasil, em que pese o descaso ante a garantia da segurança pessoal, a dialética deslanchada pela modernização conservadora levou ao fim das relações de dominação pessoal, substituídas pela frouxa racionalidade legal da vida civil e pelo mercado de trabalho capitalista — legislado ou corporativamente organizado desde os anos 1930. Em Angola e Moçambique a orientação socialista da independência implicou a nacionalização de grande parte das propriedades, sobretudo naquele primeiro país, e da própria terra. Obviamente, como já observado, a transição ao capitalismo alterou esse padrão. Assim, embora não se garanta bem a segurança pessoal, inclusive ante a violência do estado, inclusive em termos políticos, a propriedade privada é muito mais protegida, ainda que o funcionamento do neopatrimonialismo estatal, que se mostra menos racionalizado legalmente, permita arbitrariedades por parte da burocracia e dos dirigentes políticos, cujos favores têm então de ser comprados, ao tempo em que as dificuldades que impõem para poderem vender facilidades têm de ser superadas pelo mesmo tipo de negociação.

Se a cidadania política e os direitos políticos, a despeito hoje de pouca cidadania ativa, com os cidadãos vendo-se bastante distantes do sistema político, está mais firmada em Portugal (seus limites se mostrando evidentes contudo a partir dos ajustes financeiros brutais e antipopulares dos últimos anos), assim como no Brasil, na África lusófona as coisas se mostram bem mais complicadas, com Angola caracterizando-se como um estado liberalizado, mas muito autoritário, com Moçambique evidenciando um regime pouco liberal, de partido dominante, ainda que aparentemente mais ou menos capaz de engajar-se com a população. Se Cabo Verde cedo estabilizou um regime democrático de alternância e direitos políticos, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau se aproximam de um modelo mais autoritário. Já na política social, ao passo que Portugal introduziu uma legislação de rendimento mínimo garantido de cunho cidadão e universalista, suas políticas sociais restringindo-se radicalmente em função dos ajustes recentes nas finanças do estado, Moçambique e

Brasil — que se destaca mundialmente nesse sentido com o Programa Bolsa Família — vem preferindo combinações de programas focalizados nos mais pobres, tal como preconizado pelo Banco Mundial, com esquemas mais universalistas. Ao buscar “alvos” nos “pobres” reforçam-se os elementos de uma identidade que não se baseia nem na classe social, nem na cidadania, e que identifica esses grupos de maneira mais concreta, menos abstrata e menos universalista, porém igualmente mantendo-os passivos perante a ação estatal particularizada. Angola tem sua política social totalmente patrimonializada, uma vez que seu principal agente é a fundação que leva o nome do presidente, José Eduardo dos Santos, por ele controlada e dirigida, cujos benefícios são distribuídos como uma dádiva pessoal do chefe de Estado antes que como uma obrigação devida aos cidadãos em função de direitos que lhes seriam inalienáveis. De uma forma geral, as políticas sociais, ao menos na semiperiferia e na periferia não-ocidentais, têm privilegiado as mulheres, inclusive no sentido de facilitar-lhes a abertura de pequenos negócios e o controle da renda familiar. Por vezes, no Brasil, buscam enfrentar a herança da escravidão e do racismo, recorrendo a ações afirmativas, ao reconhecimento de comunidades quilombolas — constituídas por descendentes de escravos negros — e a cotas em universidades e no serviço público, da qual se beneficiam ainda estudantes do ensino público e grupos indígenas.

Mas pode por si só a cidadania superar as desigualdades sociais que são tão profundas e arraigadas nesses países, já para não falar de políticas sociais mais restritas? As várias décadas de domínio da social-democracia em boa parte da Europa mostram que não: as desigualdades, sobretudo de classe, permanecem e, em conjuntura adequada — como a que ofereceu o desenvolvimento recente da modernidade, conduzido pelo neoliberalismo — as classes dominantes podem mais uma vez aprofundá-las, como vêm fazendo nos últimos anos. De todo modo, vida mais digna e diminuição relativa das desigualdades podem ser alcançadas por uma ampliação da cidadania

em todos os seus aspectos. Somente se deixamos a modernidade, liquidando o capitalismo, a patriarquia e o estado, bem como o racismo que historicamente a tem acompanhado, institucionalizando então formas radicalmente igualitárias de relação social, será possível avançar para além do remédio paliativo da cidadania, sempre ameaçado de derrota ou retrocesso. Mas enquanto seguirmos nos quadros da modernidade e permanecermos no escuro no que se refere a sua possível superação, esta ainda parece ser a alternativa mais relevante, que faz jus a seus impulsos utópicos, segundo os quais homens e mulheres, solidária e responsabilmente deveriam alcançar a liberdade comum e compartilhada neste mundo, sem esperar pelas recompensas que se poderia alcançar em outra esfera. Com isso, evidenciando particularidades e mesclada com outros elementos civilizacionais, segue a modernidade tematizando utópica e praticamente a tensa e nela intrínseca relação entre desigualdade e igualdade, o que se verifica claramente no espaço social constituído pelo mundo de língua portuguesa. Infelizmente, todos esses países se encaixam hoje em um padrão de acumulação global do capital altamente polarizado socialmente, deslanchado desde os Estados Unidos e que se aprofunda na Europa, caracterizando a África também há algumas décadas. Sua superação não parece fácil, apesar de avanços recentes no Brasil no combate à pobreza, tímida redução das desigualdades e de seus esforços para remar contra a corrente.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Eustáquio Diniz; CORREA, Sônia. Igualdade e desigualdade de gênero no Brasil: um panorama preliminar, 15 anos depois do Cairo. In: BRASIL, 15 anos após a Conferência do Cairo. Campinas, SP: Abep, 2009. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/outraspub/cairo15/Cairo15_3alvescorrea.pdf>.

- CARDOSO, Adalberto. *A construção da sociedade do trabalho no Brasil: uma investigação sobre a sociabilidade capitalista, padrões de justiça e persistência das desigualdades*. Belo Horizonte: Argumento, 2010.
- CARDOSO, Manuela. *Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe: educação e infra-estruturas como fatores de desenvolvimento*. Porto: Afrontamento, 2007.
- DOMINGUES, José Maurício. *Desarrollo, periferia y semiperiferia en la tercera fase de la modernidad global*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- ESTANQUE, Elísio; MENDES, José Manuel. *Classes e desigualdades sociais em Portugal: um estudo comparativo*. Porto: Afrontamento, 1997.
- HANLON, Joseph; SMART, Teresa. *Do bicycles equal development in Mozambique?* Oxford: James Currey, 2008.
- HODGES, Tony. *Do afro-stalinismo ao capitalismo selvagem*. Lisboa: Princípiã, 2003.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. *Relatório de desenvolvimento humano 2009*. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_PT_Complete.pdf>.
- POCHMANN, Marcio et al. *Atlas da exclusão social*, v. 3: os ricos no Brasil. São Paulo: Cortez, 2004.
- RIBEIRO, Carlos Antônio Costa. Classe, raça e mobilidade social no Brasil. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 49. 2006.
- SANTOS, José Alcides F. *Estrutura de posições de classe no Brasil: mapeamento, mudanças e efeitos na renda*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- SILVA, Teresa Cruz; MENDES, Manuel G. Araújo; CARDOSO, Carlos (Org.). *“Lusofonia” em África: história, democracia e integração africana*. Dakar: Codesria, 2005.

Ecumenismo

Emerson Giumbelli

O ecumenismo define-se, genericamente, pelo projeto de gerar algum tipo de aproximação entre povos, grupos ou tradições atrelados a diferentes religiões. Partindo dessa definição, alguns pontos tornam-se relevantes: as instituições, organismos e iniciativas que assumem tal projeto; a vinculação dessas instituições, organismos e iniciativas no Brasil com referências mais amplas; o conjunto de atividades mobilizado por esse universo no Brasil; o alcance da aproximação pretendida pelo ecumenismo. É ainda importante considerar a relação dos projetos identificados como ecumênicos com o quadro mais geral das transformações e reconfigurações do campo religioso no Brasil, pois isso nos oferece alguma medida de seus percursos e de seus limites.

No Brasil, uma história do ecumenismo remeteria às primeiras décadas do século XX, época em que se constituíram temas e preocupações herdadas pelas organizações hoje atuantes. Destas, algumas estão firmemente ancoradas nas igrejas pertencentes ao universo católico e protestante histórico; outras, mesmo sem se distanciar desse universo, preferem enfatizar seu caráter de “organização não governamental”, assumindo os ideários e os estilos de trabalho que se enfeixaram em torno dessa designação mais recente. Mas em ambos os casos, ficam evidentes as articulações que relacionam a re-

flexão, a atuação e a produção dessas organizações a elaborações e movimentos de uma dimensão propriamente global.

Um mapeamento rigoroso de “experiências ecumênicas” revelaria um número considerável de iniciativas, geralmente informais, incrustadas em paróquias católicas e igrejas locais protestantes ou encampadas nos esforços de algum movimento social. Mesmo se restringindo apenas ao universo mais institucionalizado, salta aos olhos a enorme diversidade que o perpassa, quanto a objetivos, organização, porte institucional, áreas de atuação, tempo de existência e de relação com igrejas e com organismos internacionais.

O diálogo teológico é apenas uma das dimensões cobertas por projetos ecumênicos, e ele pode não ser a principal. Mesmo aí, as iniciativas incluem eventos, sem colocar em jogo aproximações doutrinárias. Em geral, ganham destaque iniciativas que implicam em intervenções na sociedade, seja na forma de declarações e posicionamentos, seja por meio de projetos junto a públicos e localidades específicos. A formação em temas teológicos ou sociais é outra área de atuação das organizações. Pode-se ter acesso a suas atividades por meio de publicações em vários formatos, abrangendo sites, revistas e livros, que implicam na constituição de um saber acerca de assuntos diversos.

Entre as organizações ecumênicas constituídas pelos representantes institucionais de igrejas destaca-se o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (Conic), fundado em 1982 a partir de reuniões periódicas realizadas desde 1975 entre dirigentes nacionais da Igreja Católica e de várias igrejas protestantes. Atualmente, são filiadas ao Conic, além da Igreja Católica, três igrejas protestantes históricas e uma igreja ortodoxa. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que mantém representação junto ao Conic, tem também em sua estrutura interna uma Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso. Algo semelhante acontece no âmbito de algumas igrejas protestantes, como a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil. Pode-se ainda mencionar, como

exemplos de iniciativas mais específicas, a Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico, criada em 1981 e a Comissão Nacional Anglicano-Católica Romana, organizada formalmente em 1982.

Entre as instituições que atuam como Organizações Não Governamentais (ONGs), pode-se destacar Koinonia, organização constituída em 1994 e que herda o trabalho do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) na área de “ecumenismo”. Tendo seus primórdios na década de 1960, o Cedi foi o desaguadouro de uma série de reflexões e investimentos, encarnados em um grupo de pessoas, que remontam às décadas de 1930 e de 1950. Trata-se de um período, que pode ser estendido até o início do século, no qual se formam várias organizações congregando líderes e representantes de igrejas protestantes. Na sua formação, o Cedi reagrupou várias pessoas que mantinham o ideal de uma militância religiosa que estivesse voltada para a transformação da sociedade — sustentado pela adesão a uma teologia protestante de veio liberal e em seguida à Teologia da Libertação — e que tinham sido alijadas dos núcleos de suas respectivas igrejas. Apesar disso, uma das linhas de ação que se consolida ao longo dos anos 1970 é a de assessoria a pastorais, tanto protestantes quanto católicas. A ideia era atuar, com uma “proposta ecumênica”, na “intersecção entre as igrejas e os movimentos populares”. O formato assumido encaixava-se bem no que foi identificado, nos anos 1980, como uma “ONG”: prestação de serviços a setores “populares” delineados por “projetos” financiados por organismos internacionais e assumidos por um conjunto de pessoas que se relacionavam, em maior ou menor grau, com os universos das igrejas, das universidades e dos grupos de militância política.

Outras instituições ecumênicas no Brasil atualmente são: Diáconia (1967), Centro de Estudos Bíblicos (Cebi, 1979), Centro Ecumênico de Serviços à Educação e Evangelização Popular (Cesep, 1982), Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria (Ceca, 1973); Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (Aste, 1961); Movimento de Fraternidade das Igrejas Cristãs (Mofic, 1977). Algu-

mas iniciativas recentes funcionam como redes, como o Portal Ecu-
mênico (2010) e o Fórum Ecu-
mênico Brasil (2002), composto de 12
instituições participantes.

O Conic possui uma espécie de correspondente no nível conti-
nental, o Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai), desde 1982.
Já o que seria o correspondente no nível mundial, o Conselho Mun-
dial de Igrejas (CMI), desempenha um papel mais geral de referên-
cia e fonte de recursos. Trata-se de uma organização formalmente
constituída em 1948 como resultado de preocupações e esforços que
remontam ao século XIX. Sua sede é em Genebra, na Suíça, reúne
hoje mais de 300 igrejas, localizadas em cerca de 100 países, na sua
esmagadora maioria de confissão protestante. No âmbito da cúpula
da Igreja Católica, o envolvimento com o ecumenismo está relacio-
nado com as transformações representadas pelo Concílio Vaticano
II (1962-1965). Atualmente, duas estruturas dedicam-se ao tema: os
pontifícios conselhos para a promoção da unidade entre os cristãos e
o para o diálogo inter-religioso.

A referência ao “diálogo inter-religioso” remete a algo estrutu-
rante. O termo “ecumenismo” tem seu uso histórico e dominante
para se referir à relação entre cristãos. Para indicar um esforço de
ampliação é que surgem expressões como “macroecumenismo” e,
sobretudo, “diálogo inter-religioso”. O CMI, organização basicamente
protestante em sua constituição, inclui entre seus programas
um chamado *Diálogo e Cooperação Inter-Religiosa*. No que se rela-
ciona ao Brasil, podemos tomar essa distinção como uma pista para
percebermos os limites e direcionamentos dos projetos vinculados
ao ecumenismo (amplamente considerado).

O universo cristão no Brasil apresenta como principal desafio
aos agentes associados ao ecumenismo o crescimento e a exposição
dos evangélicos, ocorridos após os anos 1980. Se o termo “evan-
gélicos” tende a recobrir a mesma realidade designada pelo termo
“protestantes” (ou seja, herdeiros da Reforma), sua predominân-
cia recente aponta para mudanças relevantes. Uma delas tem a ver

com o surgimento de novas referências para aproximações entre os diversos agentes identificados com o termo. Um exemplo é a Associação Evangélica Brasileira (AEVB), criada em 1991 e muito atuante até 1996, com o intuito de ser uma entidade representativa. Outro exemplo é a Rede Evangélica Nacional de Ação Social (Renas), criada em 2000, que associa e cadastra centenas de organizações e iniciativas no meio evangélico.

Trata-se de dois exemplos que promovem aproximações entre religiosos referidos à categoria “evangélicos” que contornam ou dispensam a identificação com o “ecumenismo”. Essa mudança terminológica tem um correspondente no plano teológico, pois as teologias liberais, ou da libertação preferidas pelos ecumênicos dão lugar ao que vem se apresentando como teologia integral e seus esforços de uma articulação peculiar entre vivência religiosa e ativismo social. Note-se bem: a AEVB e a Renas não assumem uma postura antiecumênica; o que fazem é propor aproximações, inclusive com agentes das demais religiões, com base em outras referências teológicas e tendo na identidade evangélica e cristã uma base mais evidente do que os protestantes e católicos que se associam ao ecumenismo.

Ao mesmo tempo, constata-se que uma parte do ascendente segmento evangélico posiciona-se contrariamente ao ecumenismo. Essa posição é mais forte no meio pentecostal, que se tornou a parcela numérica e publicamente dominante entre os evangélicos e que é menos atingida pelas referências acima mencionadas. O exemplo mais relevante é o da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), fundada em 1977, que adota práticas que podem ser vistas como sincréticas e, simultaneamente, acentua um discurso acusatório e demonizador contra outras religiões, sobretudo as afro-brasileiras. Apesar de suas peculiaridades teológicas e institucionais, a Iurd cresceu conquistando a capacidade de se identificar entre os evangélicos, tendo mesmo em meio a eles um papel de protagonista.

Em suma, os agentes vinculados ao ecumenismo no Brasil viram, nas últimas três décadas, tanto o surgimento de referências alter-

nativas para a aproximação entre cristãos, quanto o crescimento de protagonistas que, no mesmo universo evangélico, se posicionam expressamente contrários à proposta ecumênica. Tal marginalização convive com a manutenção de vínculos no interior de segmentos poderosos do catolicismo e do protestantismo e com a participação na produção de visões dominantes sobre o campo religioso no Brasil.

Nesse quadro, ocorre outro movimento, este voltado para o universo não cristão. Como vimos, seria esse o terreno aos cuidados do “diálogo inter-religioso”, entendido como uma extensão do ecumenismo. Em âmbito global, esse terreno tem ganhado impulso devido à crescente importância adquirida pela dimensão cultural, manifesta em elaborações teológicas, sobretudo na teologia das religiões, em documentos papais e em pronunciamentos do CMI. Um dos resultados é a produção do conceito de “inculturação”, que imporia a necessidade de se realizar a evangelização segundo as normas e dentro dos termos aceitos pelos indivíduos e grupos os quais se pretende converter. Em certo sentido, portanto, o empreendimento missionário passa a ser transformado pelo ideário ecumênico, gerando um deslocamento da conversão para o diálogo como objetivo religioso.

No Brasil, percebemos alguns sinais desse deslocamento, que traz consigo, muitas vezes, uma mudança de alvo: da religião para o grupo que a expressa. Vimos como a CNBB mantém uma Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso; o Conic incorporou aos seus objetivos acompanhar o diálogo entre as religiões. No âmbito da Igreja Católica, vale ainda mencionar a existência do Conselho Missionário Indigenista (CIMI), agente significativo em lutas pelas causas indígenas, e das pastorais do negro, recentemente renomeadas afro-brasileira, acusando o impacto da referência culturalizante. Como exemplo da mesma tendência entre as ONGs ecumênicas, pode-se citar Koinonia e seus projetos junto a terreiros de candomblé e a comunidades de remanescentes de quilombos.

Tais exemplos reúnem ocorrências muito diversas, desde expressões retóricas a projetos concretos. Não se pode homogenei-

zá-los; trata-se apenas de registrar a sua existência e de apontá-los como demonstração de que o ecumenismo no Brasil vem prosperando quando se lança para fora do universo cristão, o qual seria, a princípio ou privilegiadamente, o limite para seu campo de ação. Mas, nesse campo, vimos os desafios que estão postos para um ideário que se constituiu, de forma direta ou não, em torno de igrejas cristãs — e mesmo assim não de todas elas, pois as pentecostais raramente aparecem — que, invocando o tema do “diálogo”, abrem-se ao universo não cristão e buscam nele interlocutores para efetivar suas propostas.

SUGESTÕES DE LEITURA

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

HORTAL, Jesús. *E haverá um só rebanho: história, doutrina e prática católica do ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1989.

MONTERO, Paula (Org.). *Entre o mito e a história: as comemorações em torno do V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2002.

Elites negras

Angela Figueiredo

Cláudio Alves Furtado

Em toda sociedade de administração colonial, as primeiras elites eram essencialmente um desdobramento da elite metropolitana e tinham por função fundamental assegurar, a par da instituição militar e da Igreja, a concretização do empreendimento colonial mediante a estruturação política, econômica, social e administrativa. De modo especial, na colonização portuguesa, as elites mantiveram um conjunto de privilégios comerciais e fiscais como forma de facilitar e mesmo assegurar a implantação e efetivação da empresa colonial.

Como destacou Ricupero (2009), a formação da elite no Brasil colônia resulta de um jogo de alianças políticas que envolvem a doação de terras, títulos nobiliárquicos, cargos e de outros mecanismos de troca de favores que refletem o imbricamento entre domínios da esfera pública e privada durante a expansão colonial. Do mesmo modo, desde a colonização que os cargos no funcionalismo público eram resultantes de recompensas por serviços prestados. O que acabou por produzir uma vinculação estreita entre a elite e o governo.

Contudo, refletir acerca da formação de elites negras na África e no Brasil não é uma tarefa fácil e a sua complexidade torna-se evidente diante da ausência de estudos diretamente voltados para o tema, ou seja, pesquisas não somente destinadas à compreensão de mecanismos de mobilidade visto que essa análise já é comumente realizada.

Assim, faz-se necessário entender de que forma membros de grupos minoritários, racialmente, fisicamente e culturalmente diferenciados vivenciam o processo de mobilidade social, sendo algumas vezes incorporados à elite política e economicamente dominante.

A reflexão sobre a experiência e os dilemas de participar de dois mundos, regidos por regras e códigos de valores distintos foi destacada por importantes autores da Escola de Chicago. Nesse sentido, analisar as elites constituídas por grupos minoritários, é destacar a experiência de sujeitos que possuem a vivência de dois mundos distintos: de um lugar hegemônico na sociedade e de outro lugar desprestigiado, racializado e inferiorizado. No contexto africano, por exemplo, a incorporação desses indivíduos às elites não se deu de modo que lhes identificassem como minorias. Esses grupos, na África, foi constituído por pessoas que através da escolaridade, por meio do domínio da língua e da cultura do colonizador, exerceram um papel determinante na administração colonial. Ainda que no Brasil as condições de acesso à formação das elites fossem similares, elas apenas eram facultadas aos mestiços e mulatos, jamais aos pretos, pois que no Brasil a hierarquia de cor refletia a construção da raça à brasileira.

Outra dificuldade no que concerne ao exame de mecanismos de mobilidade dos indivíduos em foco é a própria definição do termo elite. De um modo geral, considera-se elite um grupo hegemônico numa determinada sociedade. Por sua vez, Pareto (1996), a define como um grupo dominante cuja função é manter as estruturas sociais que possam garantir o monopólio de poder político e econômico e o seu próprio prestígio.

Destarte, não cabe neste texto a apropriação do sentido clássico de elite para retratar a experiência brasileira e quiçá a experiência africana, haja vista que o mesmo versa sobre a constituição da elite de grupo minoritário e nesta, há indivíduos destituídos de poder político e econômico e ao mesmo tempo, aliados e subordinados a outros que o detêm e, por essa razão, configuram um grupo intermediário que o conceito tradicional de elite não contempla.

No caso brasileiro, a concepção de elite negra adotada neste texto é aquela constituída, em seus primórdios, de mestiços, filhos de uniões extraconjugais ou da violência sexual praticada contra as mulheres nativas; alguns desses mestiços tiveram acesso à educação que, por seu turno, é um mecanismo importante para a mobilidade social. No Brasil, só recentemente identificamos um grupo de negros de classe média e esse fato dificulta versar sobre o mesmo como membro da elite política e econômica, seja em relação à sua posição instável ou incipiente na classe média, seja no que tange à ausência de sua representação política. Outro aspecto determinate refere-se à dificuldade ou incapacidade de reproduzir a posição de classe, quer seja pela dificuldade efetiva de assegurar aos filhos a mesma posição socioeconômica ou mesmo devido ao embranquecimento das novas gerações, resultante das uniões inter-raciais.

Diante disso, para dar conta de nossa tarefa, optamos por retratar apenas dois países: Brasil e Cabo Verde, e esperamos com essa discussão lançar luzes sobre as semelhanças e diferenças existentes na formação de elites de grupos minoritários, e aproximar, desse modo, as histórias do Brasil e da África. Para tanto, apresentamos primeiramente, uma breve análise da situação de Cabo Verde e, em seguida, algumas questões relativas ao Brasil; na conclusão, estabelecemos uma interação entre os dois países, a partir dos aspectos abordados.

FORMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DAS ELITES NA ÁFRICA, COM PARTICULAR REALCE PARA CABO VERDE

No que concerne ao contexto colonial não se pode, rigorosamente, afirmar a existência de elites autóctones sejam elas políticas, econômicas ou culturais. Grosso modo, a administração colonial estava nas mãos dos colonos e significavam uma negação dos direitos de cidadania aos colonizados.

No entanto, mostram-nos os historiadores que as sociedades e estados pré-coloniais estruturaram-se, nos domínios político, económico e cultural, quando as elites locais tiveram um papel de relevo na sua conformação. De igual modo, no quadro dos contatos ocorridos entre muitas sociedades africanas, particularmente as costeiras, e os europeus, um processo significativo de mestiçagem, biológica e cultural, teve lugar permitindo a esses novos grupos sociais um papel importante de mediadores entre as sociedades africanas costeiras e do *hinterland* com os mercadores europeus. Muitas vezes, passaram a ocupar importantes funções nas instituições políticas e administrativas locais. Com a ocupação efetiva a partir da “partilha da África”, na sequência da conferência de Berlim, a constituição dos estados coloniais, seja fazendo recurso ao *direct* ou *indirect rule*, apoiou-se, mesmo no caso da colonização de povoamento, na constituição de uma elite administrativa autóctone, ainda que ocupando posições intermédias e de base da administração colonial. Aliás, é neste contexto que as denominadas potências coloniais, praticamente todas elas, criaram escolas de formação de quadros para as administrações das colónias. No caso português tem-se a Escola Colonial que, em 1927, passou a designar-se Escola Superior Colonial para, mais tarde, ser sucessivamente renomeada para Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina e, atualmente, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

Pode-se, pois, dizer que o processo de miscigenação permitiu que, relativamente cedo, emergissem elites locais, ainda que pouco significativas, mas que gozavam de relações privilegiadas, seja em nível de estruturas políticas e poder das sociedades a que pertenciam, seja com os ditos colonizadores.

É neste contexto que se pode afirmar, já em meados do século XIX, que os “filhos da terra” seriam, na melhor das hipóteses, e num primeiro momento, coadjuvantes dos “donos do poder”. Mais precisamente, mesmo quando se reconhecia o *status* de cidadão daqueles

indivíduos nascidos nas colônias — o que não ocorreu em Cabo Verde e na Índia Portuguesa — no quadro do Estatuto do Indigenato e no panorama das relações de poder a sua condição subalterna e de dominado adequava-se à situação colonial e constituía, *ipso facto*, um forte obstáculo à sua mobilidade social.

Contudo, no final do século XVI e início do século XVII, altera-se o cenário internacional notoriamente com o fim do “monopólio” das elites portuguesas nas administrações coloniais africanas de tratos e resgates na África e a sua articulação com as Américas, bem como diante da dificuldade na renovação das elites locais. Esse último fato ocorreu devido à redução do fluxo do deslocamento de europeus, no caso de portugueses, da metrópole para as colônias africanas permitindo que os denominados “filhos da terra” fossem erigidos à condição de “brancos da terra”, ainda que fenotipicamente fossem majoritariamente mestiços e negros, isto é, filhos “ilegítimos”, de relações entre os reinóis e as escravas ou negras libertas.

Como sugere Iva Cabral (2005, p. 10) ao analisar a elite no âmbito da colonização cabo-verdiana, a

[...] segunda elite não é nobre nem possui o poderio econômico da anterior, mas continua ligada ao tráfico intercontinental. Seus membros servem de feitores, agentes e procuradores dos grandes mercadores/contratadores da Costa da Guiné e de Cabo Verde; dos comerciantes reinóis, castelhanos e das Índias de Castela; de reinóis que possuem interesses no continente africano, em Santiago e nas outras ilhas do arquipélago.

Cumprе ressaltar que essa situação é válida para outros contextos coloniais de domínio português.

Para além das atividades comerciais de trato e resgate de escravos e de outras mercadorias, uma tendência dessa elite é a sua presença em escalões subalternos da administração colonial, a par das atividades anteriormente referidas e de atividades agrícolas enquanto terra tenentes.

De forma progressiva, observa-se uma relativa endogenização das elites coloniais resultante, no contexto colonial português, de dois modos distintos de atuação por parte da metrópole: por um lado, assegurava privilégios aos reinóis para irem e/ou permanecerem em algumas colônias e, por outro lado, satisfazia suas necessidades através de todas as colônias da África, da Índia e do Brasil, em termos demográficos. Acrescenta-se ainda outro fator, o redirecionamento da prioridade da Coroa para o Brasil, diante de suas maiores potencialidades econômicas.

Desse modo, vê-se uma elite constituída, em Cabo Verde, de proprietários fundiários, bem como de membros da administração colonial e da milícia. Vale ressaltar a possibilidade de se encontrar na nova elite aqueles que desempenham um papel relevante na administração colonial na Guiné e sinalizam para a importância que a elite administrativa cabo-verdiana viria a ter no século XX, na administração colonial na África, em postos de segundo escalão.

Já em meados do século XVIII, com a ocorrência de eventos marcantes em Portugal como, por exemplo, a crise e a extinção do tráfico negreiro, a ascensão da monarquia liberal e de forma mais significativa, como atrás referido, nos finais do século XIX com a Conferência de Berlim e a partilha efetiva da África, a independência do Brasil e sua repercussão nas colônias africanas, a presença da administração colonial se tornou mais efetiva. Com efeito, como sublinha Macamo (2005, p. 69)

Foi, por um lado, a conferência de Berlim de 1885, que produziu a divisão da África entre as potências coloniais europeias, e, por outro lado, renovou as tentativas portuguesas de estabelecer-se no território que marca o início do colonialismo. A divisão da África, bem como a criação de um aparato estatal colonial, formaram o contexto maior em que isso ocorreu. O divisor de águas deu origem a uma série de iniciativas políticas com base na regulamentação do trabalho indígena e, eventualmente, contribuiu de forma decisiva para o êxito da criação do Estado Português colonial não só em Moçambique, mas também nas restantes

colônias Portuguesas de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau e as ilhas de São Tomé e Príncipe.

A partir daquele momento, verifica-se um maior investimento na educação que propicia o acesso de filhos das elites locais à escolarização que, por sua vez, constitui um dos importantes instrumentos de perpetuação dessas mesmas elites.

Centrando-nos no contexto cabo-verdiano, já em meados da terceira década do século XX, as elites letradas cabo-verdianas — essencialmente mestiças e relativamente mais numerosas com o alargamento das possibilidades dos filhos dos proprietários fundiários, comerciantes e funcionários da administração pública colonial — começam a emergir como mediadoras das relações entre a comunidade nacional e a estrangeira, incluindo nessa interação, a potência colonizadora, seja na reivindicação de uma autonomia política e identitária, seja no reequacionamento das relações colônia/metrópole no quadro de um regionalismo cultural.

Nesse novo contexto, as elites culturais e letradas, particularmente as crioulas já escolarizadas e transformadas em mediadoras político-simbólicas no processo da construção da identidade nacional, tendem a sublimar as diferenças étnicas, raciais e sociais. Como sublinha Anjos (2003, p. 581),

A violência física e simbólica, que destruiu grande parte da memória étnica dos escravizados, tem sido lida pelos intelectuais cabo-verdianos como ‘fusão cultural de europeus e africanos’. Essa ‘fusão cultural’ numa mestiçagem geral é percebida por uma parte da intelectualidade cabo-verdiana como positiva, no sentido de que se teria constituído uma unidade nacional antes da implantação de um Estado-nação.

E, por conseguinte, consoante ainda a observação de Anjos (2003, p. 582):

Desaparecem internamente as contraposições assentadas em critérios raciais e/ou étnicos, ao mesmo tempo em que se refor-

çam as distâncias culturais, não mais diferenciando grupos étnicos, mas criando elites destacadas pelo desempenho e manipulação dos códigos dominantes ocidentais.

De uma forma geral, o acesso à escolarização e a posse de títulos escolares constituem para os africanos um dos mecanismos de reconhecimento da condição cidadão, especialmente nos contextos onde vigorava o estatuto de indigenato, de acesso às estruturas administrativas coloniais e de mobilidade social.

São, aliás, esses grupos sociais que começariam, a partir do domínio dos códigos linguístico, político, cultural e simbólico do colonizador, a reivindicar não apenas o estatuto de cidadãos como também a autonomia, num primeiro momento, e mais tarde, a independência.

Em Cabo Verde, Angola e Moçambique a independência do Brasil fez ressurgir movimentos emancipacionistas pugnando pela independência ou, em alguns casos, uma ruptura com Portugal e uma aproximação com o Brasil. Pode-se, pois, dizer, que estaria já, neste contexto, a emergência de um protonacionalismo personificado nas elites intelectuais e burocráticas.

É, no século XX, contudo, que as elites das colônias africanas ganham maior organicidade, dinamizando-se, num primeiro momento, à volta de movimentos artísticos e literários para, a partir da Segunda Guerra Mundial, transmutarem para movimentos de natureza política, mobilizando-se para as independências. Aliás, como sustenta Mkandawire (2005, p. 2, tradução nossa)

A preocupação com a emancipação do continente contra a devastação da dominação estrangeira e do subdesenvolvimento e a construção de uma nova África, que assumiria o seu lugar no concerto das nações, tem mobilizado grande parte do pensamento progressista de intelectuais africanos.¹

1 Concern for the emancipation of the continent from the ravages of foreign domination and underdevelopment and the building of a new Africa that would

É, verdade, contudo, que no contexto pós-colonial vai-se assistir, de forma progressiva, a uma segmentação das elites africanas. Com efeito, num primeiro momento, na década da euforia, na expressão de Mkandawire, verifica-se uma quase unanimidade nos propósitos e no ajuntamento de esforços para a construção desses Estados. Contudo, nas décadas de desilusão — 1970 e 1980 — constata-se uma fragmentação, conduzindo muitos, particularmente as elites intelectuais, a oscilarem entre o alinhamento com os poderes políticos estabelecidos, a oposição e a reclusão nas academias ou então a emigração.

A partir dos anos 90 do século passado, com os processos de democratização, tem-se vindo a constatar movimentos pendulares, oscilando, por um lado, entre uma participação mais ativa tanto nas universidades quanto na esfera pública e, por outro, em ações políticas e societárias trágicas como demonstra o caso do Ruanda e do Burundi ou ainda na emergência de uma elite parasita do bem público, na esteira da privatização do Estado, na sua negatividade, ou no da África do Sul pós-apartheid, renovando as esperanças de uma África plural, intercultural, na sua positividade.

A FORMAÇÃO DA ELITE NEGRA EM TERRAS BRASILEIRAS

De maneira diferenciada ao processo ocorrido na África, a população autóctone do Brasil, os indígenas, não foram incorporados na administração colonial, ao contrário, foram os filhos dos colonizadores nascidos no Brasil e, em menor medida, os ilegítimos com mulheres africanas escravizadas que formaram a elite local. Nesse sentido, trata-se de um grupo de mestiços, a maioria deles fenotipicamente brancos que ocuparam um lugar intermediário na estrutura social desde o período escravista.

assume its rightful place in the comity of nations have grounded much of the progressive thought of African intellectuals.

Como apontam os estudos historiográficos, uma das maneiras mais eficazes de africanos e crioulos terem acesso a liberdade no Brasil foi através do ingresso voluntário no exército, como o ocorrido durante o recrutamento de voluntários para a guerra contra o Paraguai em que a Bahia contribuiu com o maior número de voluntários. Esta estratégia significava para muitos deles quando do retorno, o direito a liberdade e o acesso aos direitos concedidos aos homens livres.

Freyre (2004, p. 726) destaca dois mecanismos importantes para a formação de uma elite não branca através da análise da ascensão do bacharel e do mulato no conjunto de mudanças da sociedade brasileira caracterizada pelo

[...] declínio do patriarcado rural do Brasil: a transferência de poder, ou de soma considerável de poder, da aristocracia rural, quase sempre branca, não só para o burguês intelectual — o bacharel ou doutor às vezes mulato — como para o militar, o Bacharel da Escola Militar Politécnica, em vários casos, negroíde.

De acordo com o autor, muitas transformações resultaram da pressão política desses bacharéis, filhos legítimos ou não do senhor de engenho, ou mesmo, filhos ou netos de mascates que eram enviados para estudar na Europa. Quando retornavam, convencidos dos ideais libertários existentes na sociedade francesa, tinham uma grande dificuldade de adaptação em terras brasileiras:

Sentiram estes bachareis [sic] doutores e semi doutores de cor, como ninguém, a necessidade de um melhor ajustamento social que viesse a dar aos intelectuais, a essa espécie de aristocracia nova e mais indiferente que as outras, a pureza de sangue, a maior responsabilidade na direção política do país. (FREYRE, 2004, p. 719)

Ainda que identifique a possibilidade de mobilidade social para os mulatos e mestiços, Freyre (2004, p. 723) salienta que “[...] a ascen-

são social do bacharel, quando mulato evidente, só raramente ocorreu de modo menos dramático”.

Como mencionado acima, além da educação, outro mecanismo de mobilidade para os mestiços e mulatos encontrava-se nas forças armadas, excetuando-se a marinha que, na época, era contrária à presença de não-brancos, conforme o autor descreve:

Mas os poucos mulatos que chegaram a exercer, nos tempos coloniais, posto de senhores, quando aristocratizados em capitães-mores, tornavam-se oficialmente brancos, tendo atingido a posição de mando por alguma qualidade ou circunstância excepcional. [...] Quando o inglês perguntou, em Pernambuco se o capitão mor era mulato [...] em vez de lhes responderem que sim, perguntaram-lhe ‘se era possível um capitão mor ser mulato’. (FREYRE, 2004, p. 727)

E conclui que “O título de capitão-mor arianizava os próprios mulatos”.

Sendo assim, o processo de branqueamento contribuiu, sobremaneira, para a invisibilização da trajetória social ascendente de mestiços e mulatos, do mesmo modo como dificultou a formação de um grupo ao qual pudéssemos nos referir como uma elite mulata, ou, uma elite de cor, como sugere Thales de Azevedo (1996).

Desse modo, os estudos sobre o tema em foco revelam como um pequeno grupo de homens mestiços claros era incorporado à elite dominante. Considerando o grau de mestiçagem existente no Brasil muitos indivíduos com esse fenótipo ascendiam à sua posição de comando através da educação e da assimilação de valores da cultura dominante, o que é analisado na literatura como branqueamento ou embranquecimento. Uma vez incorporados à elite branca, a maioria deles, posicionavam-se a favor do discurso da pureza racial, ainda que do modo à brasileira, casavam-se com mulheres brancas, distanciando-se, assim, definitivamente do grupo negro.

De acordo como Anibal Quijano (2002), as independências na América Latina ocorreram através da manutenção das hierarquias raciais existentes desde o período colonial. As dinâmicas raciais existentes no período escravista e no período imediatamente posterior a abolição da escravatura demonstram a existência de uma hierarquia racial no Brasil em que os pretos tinham desvantagens com relação aos pardos e estes com relação aos brancos. O modo como opera o sistema da classificação da cor no Brasil, contribuiu para que pretos e pardos se constituíssem em grupos distintos e, efetivamente, contribuindo para que a elite negra formada no Brasil fosse, eminentemente, uma elite de pardos.

Rezende (1998, p. 67) destaca que é preciso considerar

[...] a singularidade política do processo brasileiro de formação nacional, em que o projeto territorialista dos estrategistas luso-brasileiros não permitiu que a luta contra o domínio metropolitano se confundisse com uma polarização entre as elites européias e elites nativas ou mulatas. A participação dos nossos creollos nas lutas pelas independências nas guerras no período da regência, representou a adesão a uma concepção unitária do Brasil contra o recrudescimento tardio do mercantilismo português.

Foi, portanto, a adesão política a um projeto de formação nacional que identificou tantos mulatos com o império.

Com raras exceções, do ponto de vista político, os mestiços e mulatos que compunham a elite brasileira aliavam-se aos interesses mais gerais representados pelo império e depois pela república. Este é o caso do engenheiro André Rebouças, figura ilustre que possuiu uma das histórias mais bem-sucedidas de mobilidade social e da subordinação dos mulatos aos valores da elite branca. A história de Rebouças revela também os limites do projeto assimilacionista, já que Rebouças foi impossibilitado de assumir postos de comando em função de sua condição racial.

Análises posteriores ao período mencionado buscam compreender a inserção dos negros numa sociedade de classe e dentre os estudos pioneiros destacamos a pesquisa de Azevedo (1996). Em ambas as leituras, busca-se entender os mecanismos de mobilidade social utilizados pelos mestiços e mulatos. A conclusão a que chega o autor é de que tanto o acesso à educação formal, quanto os casamentos inter-raciais ou “uniões mistas” contribuem expressivamente, para a mobilidade social de negros e mestiços.

Contudo, poucos trabalhos abordam a questão da formação de uma “elite de cor” no Brasil. A reflexão sobre a posição ocupada pelos pretos, mulatos, negros e pardos brasileiros sempre esteve associada a um esforço em demonstrar que o preconceito no Brasil era de classe e não de cor. A cultura assimilacionista e o branqueamento marcavam uma posição explícita do projeto político do Brasil para os não brancos. Nesta perspectiva, a ascensão dependia apenas de características e esforços pessoais, concluindo que o preconceito no Brasil é de classe e não de cor.

Noutro aspecto, Azevedo (1996) considera que a sociedade baiana não havia concluído a passagem de uma sociedade de *status* para uma sociedade exclusiva de classe. O *status* para o brasileiro, como para outros povos, é dependente da condição de nascimento. Entretanto, devido ao passado brasileiro de escravidão negra, o *status* também está associado à cor.

Já Fernandes (1972) se dedica a compreender “o negro no mundo dos brancos” e ressalta que, na nova ordem capitalista, o negro permanece ocupando os espaços marginais da sociedade. Essa marginalidade não é explicada por mecanismos produzidos pelo sistema capitalista, mas por sobrevivência de um passado escravista.

Com exceção do estudo empreendido por esse autor, a maioria das pesquisas sobre a mobilidade social dos negros e mestiços foi realizada no Nordeste, principalmente, na Bahia.

Conforme Bacelar (2001), houve no Estado um período de estagnação econômica pós-abolição, só alterado na década de 1950 com a

instauração da Petrobras. E, ainda que a bibliografia insistentemente nos fale sobre relativa facilidade de ascensão social dos mestiços e mulatos em Salvador, no período anterior, não há registros que respaldem essa afirmação, tampouco fontes que deem conta do percentual de negros em posições mais elevadas naquele momento.

Ao contrário, a pesquisa realizada por Bacelar (2001), tendo como fonte documental a análise de inventários, demonstra como há, em Salvador, a manutenção da hierarquia racial no mercado de trabalho existente na época escravista no que se refere às relações de trabalho, visto que, conforme o seu estudo ainda imperavam as relações pessoais e não contratuais baseadas nos costumes e em normas tradicionais.

Essa hierarquia pode ser esquematicamente apresentada da seguinte forma:

- o segmento economicamente mais importante ainda era a exportação, dominada pelos portugueses;
- o segmento mais numeroso do comércio, inclusive em termos de emprego de mão de obra, era representado pelos bares, tavernas, cafés, restaurantes, armazéns de secos e molhados, açougues, lojas de tecidos e artigos de vestuários;
- as profissões liberais eram majoritariamente representadas pelos brancos.
- os não-brancos eram bastante representativos no setor secundário: cerca de 68,6%;
- os africanos e pretos permaneciam em trabalhos que tradicionalmente já ocupavam no período escravista, tais como atividades agrícolas, pesca, transportes tradicionais e construção civil. Provavelmente, participavam significativamente do pequeno comércio, fixo ou ambulante e do emprego doméstico;
- por fim, os pardos exerciam atividades que requeriam alguma especialização e escolarização. Alguns eram professores e con-

quistaram cargos do serviço público; outros tinham posições de destaque na estiva, além de avançarem na hierarquia militar:

Pertencer ao serviço público, mesmo nas posições subalternas, já denotava alguma forma de prestígio, indicando, no mínimo, as boas relações com os donos do poder político [...] na medida que a inserção se dava pelo clientelismo e apadrinhamento. (BACELAR, 2001, p. 78)

Muitos pesquisadores tentaram explicar a posição ocupada pelo mulato no Brasil. Mesmo que os mulatos tenham sido descritos como um grupo, as análises foram centradas nos indivíduos ou sobre um pequeno grupo de mulatos que vivenciou a experiência de mobilidade social, ou seja, as “elites de cor”, como denomina Thales de Azevedo (1996).

O argumento empregado para explicar a presença de poucos negros e mestiços em posições elevadas da estratificação social era de que isso simplesmente refletia as desvantagens do passado, pobreza e ausência de educação que resultavam, inevitavelmente, do período escravista. Contudo, poucos mulatos ocupavam a posição entre negros e brancos; a maioria estava mais próxima da posição socioeconômica dos negros.

Historicamente, delinea-se a estrutura da sociedade brasileira como uma pirâmide social na qual a maioria dos brancos ocupa o topo, a maioria dos mestiços ocupa as posições intermediárias e os negros ocupam a base. Nessa perspectiva, as diferenças raciais foram subsumidas nas diferenças de classe e, conseqüentemente, o preconceito racial foi descrito apenas como mera expressão dessas últimas.

Como dito anteriormente, a ascensão social dos negros no Brasil ocorreu através da incorporação de membros do grupo minoritário ao grupo dominante através do que os autores definiram como apadrinhamento. Esse mecanismo existe quando os negros são beneficiados pelo capital econômico e simbólico de uma rede de pessoas em posição econômica superior que lhes possibilitam o acesso

à educação e ao trabalho. Em contrapartida, nas últimas duas décadas é possível identificar a presença de um grupo de negros, homens e mulheres que passaram a fazer parte de uma classe média negra, principalmente, através do concurso público, este mecanismo assegura uma maior autonomia e não subordinação ao grupo branco. (FIGUEIREDO, 2002) Contudo, se o emprego público é determinante para a mobilidade social dos negros no Brasil, o processo de privatização iniciado desde o final dos anos 1990, afeta, principalmente, este grupo reforçando mais ainda a dificuldade de assegurar às novas gerações a mesma posição de classe.

A partir do ano 2000 foi implementado no Brasil o sistema de reserva de vagas para negros e estudantes oriundos de escolas públicas nas universidades públicas brasileiras. O fato propicia observar um novo contexto político, em que é possível identificar a existência de um grupo maior de negros que acessa a educação formal, mecanismo prioritário para mobilidade social, formando uma elite negra que se autodefine como negra e que busca, através de diferentes modos, contribuir para ampliar a mobilidade social dos negros e, principalmente, explicitar as questões sobre as desigualdades raciais e o racismo no Brasil. Nesse sentido, finalizamos o texto indicando para uma mudança significativa na trajetória de formação das elites negras desde o período colonial, já que no início de sua formação a condição *sine qua non* era a incorporação aos valores culturais e simbólicos da elite branca ou através do casamento inter-racial, no caso brasileiro, isto assegurava o ingresso de poucos mulatos e mestiços ao grupo dominante. Se no passado a mobilidade social dos negros e mulatos dependia de uma relação de dependência com os brancos ou com o mundo dos brancos, nos últimos anos verifica-se que o principal mecanismo de mobilidade é através do concurso público. Contudo, é principalmente a partir de 2000 com a implementação do sistema de cotas que um número maior de negros e mulatos acessam ao sistema público de educação.

APROXIMANDO OS DOIS PAÍSES

A partir das análises apresentadas, torna-se evidente que a maioria dos autores retratam a ascensão social de mestiços e mulatos e não dos pretos e esse fato corrobora a situação de Cabo Verde, na qual os mulatos tiveram desde o período colonial certos privilégios com relação ao grupo preto, formando efetivamente, uma categoria intermediária. Isto significa dizer que a elite negra que buscamos retratar tem sido, efetivamente, constituída por mestiços e mulatos.

O domínio da língua e a assimilação dos valores culturais europeus foram determinantes em facultar a mobilidade social dos mestiços e mulatos. Como “canal de mobilidade”, para usar uma expressão de Azevedo (1996), podemos citar o acesso ao emprego público, quer seja através de indicação, quer seja através de concurso, como ocorre mais recentemente, em especial, no caso brasileiro.

Outro aspecto importante a ser destacado diz respeito a formação de uma elite intelectual negra anterior e posterior a implementação do sistema de cotas. Joseph Ki-Zerbo (1992), ao discorrer sobre os intelectuais africanos, enquanto elites, sublinha que, atualmente, tende-se a considerá-los como sendo os que produzem textos científicos ou literários.

Em ambos os contextos, a análise incide sobre a trajetória dos homens, negros ou mestiços incorporados ao grupo dominante. Torna-se válido registrar que desconhecemos as narrativas e as histórias das mulheres na formação desses grupos. Dito de outro modo, os homens negros estavam associados à produção, ao progresso e ao desenvolvimento econômico do país; enquanto às mulheres negras e mestiças cabia apenas o papel da reprodução, criar filhos mestiços para o desenvolvimento e branqueamento da nação.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, Ano 25, n. 3, 2003, p. 579-596, 2003.

AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo sobre a ascensão social e classes sociais e grupo de prestígio*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 1996.

BACELAR, Jéferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

CABRAL, Iva. Elites atlânticas: Ribeira Grande de Cabo Verde (séculos XVI-XVIII). In: CONGRESSO INTERNACIONAL ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: PODERES E SOCIEDADES. 2005. Lisboa. *Actas...* Lisboa: FCSH/UNL, 2005. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/iva_cabral.pdf> Acesso em: 14 nov. 2012.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

MACAMO, Elisio. (Ed.). *Negotiating modernity: Africa's ambivalent experience*. Dakar: CODESRIA, 2005.

MKANDAWIRE, Tandika. (Ed.). *African intellectuals: rethinking politics, language, gender and development*. Dakar: CODESRIA, 2005.

FIGUEIREDO, Angela. *Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo: Annablume, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos: a decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global, 2004.

PARETO, Vilfredo. *Manual de economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KI-ZERBO, Joseph. Le développement clés tête. In: _____. *La nattes des autres: pour un développement endogène en Afrique*. Dakar: CODESRIA, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos rumos*, Marília, Ano 17, n. 37, 2002.

REZENDE, Maria Alice de. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1998.

RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite nacional: Brasil 1530 a 1560*. São Paulo: Alameda, 2009.

Emancipação

Severino Elias Ngoenha

Emancipação, do latim *emancipo*, significa pôr fora de tutela, dar independências, obter independência, libertar-se de tutela, libertação. Apesar de encontrarmos este conceito utilizado num contexto diferente nos textos de Karl Marx, António Gramsci e Adorno, o termo emancipação é maioritariamente utilizado para descrever os percursos dos esforços empreendidos por povos que lutaram ou lutam pelas suas liberdades ou independências.

O campo científico em que mais se debateu o problema da emancipação é o da Filosofia, adscrita aos eventos históricos da escravatura, do colonialismo e, em consequência, estigmatização e submissão. Em termos filosóficos, a noção de emancipação encontra-se — como, aliás, defende Karl Marx — intrinsecamente relacionada ao conceito de liberdade. A dúvida aqui é com a situação que a dialética hegeliana chamaria de relação senhor-escravo, na qual as relações do dito sul e o dito norte se encontraram, e o estabelecimento da *Ius invenciones*, legitimado pelo direito internacional com os trabalhos da Universidade de Salamanca, nomeadamente de Suarez e Vitoria.

À semelhança do que fazem os filósofos latino-americanos como F. Betancurt e sobretudo H. Dussel, a filosofia africana defende que se existe um paradigma — no sentido de Thomas Kuhn — no qual estão imersos países africanos como Cabo Verde, Guiné-Bissau, São

Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique, e latino-americanos como o Brasil, esse paradigma, uma vez mais, por causa da situação categorial senhores/escravos, em que se estabeleceram as relações desde o século XV, é o paradigma libertário.

Contudo, o conceito de emancipação no seu sentido libertário é vasto e destituído de uniformidade. Deve, portanto, ser declinado no plural. Mais do que falar de liberdade, é mais rigoroso e pertinente falar de liberdades. Faz-se necessário declinar o conceito de emancipação-liberdade em quatro partes, que corresponderiam melhor à maneira como tem sido trabalhado nos países luso-afro-brasileiros. Tipologicamente, pode-se dividir a emancipação-liberdade em quatro partes: a liberdade como emancipação da escravatura, a liberdade como integração social, a liberdade como emancipação política, e, enfim, a liberdade como desenvolvimento económico e social.

LIBERDADE COMO EMANCIPAÇÃO DA ESCRAVATURA

Geralmente considerado como primeiro debate sobre os direitos do homem, no confronto que opôs o teólogo Bartolomé de Las Casas e o filósofo Genes de Sepúlveda, convocado pelo imperador Carlos V no ano de 1550 em Valladolid, debateu-se a humanidade dos índios, que conheciam na altura a dominação e o extermínio feroz por parte dos espanhóis, aos quais vieram se juntar outras potências europeias. Determinou-se teoricamente a humanidade dos ameríndios, mas, sobretudo, legalizou-se sua hipotética substituição como mão-de-obra por meio da importação dos negros escravos. Tudo com o beneplácito da *Ius predicandi Evangelium*, último recurso legal do direito então vigente. Na verdade, os ameríndios e os negros não se substituíram uns aos outros nos campos de trabalho, mas caíram sob o peso da mesma dominação. Isto explica que o substrato do pensamento de uns e outros esteja intrinsecamente ligado ao paradigma libertário na sua dimensão de emancipação da escravatura. Trata-se

de um período longo, que vai do século XV e só termina, de maneira cronologicamente diferenciada, no século XIX. Se em 1865, a escravatura termina oficialmente nos Estados Unidos da América (EUA), os escravagistas luso-afro-brasileiros foram muito reticentes em acabar com esta prática, que em certos casos, aliás, vai se prolongar até o início do século XX.

Em termos históricos, a compreensão da escravatura pode ter o ponto de partida naquilo que T. Todorov demonstrou em relação à conquista da América pelos espanhóis e o confronto cultural que se seguiu. Este exemplo demonstra a incapacidade ou a dificuldade de uma civilização conquistadora em aperceber-se do outro como diferente e, às vezes, até mesmo de percebê-lo simplesmente como ser humano. Assim, por exemplo, Francisco de Vitoria, uma das maiores autoridades do humanismo espanhol do século XVI, justificou a guerra contra os ameríndios com o pretexto de que eles seriam loucos ou animais selvagens (como pretendia Sepúlveda). Oviedo, homem de ciência da mesma época, chegou mesmo a considerar os ameríndios objetos inanimados. Esta percepção negativa do outro, que partia de um sentimento de superioridade, culminava muitas vezes com a sua destruição física e/ou secundada à *Ius Ad Bellum* na vontade de imposição de sua própria cultura. Como afirma Muniz Sodré, em sua *Verdade Seduzida*, foi da Europa que veio a vontade de fixar a ideia de cultura como instrumento de poder tanto no espaço ameríndio, como no espaço africano. Esta ideia de cultura ganha força com o progresso do capitalismo, em nome do qual a Europa inflige a África e América, durante três séculos e meio, o genocídio de dezenas de milhões de pessoas, pois o capitalismo, o progresso, a cultura ocidental, a civilização, tornam-se possíveis a partir do tráfico de escravos da grande diáspora negra. Os mais de 20 milhões de negros exilados da África para as Américas foram indispensáveis à acumulação primitiva do capital europeu. Sua legitimação encontrava-se nos imperativos da verdade produzida pela cultura, “invenção” exportada da Europa para as elites coloniais a partir do final do

século XVIII. Desde lá, essa sentença tem estado no centro de projetos, obras, ciências, determinada pelo poder da crença nela depositada. (SODRÉ, 1988, p. 7)

No quadro dos séculos XVI e XVII, a Europa atravessava uma profunda crise ideológica. Os esquemas de referências antigos tinham-se tornado insuficientes para compreender e resolver os novos problemas. Contudo, esta crise não seria condição suficiente para que ela se questionasse seriamente sobre os problemas de alteridade. Na crise das ideias da época, trata-se essencialmente do homem europeu, das suas instituições, das suas crenças e dos seus costumes. As representações que acumula sobre o “selvagem” e que acompanham suas reflexões têm uma simples função apologética nos posicionamentos dos diferentes pensadores. Aliás, os discursos sobre o outro são pretextos para abordar a própria sociedade, para defender as próprias convicções ou até mesmo fixar as próprias ideias. Para tal, não se receava em inventar (encobrir) sobre o outro: deste modo, nasceram muitos mitos, sobretudo no século XVI, em torno da figura do selvagem, ainda hoje presentes no imaginário ocidental.

No século XIX, a inferioridade do negro estava inscrita na natureza física. Produzindo uma hierarquia humana em termos de raças, a ciência do século XIX colocou o negro próximo aos primatas, identificando-o assim com o grau zero da evolução humana, na qual o homem branco representava o apogeu. Estas proposições foram impulsionadas pelo nominalismo de Locke, que negava a validade objetiva das espécies, aceitando-as simplesmente como conceitos objetivos. O autor era particularmente cético quanto à categoria de homem. Esta forma de estigmatizar o homem acabou marcando hermeticamente o homem europeu.

Foi a partir dessas invenções sobre o outro, que grupos de militares, aventureiros e comerciantes conquistam a África e as Américas, transformando seus homens mais fortes e valiosos em escravos. Populações inteiras são exterminadas e outras submetidas à coloniza-

ção. As culturas do Gana, do Togo, do Benim, do Monompotapa, dos Tupinambás, dos Guarani, dos Maias, morrem, algumas para jamais renascerem: era o apocalipse de suas identidades. Depois de vários séculos de dominação e de resistência e revoltas fragmentadas, nasceram movimentos mais coesos, simbolizados por figuras como as de Zumbi dos Palmares e Toussaint Louverture, entre outros.

A filosofia africana, em autores como Axel Kabou, Manguelle, M. Towa, pergunta-se como se justifica que a escravatura tenha durado assim tanto tempo. Eles defendem certa resignação da parte dos escravos, que justificaria a longa duração desta prática. Acrescentam ainda que a escravatura teria terminado só pela vontade e força da maior potência político-militar do século XIX, a Grã-Bretanha. Contudo, apesar da desproporção de meios materiais e imateriais existente entre senhores e escravos, não se pode considerar que estes tenham em algum momento se resignado. Não é necessário incomodar grandes epopeias de luta pela emancipação da escravatura como a de Kunta Kinte, trazida por Alex Alley no seu trabalho *Roots*, basta a recordação de alguns momentos francamente simbólicos desta contrarresignação: as aventuras de Nat Turner, mulher que a partir da liberdade em que se encontrava no Norte dos EUA, faz inúmeras viagens em direção ao sul, arriscando sua própria vida, para levar escravos em rumo à liberdade. Pode-se citar as revoltas dos *Maroons* na Jamaica, quando populações inteiras que abandonam centros urbanos e plantações, cidades em direção às montanhas, conscientes de terem uma vida extremamente complicada, mas contudo preferível em relação a situação da escravatura em que viviam. Pode-se pensar na República dos Palmares no Brasil e na figura emblemática de Zumbi. Mas, sobretudo, não se pode ignorar a revolta dos escravos em Haiti, contando com a emblemática figura de Toussaint Louverture, entre outros. A revolução haitiana constituiu a única revolta dos escravos, em escala nacional, bem-sucedida e promoveu a independência do primeiro país negro no mundo, que assumiu um dos nomes indígenas da ilha: Haiti.

O fim do processo de marginalização dos negros e ameríndios não se dá com a abolição da escravatura iniciada nos EUA, o que fica evidente quando recuperamos a contínua subalternização dos negros e ameríndios nas Américas e a colonização nos países africanos. Foi necessária a continuidade dos esforços de emancipação, que tomava então uma nova face, a da dominação político-social por parte dos brancos em relação aos afrodescendentes e indígenas das Américas, bem como a colonização no espaço africano. Isto explica que, mesmo depois da abolição formal da escravatura nos EUA, continuaram sendo empreendidos vários esforços de restituição da dignidade daqueles que Frantz Fanon (1961) chamou de “os condenados da terra” por parte dos vários intelectuais e militantes da causa negra. Em 1903, o promotor do Renascimento Negro, William DuBois (mestiço), proclamava: “sou negro e tenho glória disso, sou orgulhoso do sangue que me corre nas veias”. Em 1926, Lanston Hughes (com sangue ameríndio) escreveu na revista *The Nation*:

Nós, criadores da nova geração negra, queremos exprimir a nossa personalidade negra sem vergonha nem temor. Se isto encanta aos brancos, ainda bem. Se não lhes encanta, não importa. O tam-tam chora e o tam-tam ri. Se isto encanta a gente de cor, ainda bem, se não lhes encanta, não importa. É para amanhã que construímos os nossos templos, templos sólidos como nós sabemos erguer, e permanecemos eretos em cima da montanha, livres em nós mesmos. (HUGHES, 1926)

LIBERDADE COMO INTEGRAÇÃO SOCIAL

Como afirmado anteriormente, o fim da escravatura não significou a inserção dos supostos novos cidadãos como sujeitos de direito nos territórios onde se encontravam. Um século depois do fim desta prática desumana, as populações de origem ameríndia e negra são ainda objeto sistemático de estigmatização e de marginalização. Os

diferentes sistemas de poder dominante criaram estratégias para não permitir que os antigos escravos (e os índios) se tornassem de fato cidadãos. Nos EUA cria-se o Ku Klux Klan, são feitas reformas constitucionais para dificultar a participação democrática da parte dos negros e até as letras vieram em socorro ao sistema dominante, criando uma literatura dita negrista, cujo objetivo era “denegrir o negro”. Isto explica porque, até os anos 1960, foram necessárias as chamadas marchas sobre Washington, lideradas por Martin Luther King. Esta situação de estigmatização e de marginalização é partilhada pela maioria dos estados latino-americanos, o que explica que a teoria chamada de discriminação positiva, avançada pelo sociólogo DuBois, no início do século XX nos EUA, faça ainda hoje debate no Brasil sob forma de ações afirmativas. Por outro lado, só em 2003, com o presidente Luís Inácio Lula da Silva, foi legalmente introduzida a obrigatoriedade dos estudos de história africana e dos afrodescendentes nas escolas, não obstante os afrodescendentes constituam a maioria da população brasileira. Os Estados Unidos, onde a literatura a favor da luta pela integração social é mais antiga e melhor documentada, podem ajudar a melhor entender as diferentes posições e etapas tomadas pelos antigos escravos a favor da sua integração social. Com efeito, três posições emergem: uma, podemos chamar de “Washingtonista”, outra, “Garveista”, e a terceira, “Dubuista”.

Apesar de suas razões terem como finalidade a tentativa de reconciliação entre brancos e negros no sul dos EUA, a teoria de Booker Washington, primeiro líder afro-americano a ser reconhecido, quer pelos brancos, quer pelos negros, era a de “uma mão e cinco dedos”, isto é, de uma unidade enquanto americanos e os “cinco dedos” que simbolizavam separação e diferenciação no social. Esta teoria foi denunciada por DuBois, no seu livro *Almas Negras*, de 1903, como sendo “subordicionismo” e um retorno à situação da escravatura. Marcus Garvey, por sua vez, defendeu o *Back to Africa*, pois pensava que o único lugar onde os africanos poderiam viver fora de tutela (*emancipação*) seria o continente africano. Por sua vez, DuBois, não se

limitou a tomar distância em relação à posição dos dois primeiros, mas militou a favor da integração dos negros e ameríndios nas sociedades onde se encontravam. Ele defendeu que a questão ameríndia e negra não seria simplesmente uma questão social, mas, sobretudo, uma questão político-social. Por isso, é nesse âmbito que ela deve encontrar sua solução. É desta convicção que deriva sua proposta de descriminação positiva, como meio para que as populações segregadas — segundo o filósofo Kimilka, as únicas que merecem uma consideração sociojurídica à parte no contexto norte-americano, porque uns já lá estavam quando a constituição foi feita, e outros, constituem o único grupo que se deslocou da América não utilizando do seu *liber-arbitrium* — possam sair da situação de párias sociais para tornarem-se cidadãos de pleno direito como os outros. A política brasileira reconhecendo o direito dos afrodescendentes e dos indígenas à integração social, tem estado a incrementar esforços para a assunção plena de seus espaços, conferindo-lhes, por exemplo, o direito de propriedade de terra às famílias de comunidades quilombolas, facilitando a entrada dos indígenas e afrodescendentes nas universidades e o acesso a empregos em setores públicos por intermédio do sistema de cotas etc. Todavia, estas medidas se demonstram ainda insuficientes para superar a clivagem social entre as classes.

LIBERDADE COMO EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Em algum momento, todos os países da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) conheceram o fenômeno da colonização. Portugal foi colonizado pela Espanha, e os restantes países por Portugal. O Brasil conquistou a sua independência política em 1822, paradoxalmente, antes mesmo que a colonização africana tivesse realmente início, o que ocorre após a Conferência de Berlim de 1885. A particularidade da colonização portuguesa, em relação, por exemplo, à colonização francesa ou inglesa, consiste no fato dos

portugueses terem, sobretudo em relação aos países africanos, praticado uma política de assimilação, o que significa que, procurava-se alienar os africanos das suas culturas para torná-los lusitanos. Se o processo de independência do Brasil inscreve-se num vasto processo independentista da América Latina que teve lugar no século XIX, o movimento de emancipação política dos países afro-lusófonos inscreve-se no processo das independências africanas, o qual podemos situar a partir de 1945, com o discurso de Kwame Nkrumah no Quinto Congresso Pan-Africano de Manchester, quando se reivindica claramente o direito de autodeterminação política dos povos africanos. É verdade que os pan-africanistas americanos de Delany a DuBois, passando por Garvey e outros, tinham prospectado a necessidade de uma autodeterminação política. Mas é com Nkrumah que o que podemos chamar de afro-africanos vão reivindicar claramente o direito à independência política. Esta independência inscreve-se ainda, numa visão pan-africanista, quer dizer, não nos espaços geopolíticos da colonização europeia, nem nos espaços de complementaridades culturais como defenderia mais tarde Cheik Anta Diop, ou de complementaridade económica, como diria Mamadou Dia. Para Nkrumah, a sustentabilidade das independências africanas do ponto de vista político ou do ponto de vista económico, dependia da criação do que ele chamava dos Estados Unidos de África, o que evitaria conflitos intra-africanos, tornaria a África menos porosa às veleidades neocoloniais e, por fim, permitiria a África falar por meio de uma só voz.

Apesar das resistências diversificadas dos poderes coloniais na década 1970, a maior parte dos países africanos conseguiu conquistar as suas independências políticas, mesmo se estas se inscrevem geopoliticamente no quadro da divisão territorial de Berlim de 1885. Portugal, dominado como era durante o grande momento da descolonização africana por um regime fascista, levou a que os países afro-lusófonos tivessem que recorrer a lutas armadas para chegar às suas independências políticas. Uma das vertentes da historiografia afro-lusófona reza que as lutas de libertação de Angola, Cabo Verde,

São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau e Moçambique, libertaram não só estes países africanos do jugo colonial, mas constituíram uma alavanca fundamental para o fim do fascismo salazarista em Portugal e o conseqüente estabelecimento da democracia. Nesse mesmo período, o Brasil também conheceu uma situação de ditadura militar a partir de 1964, que só veio a terminar com a restauração da democracia em 1985.

LIBERDADE COMO DESENVOLVIMENTO ECONÓMICO E SOCIAL

O desenvolvimento económico dos países da CPLP tem sido visto, como de costume, à luz das lentes ocidentais. São os parâmetros traçados pelo Norte que determinam as condições para a legitimação do desenvolvimento nos países do Sul, devido a um grande anacronismo histórico.

O filósofo moçambicano José Castiano (2010), parafraseando Molefi Kete Asante, defende que

para trilharmos os caminhos da emancipação é preciso quebrar o mito do universalismo ocidental, que se manifesta em diversas áreas tais como nas formas de desenvolvimento económico, nas metodologias de pesquisa, nas filosofias, nas literaturas e etc.

Outro caminho de incumbência emancipatória é um itinerário crítico, metódico e dialético em direção à conquista de nós mesmos. Esta decisão exige a reintrodução no projeto de emancipação de tudo o que nos projetos precedentes foi reduzido ao silêncio. Tudo isso exige uma tomada de consciência acerca de como usufruir da nossa tradição como forma de utopia crítica e mobilizadora do presente com vista à realização de uma história real do futuro. Atualmente, os países lusófonos têm em comum o fato de serem classificáveis entre os países subdesenvolvidos. Portugal é um dos países mais pobres da União Europeia, o Brasil, apesar de ser considerado um país emer-

gente, ainda não atingiu o patamar dos países chamados desenvolvidos, e os cinco países africanos de língua oficial portuguesa, nas diferentes classificações do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional e outras instituições, constam dos países mais pobres do planeta. Quer em relação ao interior dos próprios países, mas sobretudo em relação ao mundo exterior, podemos dizer que o novo nome da liberdade para os países da CPLP se chama desenvolvimento económico e social. Quase que paradoxalmente, já num famoso romance intitulado *Uma Coroa para Odomo*, de 1957, do sul-africano Peter Abrahams, sacrificavam-se até as culturas africanas sobre o altar de desenvolvimento, como fizera, por certo, os filósofos Marcién Towa e Ilungo P. E. A. O desenvolvimento é a única coisa que pode dar sentido às utopias (como verdades do amanhã) de liberdade-emancipação hoje. Em outras palavras, o que faz com que hoje se esteja sob tutela é a endêmica pobreza que se vive, para os países africanos; o risco de certo neocolonialismo, para Portugal sob tutela por parte da União Europeia ou mesmo do FMI e, para o Brasil, a tutela por parte das grandes nações norte americanas. Foi isso que justificou, primeiro, a chamada teologia de libertação latino-americana (Gutierrez, Boff), em seguida, a filosofia de libertação (H. Dussel), e hoje, a filosofia intercultural de F. Betancurt, cuja finalidade teórico-prática é a partilha dos bens económicos e do mundo. Todavia, a questão da partilha de bens económicos, não pode ser vista simplesmente numa relação Norte-Sul, mas tem que ser também pensada no interior mesmo do próprio Sul. Um aproveitamento positivo da interculturalidade, permitiria reunir os diferentes povos numa incessante participação na luta pela emancipação, instituindo uma corrente dupla que ligasse as partes ao todo, ao mesmo tempo que as afirmasse como partes. Isto favoreceria o respeito pelas diferenças e permitiria tirar melhor partido das características diferentes das suas componentes. O problema não é uniformizar, mas valorizar as diferenças; não é absorver as diferenças, mas encaminhá-las a um objetivo comum, que se

apresenta de forma clara: desenvolvimento económico. O processo de decisão seria dialético, pois resultaria de um diálogo entre os participantes.

Outro desafio da liberdade na atualidade é a necessidade da renovação do contrato social no interior dos diferentes países da CPLP. O Brasil é conhecido pelo seu grande nível de desigualdades sociais, país de grandes posses, mas também de pobreza e até mesmo de miséria. Os países como Angola e Moçambique, parecem nestes últimos anos, trilharem os mesmos passos no que se refere às desigualdades sociais.

Dizer que o novo nome da liberdade é o desenvolvimento exige a compreensão de que o desenvolvimento em si mesmo não chega a explicar a necessidade de uma emancipação. A ele devemos acrescentar a necessidade de uma organização política que permita a participação ativa dos cidadãos na *res-pública*, acompanhada de uma política social mais equitativa e justa. Entretanto, único domínio temporal que podemos influenciar ou mesmo mudar é o futuro. O presente é em si mesmo passado no momento em que se realiza; e o passado, ainda que ofereça dados para o futuro, não pode ser alterado. Por sua vez, partindo dos dados do passado e do presente, podemos influenciar o futuro, que constitui o único espaço suscetível de se sujeitar às nossas decisões. (NGOENHA, 1993) Aliás, a emancipação, mais do que “recordações” dos esforços até aqui empreendidos na busca da emancipação da escravatura, da integração social, das emancipações políticas, deve ser vista como uma missão histórica do agora, cujos olhos se fixam num desenvolvimento económico e social para o futuro.

REFERÊNCIAS

ABRAHAMS, P. *The coyoba chronicles: reflections on the black experience in the 20th century*. Cape Town: Ian Randle Publishers; David Philip; Kingston, 2000.

- APPHIAH, K. A. Identidade, autenticidade, sobrevivência: sociedades multiculturais e reprodução social. In: TAYLOR, C. *Multiculturalismo, epistemologia e sociedade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- ASANTE, M. K. *The afrocentric idea*. Philadelphia: Temple University, 1998.
- BECK, U. *Die Risikogesellschaft: auf dem weg in eine andere moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- BERNAL, M. *Black Athena: the afrocentric roots of classical civilization*. London: Vintage Books, 1987.
- CASTIANO, J. P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Ndjira, 2010.
- DIOP, C. A. *Nation nègre et culture*. Paris: Presence Africaine, 1979.
- FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Seuil, 1961.
- HOWE, S. *Afrocentrism: mythical past and imagined homes*. London: Verso, 2002.
- MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro, 2002.
- MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa: gnosis, Philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- NGOENHA, S. E. *Filosofia africana: das independências às liberdades*. Maputo: Edições Paulistas-África, 2003.
- _____. *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico*. Porto: Edições Salesianas, 1994.
- _____. *Os tempos da filosofia: filosofia e democracia moçambicana*. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.
- _____. *Vico e Voltaire: duas interpretações filosóficas da história do século XVII*. Lisboa: Edições Salesianas, 1991.
- SODRÉ, M. A. *Verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- TODOROV, T. *La conquête de l’Amérique: la question de l’outre*. Paris: Seuil, 1982.

Escravidão

Flávio Gomes

Ao longo dos séculos XV ao XIX, a escravidão atlântica mobilizou homens, mulheres — entre os quais eles próprios mercadorias — comerciantes, armas, negócios, poder, sujeição, viagens, morte e dor. Mundos e impérios que se constituíam na Europa se inventariam, assim como as Américas e várias partes do continente africano. Impérios, reinos, sociedades e microsociedades africanas foram cenários de saques, pilhagens, guerras, epidemias, mas também de trocas culturais, redes mercantis ampliadas e desenvolvimento de algumas elites de mercadores. Áfricas, Europas e Américas inventavam e eram reinventadas pela escravidão atlântica em termos de lógicas de poder, domínio, riqueza e devastação. Regiões africanas ocidentais — da alta e baixa guiné — assim como litoral e sertões das áreas da África Central até as regiões africanas orientais seriam alcançadas produzindo milhões de escravos e escravas. Guerras, saques, sequestros e negócios resignificariam num contexto atlântico as várias formas e significados de escravização em diversas partes africanas. Como sistema econômico mundial de produção de riqueza e trabalho compulsório a escravidão africana atlântica teve configurações variadas em várias partes das Américas e as suas vinculações com as lógicas de poder europeias e depois coloniais. Em termos de continente africano tal processo teve desdobramentos diversos,

combinando expansão e decadências de áreas econômicas e elites de mercados locais, devastações e pilhagens. Sabe-se hoje o impacto da escravidão africana atlântica no Brasil e as conexões com reinos e sociedades africanas diversas e em áreas ampliadas para além de muitos países que compõem hoje — enquanto estados-nações — o continente africano, como Angola, Nigéria, Moçambique, República do Congo, Senegal, República Democrática do Congo, Camarões, Guiné-Bissau, Gabão, Gana, entre outros.

Na América Portuguesa — leia-se Brasil — formou-se a maior sociedade escravista das Américas. O trabalho compulsório — de populações indígenas, chamadas negros da terra, e posteriormente de populações africanas, ditas negros da guiné — constituiu a base da produção de riquezas. Negro — num primeiro momento — significava escravo. Já no final do século XVI, indígenas e africanos trabalhavam nos engenhos coloniais de Pernambuco e Bahia, os primeiros no eito, os segundos inicialmente empregados nas ocupações mais especializadas do fabrico mesmo do açúcar. (SCHWARTZ, 1988) Vale destacar que escravidão estava totalmente contemplada pelos projetos coloniais do Império Português, que previa a expansão do cristianismo entre povos escravizados, fossem os “gentios” deste ou do lado de lá do Atlântico. Mas a escravização dos indígenas foi paulatinamente diminuindo até a extinção legal ainda em meados do século XVIII, para o que contaram as fugas sistemáticas, a resistência coletiva além das epidemias mortíferas, bem como defesa de um missionarismo não-escravista por parte de setores da Igreja, em especial os jesuítas. (VAINFAS, 1986) Embora ainda no século XVIII grande número de negros da terra permanecesse ilegalmente escravizados, sobretudo em regiões periféricas como São Paulo, ao longo dos séculos XVII o tráfico transatlântico de cativos africanos se intensificou, representando o mais lucrativo dos negócios coloniais. O trabalho compulsório do africano se espalhou para os mais diversos setores da economia, transformando-se em sinônimo de escravidão. (ALENCASTRO, 2000; MONTEIRO, 1994) Calcula-se em cerca de 12

milhões o número de africanos transportados para as várias regiões das Américas entre os séculos XVI e o XIX, tendo o Brasil recebido aproximadamente 40% destes. Com sua extinção pela Lei Áurea em 1888, o trabalho escravo vigorou ao longo de três quartos da história do Brasil.

O tema da escravidão teve papel fundamental nos percursos da historiografia e das ciências sociais no Brasil. Importantes intelectuais — em diversos contextos — se dedicaram ao assunto. De Nina Rodrigues, considerado o “pai” da antropologia brasileira no final do século XIX, passando por Gilberto Freyre nos anos de 1930, a Florestan Fernandes nos anos de 1960, um debate que por muito tempo vigorou era saber se a escravidão entre nós teria sido mais ou menos amena do que em outras regiões escravistas das Américas. A ideia da relativa maciez do sistema brasileiro encontraria em *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre sua interpretação mais influente. Este autor atualizaria um hábito oitocentista de comparar favoravelmente a escravidão em solo pátrio com a que existia nos Estados Unidos. As diferenças eram atribuídas aos sistemas socioeconômico e culturais divergentes: no Brasil vigoraria um sistema pré-capitalista e católico, enquanto no Sul dos Estados Unidos adotou-se um capitalista e protestante. Foi construída uma visão preponderante em que, ao lado de um patriarcalismo tirânico embora integrador, o Estado e, sobretudo a Igreja apareciam como instituições amortecedoras das relações entre senhores e escravos no Brasil. (GOMES, 1999; QUEIROZ, 1987; SCHWARTZ, 1988) Embora raros, mais recentemente surgiram estudos com enfoques comparativos, avaliando experiências e narrativas, envolvendo montagens econômicas, políticas de domínio e abolicionismo, alcançando várias sociedades escravistas e com escravos nas Américas.¹

Na bibliografia mais antiga as perspectivas comparadas ou com o objetivo de construir tipologias eram em grande medida susten-

1 Para aprofundamento do assunto ver Azevedo (2003) e Marquese (2004).

tadas por uma base empírica geralmente frágil. Até os anos de 1960 escrevia-se sobre a escravidão no Brasil numa perspectiva ensaística e genérica, com pouca atenção a suas diferenças regionais e ao longo do tempo, uma visão segundo a qual a sociedade escravista apareceria como homogênea. Ora branda, ora cruel só havia espaço para senhores obtusos e escravos vitimados, e o palco privilegiado era a casa-grande, a *plantation* e a economia agro-exportadora. Nos anos de 1970 tal perspectiva cedeu a análises sobre a escravidão como sistema escravista colonial enquanto um modo de produção distinto. O pioneiro nesse enfoque marxista estrutural foi Ciro Flamarion Cardoso, que, guardadas diferenças teóricas importantes, foi seguido por Jacob Gorender. Não obstante o interesse metodológico de perceber a operação escravista enquanto um sistema com coerência interna própria — embora “sobre determinado” pela situação colonial —, o resultado teórico foi diminuir drasticamente, senão eliminar, o protagonismo dos sujeitos históricos, fossem senhores ou escravos ou outros setores vinculados direta ou indiretamente ao “sistema” escravista. O escravo era quase sempre descrito apenas por sua importância econômica, enfatizada sua condição de propriedade, mercadoria, coisa. Antonio Barros de Castro (1980), um historiador da economia, alertava sobre tal enfoque limitado.²

Nas últimas décadas os estudos sobre a escravidão no Brasil mobilizaram muitos pesquisadores, com debates, uso de fontes e perspectivas teóricas e metodológicas diferenciadas. Seria difícil oferecer um panorama exaustivo devido a tantos títulos e obras importantes.³

Com o risco de simplificar, poderíamos assim resumir as principais características dessa historiografia renovada: 1) estudos acadêmicos, resultante de teses e dissertações produzidas por pesquisadores treinados em programas de pós-graduação; 2) a diversidade nas

2 Ver também *Reflexões pioneiras*, de Gorender (1978).

3 Para uma visão panorâmica da escravidão no Brasil, ver o livro recente de Klein (2010).

perspectivas teórico-metodológicas adotadas, reunindo tanto aspectos multidisciplinares como o diálogo com estudos desenvolvidos em outras regiões das Américas; 3) o uso cada vez mais ampliado e original de métodos quantitativos; (KLEIN, 2009) 4) pesquisas sistemáticas baseadas em fontes primárias de natureza diversa e, em diferentes acervos; 5) a diversificação cada vez mais ampliada na escolha das temáticas, mas também a revisão de temas clássicos; 6) estudos de caso ou enfoques em regiões específicas; 7) ênfase nas análises sobre a experiência cotidiana dos escravos e libertos, contemplando as várias visões sobre a escravidão e a liberdade.

É possível identificar mudanças de rumos e de ênfase em alguns eixos temáticos e metodológicos. Os novos estudos sobre a economia escravista no Brasil vêm acompanhados de um maior grau de complexidade, em que se entrelaçam subtemas inescapáveis. Exemplo disso é a atenção voltada para a estrutura de posse dos escravos em diferentes regiões e atividades produtivas. Havia diferenças fundamentais da sociedade escravista entre áreas de *plantation*, de mineração, da produção de alimentos e da pecuária, além da escravidão urbana. Embora a propriedade escrava estivesse disseminada em todo o Brasil podia haver — até numa mesma região — tanto grandes plantadores vinculados a agroexportação como pequenos lavradores de alimentos, ou mesmo produtos de exportação menos nobres, como o fumo. Os padrões socioeconômicos da escravidão variavam — em termos demográficos e também socioeconômicos — em diferentes contextos, fossem nas áreas açucareiras, nas de produção de arroz, de fumo, de café, de algodão, de mandioca etc. Em algumas lavouras um grande fazendeiro possuía quarenta escravos, padrão modesto para áreas de *plantation* com proprietários de até 500 escravos. (SCHWARTZ, 1983) No eixo econômico também chamaria a atenção os estudos sobre a escravidão urbana. Formas de sociabilidades, solidariedades, regimes de trabalho e padrões de ocupação e propriedade eram diversas nas cidades escravistas grandes e pequenas. Várias pesquisas sobre Salvador, Rio de Janeiro, Porto Alegre,

Recife e São Paulo ofereceram capítulos originais sobre a cultura escrava urbana. Quais as principais características do trabalho escravo urbano? Quais as formas de controle social, incluindo a legislação? Quais as características das cidades escravistas portuárias e suas dimensões atlânticas? E o mercado de trabalho urbano? Formas de moradia, socialização e cultura material? (ALGRANTI, 1988; CARVALHO, 1988; GRAHAM, 1992; KARASCH, 2000; MOREIRA, 2003; SOARES, 2007; WISSENBACH, 1993)

Regiões escravistas e com escravos, urbanas e diferentes áreas rurais, onde padrões de família, mortalidade, naturalidade e divisão sexual incidiam sobre estruturas de posse de formas diferentes. Grandes fazendas, com uma concentração de homens africanos, diferiam de médias e pequenas propriedades em áreas de abastecimento com maior proporção de crioulos, mulheres e crianças. Assim a família escrava emergiu com seus arranjos sociais, mudanças estruturais e cíclicas, e também seu cotidiano. O debate sobre este tema — com frequência, marcado inicialmente pelo preconceito oriundo de um uso acrítico da literatura de viajantes europeus — ganharia consistência e fôlego com investigações sistemáticas em fontes seriais como inventários, registros paroquiais, censos e listas nominativas. (FARIA, 1988; FLORENTINO; GOÊS, 1997; GRAHAM, 1979; MOTTA, 1999; REIS, I., 2005; SLENES, 1988, 1999)

O tema do tráfico, além de novas achegas quantitativas, tem possibilitado esquadrihar diversas margens do Atlântico, tanto o consumo colonial dos cativos, como sua produção na África. (FLORENTINO, 1997; GOULART, 1975; KLEIN, 1978; SANTOS, 1993) Os estudos revelam a função do tráfico e dos traficantes tanto no Brasil como na África, não só o papel econômico, mas o social e político também. O conhecimento histórico foi ampliado para além do litoral, penetrando nas lógicas do comércio de escravos em várias sociedades e formações políticas africanas, seus conflitos internos e entre reinos e Estados mais ou menos consolidados, tanto na África ocidental como na África centro-ocidental e oriental. Surgiram também pesquisas

sobre a história social do tráfico, revelando o cotidiano dos navios, marinheiros e viagens atlânticas. (REIS; GOMES; CARVALHO, 2010; RODRIGUES, 2005, 2000) As vítimas do tráfico deixaram de ser apenas estatísticas e generalizações quantitativas. Quem eram os africanos transformados em escravos? Eis uma questão deveras relevante amiúde abordada em termos de grupos de origem, étnicos, nações e outros conceitos antropológicos ou nativos. A constituição de novas identidades africanas sob a escravidão brasileira tem sido matéria de estudos, em diversas regiões do Brasil escravista. (OLIVEIRA, 1995-1996; PARÉS, 2006)

As alforrias e a inserção do liberto na sociedade escravista é outro campo de investigação bastante fértil. Com estudos baseados em fontes seriais, as imagens românticas sobre dádiva foram abandonadas, abrindo espaço para a complexidade das relações escravistas, nas quais cabia tratamento diferenciado, de acordo com origem, ocupações, sexo, idade etc. Não seria o caso só de tratar o tema na chave do paternalismo. A partir dos índices sobre alforrias — ou seja, quem é alforriado, por que, como e quando isso acontecia — surgiria outra face das comunidades escravas. Mulheres, crianças, pardos e aqueles de ocupações especializadas tinham mais chances de comprar e/ou conquistar a alforria. Além disso, o preço estipulado para a liberdade assim como a possibilidade de revogação e a frequência de alforrias condicionais demonstravam as complexidades das relações de poder escravista. Junto com as alforrias se destacariam os estudos sobre os libertos e a população negra livre. A partir desse enfoque também entenderíamos as percepções de liberdade e da escravidão. Mais do que somente formas de controle, os padrões de alforrias revelaram os mecanismos de subalternidade e reciprocidade da sociedade escravista no Brasil, considerando também o pecúlio dos escravos e suas formas de obter vantagens e direitos.⁴

4 Entre os trabalhos pioneiros e outros cobrindo várias regiões brasileiras, ver Eisenberg (1989), Guedes (2008), Mattoso (1972), Moreira (2007); Paiva (1995) e Schwartz (1974).

O paternalismo, as relações senhor-escravo e as políticas de domínio passaram a ser analisadas nas suas dimensões mais complexas, numa perspectiva mais crítica do que as análises que só enfatizavam a violência e as vontades senhoriais para entender a escravidão. (LARA, 1988; REIS; SILVA, 1989)

Outro eixo de abordagens diz respeito à esfera política da sociedade escravista, especialmente em estudos sobre os movimentos e as percepções escravas sobre relações de dominação, direitos costumeiros, legislação e abolição. De uma maneira geral, o protesto escravo sempre foi analisado como reação; cativos não agiam, supostamente, só reagem. Numa escravidão boa como proposta por Gilberto Freyre não havia reação, embora existisse uma violência às vezes assustadora descrita pelo sociólogo pernambucano. Enquanto isso a “escola paulista” liderada por Florestan Fernandes destacaria a “resistência” apenas como forma de enfatizar a crueldade do regime escravista, não passando de atitude desesperada, desesperançada, sem direção ou inteligência. Escravos não seriam apresentados como sujeitos históricos nestas análises. Sendo “coisa passiva” se transformavam em “coisa rebelde”. (CHALHOUB, 1990) De outro modo, alguns estudos sobre revoltas escravas tem procurado explorar os significados dos protestos e as percepções políticas envolventes. Escravos avaliavam o mundo a sua volta, portanto seus enfrentamentos não foram frutos da irracionalidade, reação cega a castigos e maus tratos. Eles faziam política nas senzalas, nos quilombos e nos casebres urbanos. A questão seria identificar tais formas de fazer política, posto que uma historiografia mais tradicional sempre entendesse política como ação exclusiva das elites. Pelo contrário, a política estava nas ruas. E também nas áreas rurais. Aqui estavam concentrados os escravos, mas também libertos e homens livres pobres “de cor”. Escravos — em vários contextos — articulariam suas lutas com outros setores da sociedade, fossem libertos ou livres, pretos, pardos, indígenas ou brancos, militares, lavradores ou negociantes. (CARDOSO, 1987; MACHADO, 1988)

Uma corrente historiográfica surgida no final dos anos 1950, teve um profundo impacto quanto aos estudos sobre os movimentos dos escravos. Apareceu à obra pioneira de Clóvis Moura, e depois seguida dos estudos de Alípio Goulart, Luís Luna e Décio Freitas, todos partindo de uma proposta analítica marxista deram destaque às diversas formas de protesto, os quilombos assumindo o papel principal nas análises sobre a chamada rebeldia escrava. No lugar das interpretações que alardeavam sobre a resistência — via de regra, nomeada de rebeldia — para justificar a crueldade do regime escravista, surgiram nas últimas décadas importantes estudos sobre o protesto escravo com novas abordagens que ampliaram o entendimento sobre as tensões, os conflitos e as negociações nos mundos do trabalho onde violência, crime, castigo e negociação permearam a vida de senhores, escravos, libertos e feitores. (CASTRO, 1998; GUIMARÃES, 2006; MACHADO, 1994, 1987) Em variadas formas de protestos foram percebidas as lógicas que mobilizaram em determinados contextos os escravos — e entre eles as clivagens de crioulos e africanos — para planejarem e executarem rebeliões.⁵ As fugas individuais passaram a ser vistas como um processo mais complexo que envolvia desde o desejo de se ver livre do domínio senhorial com os rearranjos urbanos e rurais, envolvendo identidades, mercado de trabalho, territórios e família. (GOMES, 1996; REIS, I., 1999; REIS, J., 1995-1996) Os estudos sobre a formação de comunidades de fugitivos — conhecidas no Brasil como mocambos e quilombos — receberam destaque com pesquisas que cobriram o Brasil de norte a sul. Mais do que isso mostraram que as experiências das inúmeras comunidades de fugitivos não estava restrita ao isolamento em áreas inóspitas, mas faziam parte de um processo mais amplo de formação de microssociedades de camponeses negros articulados com outros setores da cidade e

5 Sobre revoltas escravas e a legislação repressiva no século XIX ver Andrade (1999), Gomes (2006), Mota (2005), Pirola (2005), Reis, J. (2003), Ribeiro (2005) e Silva (2001).

do campo. (GOMES, 2005; GUIMARÃES, 1988; REIS; GOMES, 1996; SCHWARTZ, 1987)

Com o uso de fontes judiciárias, os estudos sobre a criminalidade escrava tiveram grande destaque, passando das abordagens que insistiam em demonstrar a crueldade senhorial para aquelas que procuraram perceber as expectativas dos próprios escravos diante de direitos costumeiros, mas também aqueles inscritos em leis e assim percebidos. No cômputo final, porém, a criminalidade escrava, aliás, se voltava principalmente para dentro do grupo escravo. No universo da sociedade escravista do século XIX, as ações de liberdade, luta pelo pecúlio e também para impedir a re-escravização significaram capítulos da vida escrava substituindo vítimas e algozes por sujeitos, vontades, limites e desejos. A própria legislação, a partir de 1831, passando pelo fim do tráfico, a pena de morte e depois a legislação emancipacionista de 1871 e 1886 foi enfocada por novos estudos, analisando o pensamento social das elites, mas também as tensões entre fazendeiros, juristas, advogados e os setores livres pobres e escravos. (GRINBERG, 2002; MENDONÇA, 1999; PENA, 2001)

Com os estudos sobre legislação, as abordagens sobre a abolição e o abolicionismo também amadureceram. O parlamento e os grandes abolicionistas continuaram a ser vistos como protagonistas, mas não os únicos, numa sociedade em que a opinião pública redimensionou — através da imprensa, da literatura, do teatro, das conversas nas tabernas — a própria ideia de escravidão e de escravo. Os estudos sobre o declínio da escravidão seriam também ampliados para incluir o papel das políticas públicas e dos higienistas no combate às epidemias. A noção de raça passaria a informar, de maneira crescente, as transformações das cidades e do meio rural, tendo como instrumento as políticas imigrantistas, voltadas para a Europa, para resolver o suposto “problema” ao mesmo tempo da mão de obra e do que era considerado o déficit racial brasileiro: a enorme população negro-mestiça. (AZEVEDO, 2004; CHALLHOUB, 1996; SCHWARCZ, 1993; 1987) Surgiriam, ainda, estudos sobre o pensamento e a atua-

ção de Luís Gama, André Rebouças, José do Patrocínio e outros abolicionistas tradicionais, além de abolicionistas não tão conhecidos, até surpreendentes, como o Príncipe Obá, ou aqueles não incluídos no panteão abolicionista, como Machado de Assis. (AZEVEDO, 1999; FURTADO, 2009; GRINBERG, 1994; MOTT, 1993; PESSANHA, 2005; REIS J., 2008; SAMPAIO, 2009; SILVA, 1997) As análises concentradas na ação parlamentar que tinha a Corte imperial como palco — em discussões centradas no impacto econômico da abolição sobre cafeeicultura — cederam vez a estudos de caso sobre o abolicionismo e a abolição — por exemplo — em Porto Alegre e na Bahia, revelando outras tramas e cenários.⁶ (MOREIRA, 2003)

Outro eixo de abordagens girou em torno da ideia de cultura na sociedade escravista. Não necessariamente a escravidão, mas o negro foi tratado nos estudos folclóricos e em outros temas de história cultural. Falava-se em reminiscência da cultura africana, sendo necessário classificá-la. A África no Brasil teria cenários privilegiados. Foi um pouco por aí que uma antropologia caminhou numa tradição que — guardada as especificidades — percorreu nomes como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger. A própria antropologia demonstrou os caminhos desta “(re) invenção” da África no Brasil.⁷

Para além de um viés em grande medida essencialista da cultura africana que marcaram os estudos dos anos 1930 a 60, a temática da cultura escrava — africana na origem, mas também ressignificada na escravidão e na liberdade — ganharam importância principalmente — e de maneira original — com os estudos clássicos de João Reis (2003) e Robert Slenes (1999) entre outros. Analisando as dimensões africanas da identidade étnica, da religião, da família etc., em

6 Uma reflexão de referência sobre os estudos a respeito da Abolição no Brasil continua sendo Cardoso (1988).

7 Ver Cunha (1985), Dantas (1982), Farias, Soares e Gomes (2005); Fry e Vogt (1996); Oliveira (1996); Parés (2006); Silveira (2006); Slenes (1991) e Souza (2002).

contextos urbanos e rurais, e esses autores foram responsáveis por uma inflexão nos estudos da escravidão no Brasil. Nesta temática podemos destacar os estudos sobre o papel das irmandades negras na reconstrução das identidades de escravos e libertos em áreas rurais e urbanas. Moradias, rituais de morte, práticas fúnebres, jongo e cultura material nas senzalas foram revisados. (ABREU, 1999; OLIVEIRA, 2008; RODRIGUES, 2005, 2009; SOARES C., 1998; SOARES M., 2000) As ideias em torno do “africano” genérico e de uma “crioulização” a-histórica foram reconfiguradas. De quem falamos? Quais os impactos do tráfico atlântico e as sociedades africanas envolvidas? E os mundos do trabalho, da formação de famílias e das identidades na escravidão nas Américas? Assim, abriu-se espaço para o protagonismo dos escravos e libertos, africanos e crioulos, sem esquecer os limites estabelecidos pelo domínio senhorial. Tema ainda pouco explorado, mas que apareceu em estudos importantes é o da conexão entre indígenas e africanos no Brasil colonial e pós-colonial. (GOMES, 2001; KARASCH, 1996; SCHWARTZ, 2003)

Há ainda o surgimento de importantes estudos sobre o pós-abolição no Brasil, superando uma historiografia mais antiga em que a história do negro parava em 1888. Vários pesquisadores adentraram as primeiras décadas da liberdade, passando ao século XX, quando políticas públicas de acesso a terra, cidadania e direitos políticos foram redefinidas sob inspiração de teorias raciais — o racismo “científico” — que tinham no horizontes a exclusão dos negros do banquete da civilização. (ALBUQUERQUE, 2009; CUNHA; GOMEZ, 2006; FRAGA FILHO, 2006; GUIMARÃES, 2006; MARTINS, 2005; MATTOS; REIS, I., 2005)

Nem sempre mencionados, os estudos sobre a escravidão no Brasil nos últimos 60 anos — desde os anos 1950, com o projeto da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) — estiveram conectados — entre fios invisíveis e laços fortes — com os debates sobre relações raciais e cultura negra. Com as devidas diferenças, tal fenômeno também aconteceu nos Estados

Unidos da América a partir dos anos 1960, com as lutas pelos direitos civis, descolonização e as guerras nos continentes africanos e asiáticos. Embora propositalmente esquecidos nas reflexões historiográficas disponíveis, os estudos no Brasil cruzaram — e assim suas demandas e expectativas — com os movimentos contra a discriminação racial, a ditadura e também, mais recentemente, as políticas de ação afirmativa, que incluem lei sobre a obrigatoriedade do ensino de História da África e dos afro-brasileiros. (GOMES; SILVA, 2006; GOMES; MARTINS, 2009; MATTOS, 2010)

Agradecemos a João Reis pelas sugestões e edição crítica das primeiras versões deste texto.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- ANDRADE, Marcos Ferreira de. Rebeliões escravas na comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais: o caso Carrancas. *Afro-Asia*, Salvador, v. 21-22, p. 45-82, 1999.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada, século XIX*. São Paulo: Annablume, 2003.
- _____. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*. 2. ed. São Paulo: AnnaBlume, 2004.

- AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; CECULT, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravidão e abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.
- _____. *Escravo ou camponês? o protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARVALHO, Marcus de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo*. Recife, 1822-1850. Recife: Universitária, 1998.
- CASTRO, Antonio Barros de. A economia política, o capitalismo e a escravidão. In: LAPA, José Roberto Amaral. (Org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. p. 67-107.
- CASTRO, Hebe M. Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. (Org.) *Quase-cidadão: antropologias e histórias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- EISENBERG, Peter. *Homens esquecidos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1989.
- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: um estudo sobre o tráfico atlântico de escravos para o porto do Rio de Janeiro, c1790-1830*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. São Paulo: Cecult, 2006.

FRY, Peter; VOGT, Carlos. *Cafundó: a África no Brasil*. (com a colaboração de Robert Slenes). São Paulo: Companhia das Letras, 1996. (Linguagem e sociedade)

FURTADO, Junia Furtado. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GOMES, Flavio dos Santos. Amostras humanas: índios, negros e relações interétnicas no Brasil Colonial. In: BARCELLOS, Cláudia; MAGGIE, Yvonne (Org.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 27-82.

_____. Do escravo-coisa ao negro-massa: a escravidão nos estudos de relações raciais no Brasil. In: VILLAS-BOAS, Gláucia; MAIO, Marcos Chor (Org.). *Ideais de modernidade e a sociologia no Brasil: contribuição do pensamento de L. A. Costa Pinto*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999. p. 125-144.

_____. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas* – Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A hydra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil escravista, sécs., XVII-XIX*. São Paulo: Polis; Editora UNESP, 2005.

_____. Jogando a rede e revendo as malhas: fugas e fugitivos no Brasil escravista. *Tempo*, v. 1, n. 1, p. 67-93, 1996.

GOMES, Nilma Lino; MARTINS, Aracy Alves. História da África e das culturas afro-brasileiras: a construção dos plurais. In: DALBEN, Angela Imaculada Loureiro de Freitas; GOMES, Maria de Fatima Cardoso (Org.).

- Formação continuada de docentes da educação básica: construindo parcerias* (LASEB). Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 87-111.
- GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves (Org.). *Experiências étnico-culturais para a formação de professores*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GOENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil: das origens a extinção do tráfico*. São Paulo: Ômega, 1975.
- GRAHAM, Richard. A família escrava no Brasil colonial. In: _____. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 41-57.
- GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Proteção e obediência: criadas e patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GRINBERG, Keila. *Liberata: a lei da ambigüidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social* (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). Rio de Janeiro: Mauad; FAPERJ, 2008.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. *Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Ícone, 1988.
- GUIMARÃES, Elione Silva. *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação: família, trabalho, terra e conflito* (Juiz de Fora, MG, 1828-1928). São Paulo: AnnaBlume; Juiz Fora: Funalfa, 2006.
- GUIMARÃES, Elione Silva. *Violência entre parceiros de cativo: Juiz de Fora, segunda metade do século XIX*. São Paulo: Annablume; Fapesb, 2006.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARASCH, Mary. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 240-262.

KLEIN, Herbert S. American slavery in recent brazilian scholarship, with emphasis on quantitative socio-economic studies. *Review Essay. Slavery & Abolition*, v. 30, n. 1, p. 111-133, 2009.

KLEIN, Herbert S.; LUNA, Francisco Vidal. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010.

KLEIN, Herbert. The trade in african slaves to Rio de Janeiro, 1795-1811. In: _____. *The Middle Passage (comparative studies in the Atlantic slave trade)*. New Jersey: Princeton University Press, 1978. p. 181-212.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 143-160, mar./ago. 1988.

_____. *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro: UFRJ; São Paulo: EDUSP, 1994.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1600-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MARTINS, Robson Luís Machado. *Os caminhos da liberdade: abolicionistas, escravos e senhores na província do Espírito Santo (1884-1888)*. Campinas, SP: Centro de Memória/Unicamp, 2005.

MATTOS, Hebe; RIOS, Ana (Org.). *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MATTOS, Wilson Roberto. Educação e diferenças étnico-raciais: perspectivas de interpretação e caminhos de superação das desigualdades. In: RONCA, Antonio Carlos Caruso; RAMOS, Mozart Neves

(Org.). *Da CONAE ao PNE 2011-2020: contribuição do Conselho Nacional de Educação*. São Paulo: Editora Moderna, 2010. v. 1, p. 253-280.

MATTOSO, Katia. A propósito de cartas de alforria. *Anais de História*, v. 4, p. 23-52, 1972.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Entre a mão e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos as abolição no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; CECULT, 1999.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Paulo Roberto S. Moreira; TASSONI, Tatiani de Souza. *Que com seu trabalho nos sustenta: as cartas de alforria de Porto Alegre, 1748-1888*. Porto Alegre: EST, 2007.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre: Edições EST, 2003.

MOTA, Isadora Moura. *O vulcão negro da Chapada: rebelião escrava nos sertões diamantinos*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

MOTT, Luiz. *Rosa egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

MOTTA, José Flávio. *Corpos escravos, vontades livres: posse de cativos e família escrava em bananal, 1801-1829*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 1999.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet; Faperj, 2008.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 187-191, 1996.

_____. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, n. 28, p. 175-193, dez./fev. 1995-1996.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo: Anablume, 1995.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da casa imperial: juriconsultos, escravidão e a lei de 1871*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

PESSANHA, Andréa Santos. *Da abolição da escravatura à abolição da miséria: a vida e as idéias de André Rebouças*. Rio de Janeiro: Quartet, 2005.

PIROLA, Ricardo. *A conspiração escrava de Campinas, 1832: rebelião, etnicidade e família*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Rebelião escrava e historiografia. *Estudos econômicos*, v. 17, número especial, p. 7-35, 1987.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A vida familiar e afetiva dos escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2005.

_____. Uma negra que fugiu, e consta que já tem dous filhos: fuga e família entre escravos na Bahia oitocentista. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 23, p. 29-48, 1999.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Quilombos e revoltas escravas no Brasil: nos achamos em campo a tratar da liberdade. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, dez./fev. 1995-1996.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante do malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. *O alufá rufino: tráfico, escravidão e liberdade no atlântico negro, c.1822-c.1853*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RIBEIRO, João Luís Araújo. *No meio das galinhas, as baratas não têm razão: a lei de 10 de junho de 1835 - os escravos e a pena de morte no Império do Brasil, 1822 - 1889*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro/Divisão de Editoração, 1997.
- _____. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro, 1780-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp/Cecult, 2000.
- SAMPAIO, Gabriela Reis. *Juca Rosa: um pai de santo no Rio de Janeiro imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- SANTOS, Corcino Medeiros dos. *O Rio de Janeiro e a conjuntura atlântica*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do Séclo XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SCHWARTZ, Stuart B. The manumission of slaves in colonial Brazil: Bahia, 1684-1750. *Hispanic American Historical Review*, v. 54, n. 4, p. 603-635, 1974.
- _____. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. *Estudos Econômicos*, v. 17, número especial, p. 61-88, 1987.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Padrões de propriedade de escravos nas Américas: nova evidência para o Brasil. *Estudos econômicos*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 259-296, 1983.

_____. Recent trends in the study of slavery in Brazil. *Luso - Brazilian Review*, v. 25, n. 1, verão, p. 1-25, 1988.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial - 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 29/30, p. 13-40, 2003.

SILVA, Eduardo. *Dom Obá II d'África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Luiz Geraldo. Sementes da sedição: revolta escrava, etnia e controle social na América portuguesa, 1750-1815. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 25-26, p. 9-60, 2001.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Maianga, 2006.

SLENES, Robert Wayne Andrew. *Da senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 189-203, mar./ago. 1988.

_____. Malungu, Ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, dez./ fev. 1991-1992.

SLENES, Robert Wayne Andrew . Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jogueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo. (Org.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley Stein (Vassouras, 1949)*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2008.

- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Prêmio Arquivo Estadual, 1998.
- SOARES, Luís Carlos. *O povo de Cam na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras; FAPERJ, 2007.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUZA, Marcos André Torres; SYMANSKI, L. C. P. Slave communities and pottery variability in western Brazil: the plantations of Chapada dos Guimarães. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 13, p. 513-548, 2009.
- SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei negro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia & escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros no município de São Paulo, 1850-1888*. São Paulo: Hucitec, 1993.

Escritores e os projetos de emancipação

Rita Chaves

A história da literatura no continente africano pode ser vista como um roteiro trilhado pela necessidade de articular diferenças e, não raro, harmonizar contrários. Protagonizada por indivíduos ou grupos que de algum modo estavam próximos das elites, a atividade literária se consolida acercando-se do desejo de exprimir sentimentos e projetos associados à imensa parcela de excluídos pelo poder colonial. Desejando se organizar como a voz dos marginalizados, os escritores africanos em sua imensa maioria, sobretudo a partir das primeiras décadas do século XX, empenhados nos processos de libertação que irrompem no continente, veem-se, ao mesmo tempo, integrados em movimentos de valorização de um patrimônio que, em muitos casos, chega ao continente pelas mãos do invasor. Ou seja, mesmo se corteja as linhas da tradição oral, a prática literária se atualiza na escrita, código cultural visto como superior no quadro de hierarquização que foi um pilar do sistema colonial.

Se, por um lado, tal associação aos processos libertários e/ou emancipatórios condicionou os caminhos percorridos, por outro lado, os resultados do seu trabalho apontam para a capacidade de multiplicar procedimentos estéticos que expressem a rica diversidade do universo que deveriam representar. Diante da complexa história vivida pelos africanos, não há dúvida de que os escritores dos

países ocupados pelo colonialismo viram-se inapelavelmente situados num lugar de confronto, onde de cada lado alinhavam-se forças opostas, inscritas no espaço da contradição — esse grande signo, sob o qual se organizam os modos de ver, estar e pensar o mundo dominado pela condição colonial.

Como expressão cultural, a literatura procurou incorporar os sinais que decorrem dessa relação; como atores privilegiados desse processo, os escritores procuraram, com uma extraordinária dose de lucidez, lidar com as antinomias geradas nesses contextos, assumindo a convicção de que o desconforto de estar entre dois mundos define-se como uma prática de vida que, convertida em linguagem, deveria levar o texto literário a projetar a força da situação da qual surge. Na expressão desses dois lados podemos identificar vários pares dilemáticos capazes de refletir o caráter inconciliável dos aspectos que compõem o quadro em questão. Podemos, assim, falar em passado e presente, em interno e externo, em consciência e alienação, em assimilação e raiz, em negro e branco, em oral e escrita, em campo e cidade, em colônia e metrópole, em tradição e modernidade. A lista seguiria ainda, se o essencial aqui não fosse abordar o lugar do escritor em contextos especialmente povoados pelas contradições e observar sua atuação no necessário processo de desorganizar esquemas fechados e abrir novas possibilidades de ver o homem e sua inserção na história.

Ressaltando as singularidades que remarcam os diferentes processos, inclusive pelo descompasso temporal que distingue as histórias da África e da América, o contexto africano reencena, atenuando alguns fenômenos, acentuando outros, aquilo que se patenteou no universo cultural dos países do Novo Mundo e que facilmente se pode reconhecer no caso brasileiro. Referimo-nos aos vínculos estreitos que a nossa literatura estabelece com a realidade histórica do país, que na avaliação serena e categórica de Antonio Candido, constituiriam um traço demarcador da literatura europeia. Esse caráter vicário da atividade literária relaciona-se com a missão de promover o

conhecimento e a apropriação do território que se torna medular em espaços marcados pela condição colonial.

Sem deixar de reconhecer as especificidades dos variados processos literários, podemos observar que na maioria dos países africanos essa foi também uma marca. Em cenários distintos, a partir de procedimentos diversos, a atividade literária associou-se ao gesto de reinventar cada um dos países que a empresa colonial havia desenhado, o que significava participar vivamente da consolidação do sentimento nacionalista que seria a base das lutas pela independência. Em alguns espaços, ainda no século XIX, quando começavam a se formar as tendências que identificamos como nativistas, o papel da literatura já se anunciava. Nas primeiras décadas do século XX, o crescimento do nativismo seria, inclusive, responsável pelo aparecimento de obras escritas nas línguas nacionais.

A efervescência cultural a que se assiste, sobretudo nos anos que sucederam a Segunda Guerra Mundial não foi acompanhada de uma produção literária em línguas africanas. A ruptura histórica que o colonialismo intensificara com as consequências das decisões tomadas na Conferência de Berlim décadas antes ganhava aí repercussões novas e profundas. Ao mesmo tempo em que a consciência reivindicatória se redimensionava, a formação das elites locais alimentava-se de valores e instrumentos culturais mais afeitos ao universo dos invasores. Tal contradição, todavia, não apaga a energia do processo. Mesmo no idioma do colonizador, as obras refletiam o desejo de mudança e o compromisso com ideias libertárias.

Essa proximidade, estabelecida desde muito cedo, entre a construção do projeto nacional e a formação do projeto literário fez com que muitas vezes os homens de letras adquirissem um papel de relevo no campo político. Os casos de Angola e do Senegal são belos exemplos. Agostinho Neto e Leopold Senghor, que presidiram seus países, valorizavam a literatura como instrumento de conscientização política e foram eles próprios poetas de relevo.

Ainda que essa ligação entre os intelectuais e as lideranças políticas não se desse com a mesma intensidade em todo o continente, de um modo geral, a literatura incorporou uma espécie de missão, atribuindo-se o papel de recobrir as enormes fendas que o colonialismo havia plantado. Para os escritores a incomunicabilidade entre os vários segmentos que passaram a integrar um território comum revelava-se como um dos mais cruéis legados do sistema colonial, o que os levava a ver no exercício literário a possibilidade de intensificar um patrimônio comum que a história, mesmo à revelia, havia criado. A discriminação racial, a exploração desmedida e os processos de alienação cultural, marcos de uma experiência partilhada, convertiam-se em temas a serem tratados literariamente. O reforço dessa convergência seria uma estratégia importante para a libertação e movimentos político-culturais como o Pan-africanismo e a Negritude concebiam a literatura como uma aliada importante para a consecução de seus objetivos.

O compromisso com a disseminação das ideias consideradas justas conferia à literatura um caráter de práxis, explicando-se dessa maneira a noção pedagógica que colocava no centro do debate o problema da comunicação como dado essencial em territórios dominados pela pluralidade linguística. Estabelecer pontes num espaço marcado pela divisão era um objetivo a ser perseguido e a questão da língua a ser adotada na produção dos textos precisava ser enfrentada com coragem, criatividade e pragmatismo. A decisão dividia escritores, gerando posições diferentes em função dos contextos e das idiosincrasias pessoais dos autores. Ainda hoje, quando as independências já somam décadas, essa não é uma questão pacífica. Porque vital na composição do universo sociocultural, esse debate a respeito do lugar das línguas europeias mobiliza inteligências de muitos países. Em alguns casos, a indignação dá o tom, como se nota na posição do queniano Ngũgĩ wa Thiong’o (1987, p. 4-5):

A escolha de uma língua, bem como o uso a que se destina é fundamental para a auto-afirmação dos povos em relação ao seu meio natural e social, na verdade, em relação ao universo inteiro, uma vez que a língua esteve sempre no centro das duas forças sociais em conflito na África do século XX. A contenda começou há cem anos atrás, quando em 1884 as potências capitalistas da Europa se sentaram em Berlim e retalharam o continente inteiro com uma multiplicidade de povos, culturas, línguas transformando-o em diferentes colônias [...] A divisão traçada em Berlim, sob a qual a África ainda hoje vive, foi, apesar das reivindicações de diplomatas que invocavam a bíblia, claramente econômica e política, mas também cultural. Berlim em 1884 concebeu a divisão da África nas diferentes línguas das potências européias. Os países africanos, como colônias e ainda hoje como neo-colônias, acabaram por ser definidos e por se definirem a si próprios por referência às línguas da Europa: países africanos de língua inglesa, de língua francesa ou de língua portuguesa.

Entretanto, é possível encontrar uma posição mais conciliadora, como a do nigeriano Chinua Achebe, um dos primeiros romancistas a optar pela língua do colonizador. Escreve em inglês o seu belíssimo *Things fall apart*, no qual aborda os sinais da desagregação dos valores tradicionais entre os ibos, o seu grupo étnico, situado no sudeste da Nigéria. Seu olhar crítico não envolvia com indignação a questão linguística. Encarava a aquisição da língua em princípio estrangeira dentro de um panorama que implicava outras aquisições associadas à construção da modernidade, como se pode depreender da afirmação abaixo:

É claro que há zonas da África onde o colonialismo dividiu um pequeno grupo étnico entre duas ou mesmo três potências. Mas, de um modo geral, o colonialismo juntou muitos povos que até então vinham seguindo seus diferentes destinos e deu-lhes uma língua através da qual se poderiam falar entre si. Se não logrou proporcionar-lhes uma canção, pelo menos deu-lhes um idioma com que suspirar. Não há muitos países em África onde se possa

abolir a língua das antigas potências coloniais mantendo ainda a facilidade de comunicação mútua. Portanto, aqueles escritores africanos que escolheram escrever em inglês, francês (ou português) não são oportunistas antipatrióticos que só espreitam a possibilidade de uma chance fora dos seus países. Eles são produto do mesmo processo que formou as novas Nações-Estado de África. (ACHEBE, 1975, p. 57, tradução nossa)

Estamos, sem dúvida, diante de leituras efetivamente diferentes do problema. A interessante radicalidade de Ngugi wa Thiong’o, o formidável autor de *Carça para cães*, que não renunciou a sua posição, não encontra muitos seguidores. Parece deparar-se com a ineroxabilidade de um desenvolvimento histórico que deixou poucas saídas para a atividade literária, e não só. Muito complexa, a situação à volta das línguas nacionais no contexto do estado-nação como projeto hegemônico no continente envolve também problemas de equilíbrio e desequilíbrio no quadro interno dos países, como recorda Gregório Firmino (2001, p. 21) ao analisar a “questão linguística”:

A visão idílica de que as línguas africanas promovem o igualitarismo e neutralizam as desigualdades foi refutada pelos resultados da investigação, que mostram que o uso de algumas dessas línguas produz efeitos negativos comparáveis aos que usualmente se associam às línguas ex-coloniais. Por exemplo, Goyvaerts (1995) argumenta que a expansão do Lingala, como língua franca no Zaire está inserida na dinâmica das relações de poder resultantes da dominação económica e simbólica dos estratos sociais ligados às elites políticas em Kinshasa.

Para Manuel Rui, escritor angolano contemporâneo, a própria escrita, base da atividade literária concebida pela Europa e preponderante no patrimônio cultural hegemônico, desembarca em grande parte do continente africano como uma força negativa. Em notável elaboração, ele alerta para a falácia do chamado “encontro de culturas” que está no eixo de certos discursos coloniais, incluindo a visão

luso-tropicalista de Gilberto Freyre que foi tão bem acolhida pelo colonialismo lusitano a partir dos anos 1960. E ainda ecoa na nostalgia dos filhos e netos do império. Enfatizando a violência da relação, Manuel Rui denuncia uma espécie de convergência entre a escrita e o canhão. Imposta num contexto de dominação, a escrita, como um código que subalterniza e exclui, fica privada daquela aura humanizadora que nos habituamos a destacar:

Quando chegaste, mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. [...] É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões. [...] Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito intentavas destruir o meu texto ouvido e visto. (RUI, 1996, p. 308)

A consciência do perigo que a escrita significa não se traduz, entretanto, numa recusa absoluta. Se a força da tradição oral constituía, indiscutivelmente, uma matriz dominante no patrimônio cultural do continente, no quadro das contradições a que aludimos no início desse texto, os referenciais da modernização que se inscrevem nos projetos das independências acabam por conduzir às trilhas da escrita como via preferencial para expressão dos sonhos e modelos sociais a conquistar. Isso não significou uma renúncia total ao repertório e/ou aos procedimentos associados à oralidade, mas impôs aos escritores caminhos que pudessem dar conta da complexidade das relações que os universos representados por esse par dilemático estabeleciam.

Contra a feição desagregadora da escrita, tão bem captada por Manuel Rui, era preciso buscar formas que fizessem da atividade literária instrumento positivo nos movimentos de libertação. As matrizes da oralidade assomavam como um legado a ser evocado num

movimento que tinha como motivo a recordação da mesclagem de mundos que os africanos precisavam gerir na criação dos novos estados. Sob esse aspecto, nos países ocupados por Portugal, sem ignorar a dimensão do problema, os escritores assumiram a escrita em língua portuguesa como um instrumento a ser utilizado a seu favor. A nacionalização da língua trazida com a invasão seria um dos pressupostos para a conquista maior. Esse movimento de nacionalização traduziu-se num esforço para atribuir ao idioma conotado com a metrópole marcas que o tornassem também um espaço de angolidade, de caboverdianidade, de moçambicanidade.

Mais uma vez, é possível recorrer ao processo brasileiro para compreender o que se passou noutras partes do império lusitano. Sensibilizados pelas experiências do nosso Romantismo e do nosso Modernismo em suas propostas de incorporação da dominância popular da língua veiculada no país, os escritores viram no afastamento das normas identificadas com o padrão lusíada muitas vantagens para a expressão da cultura que queriam afirmar. As transgressões trabalhadas pelos poetas modernistas funcionaram como um elemento de estímulo às transgressões a serem operadas em seus textos.

Como se pode notar, embora a forma de ver o problema não seja a mesma, em Chinua Achebe e em Manuel Rui, ressaltam os traços do pragmatismo que levou os africanos a aceitarem as fronteiras geográficas delimitadas pela Conferência de Berlim. Mas da certeza de que essa é uma espécie de área minada, decorrem a preocupação com o problema e a sua permanência no imaginário dos mais fecundos escritores. E do enfrentamento dos dilemas que a relação guarda têm nascido páginas belíssimas dessa literatura.

Como na história literária de tantos contextos, também no continente africano a literatura inicia-se pela produção poética. É a poesia com sua impetuosidade que se vai oferecer como espaço de convocação para uma nova leitura do mundo, que vai procurar em novos modos de representação preparar no plano da linguagem a ruptura que se sonhava no terreno da política. A marca de resis-

tência que recobre o exercício poético vai pautar os caminhos trilhados pelos poetas que procuram articular compromisso com originalidade, ao mesmo tempo em que investem no diálogo do local com o que se fazia nos espaços metropolitanos, fundando, muitas vezes, novos sentidos para procedimentos consagrados fora de seu espaço. É como podemos ver, por exemplo, o recurso à metalíngua que no contexto do ocidente se associa, com frequência, a uma escolha do alheamento como forma de resistência à opacidade do mundo sob a égide do capitalismo, nos contextos africanos tende a se articular com um compromisso pedagógico que se traduz no cultivo da interlocução.

O surgimento e consolidação da prosa narrativa também se faz tendo como vetor temático a crítica ao colonialismo e a necessidade de mudança. Tanto no conto como no romance, vamos encontrar a crença na palavra literária como elemento capaz de suscitar a análise da situação social e promover a transformação. A denúncia das iniqüidades sociais, a vontade de construção de identidades refratárias à alienação que o sistema colonial impusera, com diferentes estratégias em função da diversidade dos projetos imperiais, a condenação da discriminação racial e a aposta em outras formas de sociedade compunham uma espécie de repertório sob o qual refletiam os escritores na produção de seus textos.

A força da apropriação no campo do simbólico integrada pela literatura colonial, de certo modo, acionou a decisão de responder criativamente ao fenômeno. Os escritores investem, então, na capacidade de compor imagens que instituíssem outras formas de representação do homem africano, reconfigurando seu perfil e corrigindo, sobretudo, o sentido de ausência que o discurso imperial disseminava. Contrapondo-se às narrativas em que o sujeito é prevalentemente o homem branco, quase sempre em confronto com a natureza majestosa e/ou ameaçadora, as literaturas africanas colocam em cena, como sujeito, o homem africano, retirando-o do lugar de elemento cênico a que estava relegado. Contra a sua animalização, reificação ou

mesmo absenteísmo, os escritores vão produzir páginas emblemáticas da mudança, impondo novas geografias. Exemplo importante da transformação está na supremacia do espaço trabalhada pelos autores, que ao “mato” cantado e decantado pelos narradores das gestas coloniais, opõem como referência simbólica à cidade, focalizada também como arena de combate entre projetos identitários. O fenômeno da exclusão manifesto na configuração dos espaços periféricos será largamente tematizado. Mais que isso, o espaço se converte em estrutura significativa, como, nos territórios ocupados por Portugal, podemos reconhecer o exemplo da *Luanda*, de José Luandino Vieira. A velha capital angolana, focalizada sobretudo em seus musseques, ergue-se como base geradora das imagens de resistência, fato com repercussão indiscutível no trabalho dos escritores e, conseqüentemente, na formação do sistema literário nacional. É o que defende Tania Macêdo (2008, p. 122, grifo do autor), ao argumentar:

Assim, por meio da representação literária do musseque como centro da *cidade da escrita*, assiste-se não apenas a uma escolha estética por parte dos produtores culturais, mas também à construção de um completo modelo ideológico, caracterizando uma ‘imagem do mundo’ própria, *nacional*.

Principalmente em função do trabalho que realizaram com o espaço, as personagens e a linguagem, Luandino Vieira e os autores angolanos associados à chamada Geração de Cultura podem ser vistos como alguns dos formidáveis exemplos da relação que os escritores africanos estabeleceram com os projetos identitários que integrariam a luta pela libertação de seus países. Procurando não descuidar da dimensão imaginativa que a literatura deve carregar e potencializar no leitor, empenhados na construção das novas nações com que procuraram dar fim ao sistema colonial, em sua grande maioria, os escritores do continente assumiram, sem hesitação, o compromisso de fazer da vida literária um espaço de resistência e reinvenção do tempo e do espaço africanos.

REFERÊNCIAS

- ABDALA, Benjamin. *Literatura história e política*. 2. ed. Cotia: Ateliê, 2007.
- ACHEBE, Chinua. The african writer and the english language. In: _____. *Morning Yet on Creation Day*. Londres: Heinemann, 1975.
- CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: _____. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.
- CHAVES, Rita; MACEDO, Tania. (Org.). *Marcas da diferença*. São Paulo: Alameda, 2006.
- FIRMINO, Gregório. *A questão linguística na África pós-colonial: o caso do português e das línguas-autóctones em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2001.
- MACEDO, Tânia. *Luanda, cidade e literatura*. São Paulo: Editora da UNESP. 2008.
- MOURALIS, Bernard. *As contra-literaturas*. Coimbra: Almedina, 1982.
- MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*. Lisboa: A regra do jogo, 1980.
- NDIAYE, Papa Guèye. *Littérature africaine*. Paris: Présence Africaine, 1978.
- PADILHA, Laura. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- RUI, Manuel. Eu e o outro: o invasor ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto. In: MEDINA, Cremilda. *Sonha mamana África*. São Paulo: Epopéia, 1987.
- THIONG'O, Ngugi wa. *Developing the mind: the politics of language in african literature*. Londres: James Curry, 1981.

Etnicidade

José Maurício Arruti

Etnicidade é um substantivo que, tendo raiz grega, é transformado em sua função gramatical por um sufixo latino (-dade). Os substantivos formados por esta classe de sufixos (Classe ESS, “nomina qualitatis”) têm duas características que nos são relevantes aqui: 1) eles têm origem em adjetivos, gerando substantivos deadjetivais; 2) eles têm sua “significação predicativa” original convertida em uma “significação atitudinal”. (SIMÕES, 2009, p. 55-81) Assim, “etnicidade” não deriva diretamente do substantivo ethné (etni-), mas do adjetivo ethnikos (etnici-), ao qual se agrega um sentido de ação. Mesmo do ponto de vista estritamente semântico e filológico, portanto, as passagens de etnia, para étnico e deste para etnicidade nos indicam as transformações da coisa em qualidade e, nesta, do predicado em comportamento. Considerando, portanto, que as variações gramaticais podem ter valor semântico e que, a algumas delas é atribuído valor teórico, é possível ponderar que ao menos uma parte das dificuldades interpretativas surgidas do uso do conceito de etnia e seus derivados está relacionada ao erro de se empregar como sinônimos termos que servem à produção de distinções analíticas.

Se aplicarmos as variações semânticas desse sufixo ao nosso conceito, veremos que, na língua portuguesa, “etnicidade” está sujeita ao seguinte arco de variações: a) o fato de ser étnico; b) a propriedade

ou qualidade de ser étnico; c) aquele ou aquilo que é étnico; d) a atitude ou ação de quem é étnico; oscilando, portanto, entre predicado e atitude. O uso técnico do conceito no campo da antropologia recente distingue-se do seu emprego vernacular justamente por atribuir a tais variações um valor teórico.

Acrescente-se a isso os problemas decorrentes da falta da devida atenção às demais variações a que o uso do conceito está submetido: a história e a geografia do seu emprego. Quando temos este segundo ponto em consideração, torna-se difícil e talvez errôneo pretender uma definição teórica descontextualizada ou transcultural do nosso conceito, mesmo em um dicionário que delimita seu universo semântico à interseção de dois campos tão restritos quanto o do vocabulário das ciências sociais e o do campo de falantes da língua portuguesa.

Em sua origem grega, o termo *etnia* descrevia aquelas populações que não tinham acesso a *polis* e, por isso, não participavam do regime social, político e moral da cidade-estado. Mas, quando foi recuperado para a antropologia, em fins do século XIX, pelo eugenista francês Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), o termo assumiu um sentido inclusivo, passando a ter a função de um terceiro modo de classificação dos povos, ao lado da raça e da nação. Se a nação descrevia o pertencimento a uma entidade política e sócio-histórica e a raça descrevia suas características biológicas, caberia à *etnia*, segundo Lapouge (1899, p. 465), descrever os grupos humanos a partir do compartilhamento de uma língua e de uma cultura. Mais tarde, ao longo dos anos de 1940, G. Montandon ampliaria o termo, tendo em vista melhor definir a “questão judia” de um ponto de vista étnico-racial. (KRIEG-PLANQUE, 2008) Ele define *etnia*, porém, como o agrupamento natural definido pela totalidade dos caracteres humanos, distribuídos em cinco classes: somáticas, linguísticas, religiosas, culturais e mentais, ampliando, ainda que de forma ambígua, o espectro aberto por Lapouge.

O impacto cultural da Segunda Grande Guerra e, em particular, do Holocausto Judeu deu um novo destino ao debate. Ele levaria a que o termo etnia fosse retomado e valorizado na sua capacidade de se opor ao de raça, que havia sido privilegiado no discurso nazista. Os primeiros documentos produzidos pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) – *Declaração sobre a raça* (1950) e *Declaração sobre a raça e as diferenças raciais* (1951) –, dentre eles o famoso *Raça e História* de Lévi-Strauss (1950) foram dedicados justamente a destituir o lugar da raça como categoria explicativa, substituindo-o pelo de etnia. Neste caso, há o esforço de corrigir aquilo que Lévi-Strauss (1976, p. 328) descreveu como “pecado original da antropologia”, que ele atribuiu a Gobineau: a “confusão entre a noção puramente biológica da raça [...] e as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas”, que estaria na base da “legitimação involuntária de todas as tentativas de discriminação e exploração”. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 329) Desta forma, a diversidade racial do mundo é substituída pela diversidade cultural, cuja razão de ser já não é mais o isolamento e a manutenção da pureza, mas justo o contrário, os encontros e as trocas entre populações.

Há, porém, uma razão de ser nas leituras teóricas que atribuem ao uso de etnia ou étnico a função de simples eufemismo com relação à raça: à etnia passava a ser atribuída a mesma função prática de totalização das diferenças substantivas observáveis entre os povos. (STOLCKE, 1991) Além disso, se no lugar da biologia era colocada a cultura, esta era pensada como tão profundamente enraizada na história e na psique dos povos que se aproximava da ideia de uma segunda natureza. (KUPER, 2008) Na prática, portanto, o que houve, de fato, em muitos contextos de uso de etnia foi uma simples substituição de vocabulário, associada a uma mudança de pauta política. É a este tipo de uso que devemos, por exemplo, a escola feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) por substituir na

elaboração do Censo Nacional, a simples referência à raça pela referência à “cor, raça ou etnia” da população.

Se o uso do termo *etnia* coloca em destaque as características culturais, biológicas, linguísticas e, enfim, herdadas de um conjunto de pessoas, falar em grupo étnico, por sua vez, implica colocar em destaque justamente a unidade social que lança mão dessas características reais ou imaginadas para produzir e demarcar limites com relação a outras unidades sociais. Nesta passagem, o peso semântico deixa de ser depositado nas características substantivas (reais ou imaginadas) que definem uma população, para recair na sua razão sociológica.

Este emprego de etnia convertido em grupo étnico encontra raízes relativamente autônomas na reflexão de Weber (1991) sobre “relações comunitárias” ou “coletividades étnicas” e nos estudos da escola estrutural-funcionalista inglesa de antropologia sobre os sistemas políticos africanos. (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940)

A reflexão de Weber sobre as comunidades étnicas emerge da tentativa de definir os tipos de relação comunitária e associativa. Depois de passar pelas comunidades doméstica, de vizinhança, clânicas e pelo nascimento das modernas sociedades mercantis, Weber depara-se com o problema da pertinência à raça. O problema aqui, que ele percebe estar em outro plano de análise, é como explicar a produção de formações políticas a partir de uma justificativa de base puramente biológica. Para isso ele inverte a relação entre os termos e desenvolve a ideia de que é a comunidade que produz a raça e não o contrário. Da mesma forma a que a comunidade pode atuar como geradora de costumes, ela também pode atuar na seleção de tipos antropológicos, por meio da definição de afinidades e antipatias a determinadas características físicas: estas seriam decorrência de um “isolamento monopolista consciente, que se fixou em pequenas diferenças e em seguida as cultivou e aprofundou propositalmente, ou em virtude de migrações pacíficas ou guerreiras”. (WEBER, 1991)

A tese central de Weber, portanto, é da artificialidade da comunidade étnica, que é, em primeiro lugar, uma comunidade política. É esta que, em função da busca de signos para se consolidar, acaba por encontrar ou produzir uma natureza: ou a crença em uma origem comum; ou a afinidade entre os que se percebem como iguais, equivalente à repulsa pelos que lhes parecem diferentes; ou os valores que fundam estilos de vida particulares e uma noção específica de honra e que gera o desprezo pelos costumes estrangeiros. Para o autor, a comunidade étnica é criada pela transformação do fortuito em essencial, correspondendo a uma variante do tipo mais genérico de transformação de relações associativas racionais em relações comunitárias pessoais:

[...] é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estrutura muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo este geralmente à decadência daquela. (WEBER, 1991)

Vinte anos depois, os antropólogos ingleses se viam diante de desafio correlato, ainda que invertido. Do repertório de conquistas acumuladas pelas etnografias sobre os sistemas políticos africanos realizados a partir da perspectiva estrutural-funcionalista ao longo da década de 1930, Fortes e Evans-Pritchard reconhecem dois temas resistentes à sua perspectiva teórica: a questão dos “valores místicos” ou dos “vínculos morais”, e “o problema dos limites do grupo político”. Da mesma forma que Weber, Fortes e Evans-Pritchard perceberam que não era possível identificar traços essenciais que justificassem ou mesmo tornassem nitidamente visíveis os limites entre os grupos políticos. Além disso, o fato destes grupos fazerem parte de um sistema social mais amplo tornava impossível dizer precisamente onde corriam as linhas de divisão política. Observavam que a estrutura social dos grupos descritos podia estender-se para além do seu sistema político e, por isso, um forte sentimento de comunidade pode existir entre grupos que não estão submetidos a um

único chefe. O fato da própria política ser dominante sobre qualquer outro critério de definição de grupos, colocava um problema difícil de solucionar nos termos da análise estrutural-funcionalista, já que esta postulava uma correlação estreita entre estruturas sociais e estruturas políticas. Se estas estavam deslizando umas sobre as outras de forma pouco coerente, seria necessária uma teoria nova para explicar a unidade dos grupos sociais africanos.

De fato, o problema teórico ultrapassava os limites do estrutural-funcionalismo: se não se pode definir unidades sociais, não é possível falar da sociedade como um objeto abordável, muito menos seria possível realizar a tarefa fundamental da antropologia, pensada em nível mundial, de comparar sociedades.

A resposta mais duradoura e de maior fortuna crítica para o problema de uma definição adequada de grupo étnico seria dada por F. Barth (1969), em *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. O autor reconhece que uma concepção dos grupos étnicos próxima da definição racial ou linguística persistiria como pano de fundo da produção antropológica porque ela seria empiricamente útil, podendo ser adaptada a cada situação particular. Nesse caso, a cada descrição empírica, o caráter étnico do grupo pode enfatizar ou a autopropagação biológica, ou os valores e formas culturais compartilhados, ou a definição de um determinado campo de interação, ou os modos pelos quais os membros do grupo se autoidentificam e são identificados por outros como parte de uma categoria distinta, ou, finalmente, uma determinada combinação desses fatores.

O problema desta definição, porém, argumenta Barth (1969), está justamente no seu caráter concreto e substantivo e, portanto, puramente descritivo. Dela não é possível derivar uma definição conceitual, portanto geral, que nos ofereça uma explicação para a recorrência, importância e persistência do fenômeno, da mesma forma que ela não é capaz de problematizar nem a gênese (interesse do texto weberiano), nem os limites (resíduo da análise estrutural-funcio-

nalista) dos grupos étnicos. Por fim, a definição descritiva acaba por naturalizar as diferenças.

Em alternativa a isso, Barth (1969) assume a tese weberiana de que os grupos étnicos não podem ser definidos por seus conteúdos culturais — que agora inclui os linguísticos e raciais — concebidos mais como produtos que como explicação dos próprios grupos. Seu foco se desloca das características substantivas destes para as operações classificatórias que regem os processos de interação entre eles. Os grupos étnicos constituiriam, assim, categorias de auto-adscrição e autoidentificação, que têm a característica de serem dinâmicas e abertas ao múltiplo agenciamento simbólico, mas recorrendo a símbolos de um determinado tipo: uma adscrição categorial é adscrição étnica quando esta classifica uma pessoa de acordo com sua identidade básica e mais geral, supostamente determinada por sua origem e formação. É na medida em que os indivíduos usam essas categorias para organizarem-se a si e aos outros que eles constituem grupos étnicos. Nesse contexto, a cultura não desaparece da análise, mas ela só tem importância na medida em que os atores lhe atribuem importância, não valendo, portanto, enquanto dados objetivos na definição do fenômeno. As categorias étnicas ofereceriam, portanto, um “recipiente organizacional” capaz de receber diversas proporções e formas de conteúdo, de acordo com os diferentes sistemas socioculturais.

Barth (1969) propõe, portanto, dois deslocamentos analíticos importantes: da análise tipológica para uma análise generativa, que explora os diferentes processos que agem na formação e manutenção dos grupos étnicos; e da análise da cultura para análise dos processos de produção dos limites do grupo étnico, sustentando que o que o define são os mecanismos de produção de suas fronteiras, e não o inverso. Com relação a este segundo deslocamento, Barth apoia-se no interacionismo simbólico — em especial o de Erving Goffman — projetando sobre a interação entre grupos os aportes analíticos da análise da interação entre indivíduos (face a face).

Assim, o grupo étnico não está baseado nem na ocupação de territórios exclusivos, nem no isolamento, mas na reafirmação contínua de sua diferença na relação e em relação aos outros. Mesmo quando há o contato permanente entre grupos e uma tendência à redução das diferenças culturais entre eles, a reafirmação permanente das fronteiras étnicas se manifesta por meio de uma estrutura de interação, ou seja, um conjunto sistemático de regras, códigos de conduta para interação, que regulam os encontros sociais interétnicos. As regras de interação selecionam e isolam certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e mudanças, permitindo a redefinição e perpetuação da diferença e, assim, dos próprios grupos enquanto entidades categoriais.

Mas seria um engano enfatizar demasiadamente o aspecto individualista e racional desta interpretação. Os limites impostos pelas interações, que levam, por exemplo, à especialização étnica de determinados papéis sociais no nível da microanálise, corresponderiam às articulações e separações entre grupos inteiros quando pensados no plano de um sistema poliétnico. Desta forma, ao ser considerada também como um status, a identidade étnica se sobreporia à maioria dos demais status, delimitando as personalidades sociais que um indivíduo pode assumir. Nesse sentido a identidade étnica, pensada como o pertencimento a um determinado grupo étnico, constrange o indivíduo em todas as suas atividades, e, quanto mais complexas e diversificadas as relações em um sistema poliétnico, mais as suas imposições tendem a ser absolutas.

De fato, Barth e outros autores importantes na definição desta perspectiva teórica sobre os grupos étnicos, como Glazer e Moynihan (1975) e Cohen (1974), propõem uma interpretação que, opondo-se aos essencialismos culturais e aos primordialismos das definições anteriores, enfatiza uma definição fortemente formalista. Deixa de fora de sua análise, por isso, o outro problema apontado na síntese de Fortes e Evans-Pritchard (1940), qual seja, o problema dos valores e dos vínculos morais. A este limite se somariam os problemas

levantados por uma larga resistência em se abrir mão seja da análise cultural, seja de uma perspectiva ontológica das sociedades não ocidentais. Não faremos senão uma simples referência a tais críticas nos tópicos a seguir. Antes disso, porém, prosseguiremos na tripla distinção entre etnia, grupo étnico e etnicidade.

O emprego de etnicidade coloca em destaque não exatamente a unidade social, o grupo étnico, mas a atitude ou performance dos sujeitos quando estes atuam em situação de alteridade. Ainda que, conforme afirma Barth (1969), as categorias de adscrição étnica sejam criadas para regular a ação, sendo significativamente afetadas pela interação e não pela contemplação, o uso de etnicidade aponta para a possibilidade de que tal regulação possa não recortar um grupo, pensado como uma unidade sociológica concreta e discernível. Libertando o grupo étnico dos conteúdos culturais, a etnicidade tende a libertar-se também do “recipiente organizacional”. Muitas das análises que lançam mão da categoria de etnicidade buscam descrever realidades nas quais a atitude étnica já não corresponde a um grupo étnico, pensado como uma comunidade real. No seu lugar permanecem, porém, a sua imaginação e os valores e vínculos morais a que ela dá ensejo. Assim, se a categoria etnicidade está firmemente assentada na teoria dos grupos étnicos de Barth, ela também a ultrapassa. Cabe determinar, então, sobre quais bases teóricas poderíamos compreender como isso se dá.

A noção de “comunidade imaginada” nos oferece um bom ponto de partida para isso. Ainda que reconheça que todo grupo social é, em alguma medida, imaginado, B. Anderson chama atenção para como o processo de constituição das nações opera uma espécie de generalização dos símbolos e sentimentos típicos das relações comunitárias, para muito além dos limites de qualquer comunidade real. Ao descrever as nações ou culturas nacionais como construções sociais operadas nos mesmos termos em que os grupos étnicos — grupos políticos que se autoatribuem características e laços primordiais —, B. Anderson e, na sua esteira, Stuart Hall, introduz a ideia de que

o sistema de simbolização dos grupos étnicos — que eles preferem chamar “comunidades” — pode ganhar autonomia com relação aos processos de interação que para Barth delimitam a “fronteira étnica”. Assim, o adjetivo “imaginado” que acrescentam à comunidade (ou grupo étnico) justifica-se porque a atitude simbólica que marca a autopercepção e o sentimento nacionais não dependeriam de regras de interação entre grupos reais, mas antes da relação entre comunidades imateriais, formadas por dispositivos de compartilhamento de experiências como a literatura, a imprensa periódica, os ritos, datas e heróis nacionais.

Outro referencial para a ampliação do uso de etnicidade com relação a grupo étnico é encontrado em M. Banton (1977), em *A Idéia de Raça*, quando este define a categoria como produto de uma inversão de valores sociais com relação à raça. A etnicidade seria um sentimento, um discurso e uma tomada de posição política produzida pela posituação do estigma da raça. Dessa forma, um grupo até então distinto por características ditas raciais, tornar-se-ia um grupo étnico a partir do momento em que, aceitando a distinção que lhe é imposta pela maioria, passa a utilizar-se politicamente dela na formação de agrupamentos autônomos ou com interesses e reivindicações comuns. A etnicidade seria, segundo Banton, justamente esta atitude política positiva, que teria um sentido de solidariedade e identificação. Este uso da noção de etnicidade é, portanto, inseparável da de etnogênese, no sentido em que também institui um grupo étnico, mas que é, em primeiro lugar, “imaginado”, no sentido em que ele tem por base não uma estrutura de relações, mas uma experiência genérica de desrespeito.

Isso nos leva, finalmente, ao terceiro suporte para pensar de que modo a categoria de etnicidade ganha autonomia com relação ao grupo étnico. Tendo em conta que boa parte do uso contemporâneo de etnicidade está relacionada à emergência de uma “política de reconhecimento” de alcance global, vale recuperar o modelo igualmente generativo de A. Honneth (2003), em *Luta por reconhe-*

cimento, para o fenômeno. O autor sugere que na base dos conflitos que instauram lutas por reconhecimento está uma “experiência moral” de desrespeito que, sendo inicialmente experimentada de forma individual, é convertida em experiência coletiva por meio da transformação das experiências privadas em “controvérsias” públicas. Compreendida desse modo, a noção de “conflito moral” é de grande importância para a recaptura da teoria da etnicidade, que passa a ter por base uma unidade social definida mais em termos morais que em termos estruturais. Temos, assim, a definição de comunidades políticas a partir de uma relação de alteridade, mas sem que seja preciso nem atribuir substância a tais comunidades, nem confinar tal noção de alteridade aos mecanismos estritamente locais de definição de “fronteiras étnicas”. É o conflito em torno dos limites entre o respeito e o desrespeito e a capacidade de agenciar positivamente na forma de uma comunidade imaginada os estigmas do passado, que se torna possível reimaginar a etnicidade: ela emerge em um contexto poliétnico que tem por sustentação uma sociedade de comunicação ampliada, assim como um contexto de regulação englobante. Neste caso há a positivação não apenas das marcas que carregam o estigma, isto é, da relação entre os indivíduos e as marcas étnicas, conforme chama atenção Banton (1977), mas também do próprio vínculo que liga os sujeitos entre si, por meio de tais marcas. Se o racismo permite falar da existência de um grupo por meio de atributos imputados e raramente afirmados, a etnicidade tem como maior atributo constituir o próprio grupo com base na resposta a tal imputação. Uma radicalização do caráter relacional que está na base da definição teórica dos grupos étnicos.

Assim, a etnicidade passa a descrever performances identitárias que incluem também os amplos contextos derivados da diáspora africana, assim como da reorganização em contexto urbano dos grupos étnicos e nacionais em processo de migração rural-urbana, assim como de imigração entre fronteiras nacionais. Em todos estes casos, a etnicidade continua servindo para classificar e, com base na

classificação, organizar e regular a interação entre indivíduos, mas agora tendo por base um arco de formas sociológicas que vão do grupo étnico às comunidades imaginadas de diversos tipos.

Finalmente, há questão de se definir se a etnicidade é um conceito teórico geral, destinado a descrever um fenômeno fundamental ou ao menos recorrente, ou se ela descreveria fenômenos novos, decorrentes da intensificação dos movimentos identitários, que se seguiram a dois momentos tão cruciais quanto a Segunda Grande Guerra e a queda do Muro de Berlim. Uma discussão certamente extensa demais para os limites deste verbete. Em lugar disso, seria útil reconhecer que, de uma forma ou de outra, o uso do conceito está submetido a variações históricas e geográficas importantes, determinadas pelo modo segundo o qual as diferentes tradições intelectuais — em especial nos contextos acadêmicos que temos por referência neste dicionário — se relacionam com os fenômenos que o conceito pretende descrever. Assim, se no Brasil encontramos a tendência de se dar à teoria da etnicidade o estatuto de uma teoria geral, isso não parece ocorrer da mesma forma nos contextos português e no de países africanos.

No Brasil houve uma ampla incorporação da teoria dos grupos étnicos e do uso da categoria de etnicidade pelas diversas antropologias: desde a indígena até a urbana, passando pela das relações étnico-raciais e mesmo das relações de gênero, entre outras. Tendo origem na abordagem de Roberto Cardoso de Oliveira (1978) sobre a problemática do contato entre índios e brancos, ela está na base da categoria de “fricção interétnica” que, realizando uma crítica fundamental às abordagens centradas no tema da “aculturação”, serviu de paradigma para boa parte dos trabalhos de etnologia indígena no país. Sua centralidade se manifestaria mesmo na legislação e na política nacional para estas populações, na medida em que foi uma interpretação em termos de grupos étnicos que permitiu aos antropólogos responderem aos questionamentos governamentais das décadas de 1970 e 80 contrários ao reconhecimento de grupos indígenas e da legitimidade

de seu movimento político com base em critérios culturais objetivos. (CUNHA, 1986) Recentemente, ela ocupa lugar também na literatura sobre relações étnico-raciais, isto é, naquela que aborda a relação entre brancos e negros. Depois das críticas ao chamado “mito da democracia racial” e de uma farta literatura sobre as manifestações de um “racismo cordial” (GUIMARÃES, 2002), a literatura, acompanhando o próprio movimento da sociedade, tem abordado as diversas formas de positivação e afirmação da “negritude”, que passam a ser interpretadas em termos de etnicidade. (SANSONE, 2004)

O lugar ocupado pelo tema da etnicidade na antropologia feita hoje no Brasil é tão importante que, pode-se dizer, polariza o debate teórico travado no campo da etnologia (OLIVEIRA, 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 1999), expandindo-se também sobre outros campos de estudos, que vão das relações raciais — designadas, a partir da década de 1980, de “étnico-raciais” —, aos fenômenos da urbanização, passando pelos movimentos sociais entre outros.

Em Portugal, por sua vez, o uso da categoria étnico e seus derivados parece se restringir a abordagens voltadas para os grupos de imigrantes, aplicando-se à descrição e reflexão sobre apenas um “outro” grupo social interno à sociedade portuguesa, os ciganos. Neste sentido a etnicidade parece descrever um fenômeno recente, não alcançando o estatuto de uma teoria dos modos de organizar a sociedade. (MACHADO; AZEVEDO, 2009) Além disso, o fato de se aplicar quase exclusivamente aos imigrantes, isto é, a grupos que são, em sua maioria, originários das ex-colônias, acaba por reificar uma percepção geral substancialista da categoria etnia, mesmo que o seu emprego em estudos pontuais esteja sustentado em uma perspectiva teórica próxima à de Barth. No caso dos estudos sobre grupos de imigrantes europeus, a etnicidade claramente desloca sua substância do étnico para o nacional estrangeiro, mas mantendo o foco em grupos mais facilmente pensáveis a partir de características primordiais.

O contexto africano, por outro lado, parece marcado por uma forte resistência ao uso da categoria etnicidade, provavelmente pelas

mesmas razões — mas com efeitos invertidos — que no contexto português. Neste caso, é o risco iminente da reificação do étnico como fundamento de fraturas de caráter primordialista, cujas consequências políticas estão ainda vivas nas suas sociedades, que leva a que os cientistas sociais africanos evitem teorizar sobre suas sociedades tomando por base a etnicidade. Em lugar de focarem as “fronteiras étnicas”, a gênese dos grupos de identidade ou o tema da performance das diferenças e das identidades, as ciências sociais em África tendem a definir suas unidades de análise com base em critérios substantivos mas não totalizantes, como a língua, a região ou o tipo de atividade social predominante. Aqui a semântica e a teoria do étnico parecem indissociáveis ora de uma postura científica comprometida com uma tradição colonial, ora de uma posição analítica que correria o risco de oferecer suporte a movimentos políticos sectários.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Ática, 2008.

BANTON, M. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FERNART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 185-228.

COHEN, A. Introduction: The lesson of ethnicity. In: _____. *Urban Ethnicity*. London: Taristock, 1974. (ASA Monographs, 12)

CUNHA, M. C. da. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1940.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. (Ed.). Introduction. In: GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P.; SCHELLING, C. S. *Ethnicity: theory and experiences*. [Cambridge]: Harvard University Press, 1975.

- GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KUPER, A. *A reinvenção da sociedade primitiva: transformações de um mito*. Recife: UFPE, 2008.
- KRIEG-PLANQUE, A. A palavra etnia: nomear o outro – origem e funcionamento do termo etnia no universo discursivo francês. *Revista Línguas e Instrumentos Linguísticos*, Campinas, SP, n. 22, 2011.
- LAPOUGE, G. *Vacher de L'Aryen et son Rôle Social – Cours Libre de Science Politique professé a L'Université de Montpellier (1889-1899)*. Paris: Albert Fontemoing, 1899.
- LÉVI-STRAUSS, C. Raça e história. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. v. 2.
- MACHADO, F. L.; AZEVEDO, J. A investigação sobre imigração e etnicidade em Portugal: tendências, vazios e propostas. *Revista Migrações*, Lisboa, n. 4, p. 7-31, abr. 2009.
- OLIVEIRA, J. P. *Ensaios em antropologia e história*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.
- OLIVEIRA, R. C. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1978.
- SANSONE, L. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: EDUFBA, 2004.
- SIMÕES, L. Estudo Semântico e diacrônico do sufixo '-dade' na língua portuguesa. 2009. Dissertação (Mestrado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- STOLCKE, V. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré, 1999. p. 109-223.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 2009.

Índio, índios

Maria Rosário de Carvalho

Ugo Maia Andrade

ÍNDIO: aquele que é originário de um grupo indígena e é por este reconhecido como membro. “A denominação provém de um equívoco de [Cristóvão] Colombo, que, ao tocar a ilha de Guana[h]ani, pensou ter chegado às Índias [...] apesar de se ter desfeito de seu engano, o nome persistiu e foi preservado até hoje para designar os nativos do novo mundo”. Como adjetivo e gentílico usado para os nativos da América, índio ocorre no português entre os séculos XVII-XVIII, precedido por indígena (sXVI) e por gentio (sXIII). (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1605-1606) Sinônimos: gentio, silvícola, negro da terra, selvagem. No Brasil existiram duas grandes variações regionais: *bugre*, originalmente relativo aos Kaigang e Coroado, do sul do país; e *caboclo*, designação polissêmica que, pejorativamente ou não, evoca, sobretudo no norte e nordeste, a ancestralidade ameríndia de um indivíduo ou coletivo.

ORIGEM

Os primeiros habitantes da América, assim como os ancestrais dos índios atuais, teriam vindo da Ásia, durante a última glaciação, atra-

vessando o canal que separa, hoje, a Rússia do Alasca, o estreito de Bering, nesse período transformado em uma ponte de gelo. Outras rotas, tais como as vias marítimas transpacíficas ou transatlânticas, persistem como conjecturas, pelo menos no que concerne às primeiras levas migratórias. Se tal posição é consensual, ou majoritariamente consensual, o mesmo não se pode dizer quanto à época da ocorrência dos primeiros episódios colonizadores. (LIMA, T., 2006) Alguns sítios norte-americanos reivindicam antiguidades maiores do que 12 mil anos, enquanto na América do Sul dois sítios – Monte Verde, na porção centro-meridional do Chile; e a Toca do Boqueirão da Pedra Furada, no nordeste brasileiro – disputam a precedência com os norte-americanos. (LIMA, T., 2006, p. 89)

Para Guidon (1992), a base de dados disponível permite afirmar que o continente sul-americano foi povoado antes, ou simultaneamente ao norte-americano. Para a autora, é válido propor como hipótese de trabalho que diversos grupos humanos chegaram à América, por diferentes vias de acesso, tanto marítimas quanto terrestres, e que os primeiros teriam chegado há pelo menos 70 mil anos.

Outras evidências, como a constatação da presença de morfologias não mongoloides nas Américas, com antiguidade considerável, suscitam novos questionamentos. Dentre essas evidências, destaca-se, no Brasil, o crânio feminino de Lagoa Santa, cujas características negroides são muito semelhantes às de populações australianas e africanas atuais, identificadas mediante análises de morfologia comparada produzidas por Walter Neves e J. Powell, em 1997. De acordo com Neves, a sua cronologia em torno de 11 mil anos evidencia uma migração não mongoloide para a América, ao final do Pleistoceno, também através do estreito de Bering, antecedendo, assim, as levas mongoloides ancestrais das populações indígenas americanas. (LIMA, T., 2006)

DEMOGRAFIA

Os primeiros resultados do Censo Demográfico brasileiro de 2010 revelam que 817 mil pessoas se autodeclararam indígenas e que o crescimento no período 2000/2010, representando 11,4%, não foi tão expressivo quanto o verificado no período anterior, 1991/2000, aproximadamente 150%, e considerado atípico. As regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste apresentaram crescimento no volume populacional dos autodeclarados indígenas, enquanto as regiões Sudeste e Sul, perda de 39,2% e 11,6%, respectivamente. (IBGE, 2012) Vale notar que o Censo Demográfico de 2010 introduziu o pertencimento étnico, a língua falada no domicílio e a localização geográfica, critérios considerados nos censos nacionais de diversos países, mas os seus dados ainda não foram divulgados. Assim que o forem, será possível divisar os povos indígenas estabelecidos nas terras indígenas; os indígenas urbanizados com pertencimento étnico específico; e pessoas que não obstante tenham se classificado como indígenas, não possuem identificação com etnias específicas. (PEREIRA; AZEVEDO; SANTOS, 2005 apud IBGE, 2012)

Certos povos indígenas vêm revelando aumento significativo em função de altas taxas de fecundidade, e as regiões onde foi detectado crescimento positivo são aquelas que apresentam um maior número de povos indígenas. Para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a distribuição espacial da população indígena é o resultado, assim, não só do processo histórico de ocupação socioeconômica do Brasil, como da tendência à crescente afirmação da identidade cultural e territorial dessa população ao longo do tempo. (IBGE, 2012)

No que concerne à distribuição espacial dos autodeclarados indígenas revelada pelo Censo Demográfico de 2010, observou-se que a região norte e o ambiente amazônico mantêm a supremacia ao longo dos censos, com 37,4% dos autodeclarados. No âmbito das Unidades da Federação, o Estado do Amazonas possui a maior população auto-

declarada indígena do País, com 168,7 mil; o de menor, Rio Grande do Norte, 2,5 mil. Excetuado o Estado do Amazonas, que possui população autodeclarada indígena superior a 100 mil, na maioria das quinze unidades da Federação essa população situa-se na faixa de 15 mil a 60 mil indígenas. (IBGE, 2012)

DIVERSIDADE LINGUÍSTICA E CULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS

De acordo com Fausto (2000) os sistemas sociais indígenas existentes à época da conquista encontravam-se articulados, local e regionalmente, através de redes comerciais e sociais, alianças, guerras e migrações, e distribuídos por vários ecossistemas, tais como a mata atlântica (litoral), floresta tropical, várzea amazônica, campos, cerrado (planalto central) e caatinga (semiárido).

Grande discussão, envolvendo a participação de arqueólogos, tem sido travada em torno do nível de complexidade desses sistemas sociais na floresta amazônica que, para alguns (MEGGERS, 1987), não teria atingido o nível dos cacicados andinos, em decorrência das limitações ecológicas. Para outros, as novas pesquisas na Amazônia revelam um significativo patrimônio arqueológico, com sociedades indígenas de tamanho e complexidade cultural consideráveis no período pré-histórico tardio, não sendo mais possível tratá-las como provenientes dos Andes, não obstante elas tenham aparecido mais tarde que as primeiras andinas. (ROOSEVELT, 1992) Nesse sentido, escavações arqueológicas recentes no Alto Xingu vêm confirmando a presença, por volta do ano 1.400 d.C, de aldeias fortificadas com área entre 20 e 50 ha, demonstrando que, ao contrário do que proclamam certos modelos genéricos populares sobre a Amazônia, a região teve assentamentos permanentes capazes de abrigar uma população bastante expressiva. (HECKENBERGER, 2001)

Os sistemas indígenas articulavam, no plano regional, regiões tão distantes como a montanha peruana e a Bacia do Orinoco, os Andes

e o litoral de São Paulo. Fragmentos destes complexos de troca comercial e cultural, matrimonial e guerreira, podem, contemporaneamente, ser encontrados no Rio Negro, no Alto Xingu, na Amazônia subandina ou no escudo da Guiana. O isolamento das etnias é, pois, um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano, assim como a multiplicação de etnônimos, nas crônicas e registros antigos, explica-se pela incompreensão da dinâmica étnica e política ameríndias. (VIVEIROS DE CASTRO, 1993)

Por outro lado, o atual modo de vida das sociedades amazônicas teria resultado do deslocamento compulsório da população indígena para as áreas interfluviais, pobres em recursos comparativamente às várzeas e, ou, cabeceiras, e da desarticulação dos complexos político e militar nativos, substituídos por complexos europeus. Desse modo, “a adaptação etnográfica” deve ser considerada não apenas como uma adaptação às características do ambiente amazônico, mas também às consequências da conquista, entre a metade do século XVI ao século XVIII. (ROOSEVELT, 1992, p. 57) Posições similares têm Antônio Porro e Greg Urban. Para o primeiro, a história indígena do Rio Amazonas apresenta um traço fundamental, em que a percepção é necessária ao entendimento do passado e do presente da região, i.e.,

um fenômeno demográfico e cultural de longa duração que acompanha os primeiros duzentos anos da ocupação europeia, e que irá resultar, em meados do século XVIII, numa realidade etnográfica substancialmente distinta da que havia sido observada pelos primeiros exploradores quinhentistas. (PORRO, 1992, p. 175)

Para o segundo, o desenvolvimento cultural-histórico refletido na língua sugere “um movimento gradual para regiões de menores altitudes, correspondendo a padrões diferentes de adaptação”. (URBAN, 1992, p. 101)

Para Greg Urban, ademais, pode-se afirmar, com grau de certeza razoável — através da reconstrução das relações cronológicas entre grupos sociais — que os povos Tupi, os primeiros encontrados, pelos

portugueses, ao longo da costa brasileira, haviam migrado recentemente para a região, mediante uma rota migratória desde a área Brasil/Bolívia, passando pelo Paraguai e subindo a costa do Brasil. As populações Macro-Tupi estariam ligadas a um antigo foco de dispersão no oeste do Brasil. (URBAN, 1992)

No que concerne aos Jê, o ambiente das suas populações era o planalto brasileiro, padrão que se manteve até o presente. (URBAN, 1992) Por outro lado, a dispersão Macro-Jê pode ter estado ligada a um foco de dispersão antigo no nordeste brasileiro: a reunião de línguas isoladas nessa área sugere que os ancestrais do Macro-Jê possam ter estado, em período muito remoto, em algum local do planalto entre as bacias do São Francisco e do Tocantins. (URBAN, 1992)

Dessa distribuição resultaria que todas as prováveis áreas de origem dos ancestrais históricos dessas famílias linguísticas estariam localizadas nas cabeceiras, ou seja, o planalto a leste do Brasil, junto ao alto São Francisco, no que concerne aos Jê; a área mais extensa entre as cabeceiras do Madeira e Tapajós, no que concerne aos Tupi; e os altiplanos guianenses ou venezuelanos, no caso Karib. Um padrão semelhante — padrão de distribuição periférico aos principais cursos d'água, mais próximo das cabeceiras do que das várzeas — se apresenta no caso da família Arawak, cujos ancestrais aparentemente também se localizavam nas cabeceiras amazônicas. (URBAN, 1992)

Os 206 povos indígenas que constituem a atual população indígena no Brasil mantêm, em que pesem as drásticas modificações registradas, articulação, nos níveis local, regional e nacional, ao tempo em que se caracterizam por acentuada diversidade linguística e sociocultural. Estima-se a existência de aproximadamente 170 línguas indígenas ativas. Incluídos os dialetos — variantes relacionadas, muitas vezes, a regiões geográficas, e as línguas isoladas, não aparentadas com nenhuma outra — esse número se eleva, concentrando-se a grande maioria na Amazônia. Admite-se, para o Brasil, a existência de dois grandes troncos linguísticos, o Tupi (dividido em 10 famílias, e considerado como essencialmente amazônico, embora haja línguas

tupis em quase todo o território brasileiro) e o Macro-Jê (dividido em 9 famílias, e considerado como tipicamente não amazônico), e de outras 20 famílias lingüísticas não classificadas em troncos. (RODRIGUES, 1986)

As dez línguas indígenas classificadas como isoladas, isto é, como constituindo tipos lingüísticos únicos (SEIKI, 2000) são, em geral, faladas por pequenos grupos, destacando-se, contudo, a língua Tikuna, falada por uma população de cerca de 20 mil índios Tikuna.

Alguns povos cujas línguas desapareceram, salvo por um reduzido número de léxicos, a exemplo dos Pataxó do extremo-sul baiano, estão desenvolvendo grandes esforços no sentido de recuperá-las, não obstante o ceticismo oriundo da lingüística. É justamente nas regiões Nordeste e Leste que ocorreram as maiores perdas, devido a um conjunto de fatores, entre os quais o compulsório abandono das línguas indígenas sob o Diretório Pombalino (1755-1798) e medidas subsequentes que inculcaram, entre os povos indígenas, forte sentimento de vergonha em falar a língua nativa.

País, de fato, multiétnico e multilingüístico — a Constituição de 1988 apenas faculta aos povos indígenas a utilização de suas línguas maternas — o monolingüismo brasileiro só foi parcialmente rompido em 2001, quando a Câmara de Vereadores do município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, reconheceu o Nheengatu, ou a língua geral, e as línguas Baniwa e Tucano como línguas oficiais do município. (BANIWA, 2006)

Em maio de 2006, pela primeira vez na história brasileira, falantes de línguas indígenas e outras línguas minoritárias participaram, como convidados, de um Seminário Legislativo, na Câmara dos Deputados, em Brasília/DF, para debaterem, com linguistas, as condições e os procedimentos para a implementação do Projeto de Registro das Línguas. Nessa ocasião, também pela primeira vez, os convidados puderam expressar-se em suas línguas próprias. (BANIWA, 2006)

Outro fato, até então inédito, foi o reconhecimento, em 2003, pelo Ministério da Cultura do Brasil (MinC) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), dos padrões Kusiwa – linguagem gráfica que exprime a maneira de “conhecer, conceber e agir sobre o universo”. (GALLOIS, 2002, p. 6) dos índios Wajãpi do Amapá (família Tupi-GTarani) – como obra prima do patrimônio oral e imaterial da humanidade e, nessa qualidade, inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão. Vale notar que há Wajãpi na Guiana francesa e eles também produzem os grafismos Kusiwa. Em 2006, foi a vez da inscrição, no *Livro de Registro dos Lugares*, da Cachoeira de Iauaretê, localizada no distrito de Iauaretê, município de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, e considerada como o “umbigo do mundo” para vários povos falantes da língua Tucano da região do Alto Rio Negro. (BANIWA, 2006) Além da outorga do título de patrimônio cultural do Brasil, o registro, ao tempo em que considera o caráter dinâmico e processual dos bens culturais imateriais, gera a obrigação, por parte dos poderes públicos, de promover ações visando à sua salvaguarda. (SANTILLI, 2012)

Há que assinalar que os povos indígenas do Brasil nunca reivindicaram soberania política diante do Estado-nação dominante. Eles propõem, ao contrário, a transformação do Estado unitário e homogêneo em Estado plural e descentralizado, que possibilite a existência e o desenvolvimento de espaços de autonomia e de interdependência justos e equitativos, que impulsionem a conformação de um Estado plurinacional indispensável para os povos indígenas. (BANIWA, 2006)

MORFOLOGIAS SOCIAIS E SISTEMAS DE PARENTESCO

A grande riqueza dos sistemas sociais e das cosmologias é uma característica das sociedades indígenas, assim como a maior relevância do patrimônio imaterial – nomes próprios, cantos, mitos, rituais, padrões de grafismos e de urdidura de tecelagem, arte plumária etc. –,

em relação ao qual há elaboradas regulamentações, sobre o material. (CUNHA, 1994)

Não obstante a diversidade de formas sociais apresentada pelos povos indígenas no Brasil, algumas tendências – relativas às trocas matrimoniais, modos de residência pós-marital, filiação, relações entre subgrupos etc. – permitem a caracterização de amplas zonas etnográficas, multilíngues e multiculturais.

Duas dessas zonas se evidenciam e contrastam mutuamente: a região da floresta tropical amazônica e o Brasil Central. Na primeira – domínio de povos Tupi (Wajãpi, Parakanã, Zo'é, Urubu Ka'apor, Tenharim, Arara, Zoró, Araweté, Guajá etc.), Arawak (Ashaninka, Palikur, Baniwa, Kinikinau, Manchineri etc.), Karib (Aparai, Arara, Bakairi, Hixkaryana, Ingarikó etc.), Pano (Kaxinawá, Korubo, Katakina, Yaminawá, Marubo, Matsés, Kulína, Yawanáwa, Arara etc.) e de línguas isoladas – predominam (como tendência, não como regra) grupos locais pequenos e endógamos, com certa autonomia política e que, em termos de sistemas de parentesco, “apresentam um leque de variações em torno de uma estrutura de tipo ‘dravidiano’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 11, grifo do autor) caracterizada pelos casamentos preferenciais entre primos cruzados bilaterais e/ou avuncular, i.e., entre tio e sobrinha. A parentela bilateral permite, entretanto, o desenvolvimento de mecanismos de unificação patri contrabalanceado pela presença de um “atrator uxorilocal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 12), sublinhando, não obstante as exceções, a tendência à residência matrilocal (na casa dos pais da noiva).

Conservando sua posição estratégica na articulação de níveis diversos da vida social ameríndia, as relações de parentesco, entretanto, não são totalizantes e seu lugar concreto nas sociedades indígenas só pode ser determinado *a posteriori* e de forma particular, com o auxílio da caracterização etnográfica. (VIVEIROS DE CASTRO, 1995) Ainda assim, consanguinidade e afinidade representam algumas das relações sociais mais fortes entre os povos indígenas. Esta última estabelece-se a partir de necessidades estratégicas comuns entre os

aliados, frequentemente relacionadas à troca de mulheres, ao compartilhamento de espaços territoriais privilegiados em recursos naturais, aos interesses comerciais ou às alianças de guerras contra inimigos comuns. São as relações de consanguinidade e afinidade que dinamizam as festas, as cerimônias, os rituais, as pescas e as caças coletivas, os trabalhos conjuntos de roça e a produção, o consumo e a distribuição de bens e serviços, principalmente de alimentos. Os grupos de parentesco e de aliados formam, potencial e concretamente, os grupos que se constituem em verdadeiros grupos de produção de bens e serviços. (BANIWA, 2006, p. 45- 46)

Entre os Jê, majoritários no Brasil Central – como os Xavante, Xerente, Kaingang, Xikrin, Kayapó, Timbira, Karajá, Tapayúna, Pannará etc. – as aldeias são grandes círculos constituídos por segmentos exógamos, antitéticos e complementares, ideologia que atravessa todos os domínios da vida social desses povos. Tal configuração sociológica caracteriza um dualismo que, no entanto, possui pouca influência sobre o sistema de troca de mulheres, uma vez que, nas relações entre as metades exógamas, são seus clãs e linhagens que atuam como unidades matrimoniais. (VIVEIROS DE CASTRO, 1995; DaMATTA, 1976) A residência é uxorilocal e a distinção entre parentelas patri / matrilateral bem marcada e, em certo sentido, delineada mais por meio das propriedades de cantos, nomes pessoais e desempenhos rituais que competem a cada clã, linhagem ou casa que integram as metades exógamas, e menos por princípios de descendência. (VIVEIROS DE CASTRO, 1995) Tais propriedades não se esgotam em si mesmas e efetivam as instituições de reciprocidade marcante entre os Jê, como a amizade formal e os préstimos rituais, uma vez que elas têm seu sentido nas relações recíprocas e complementares entre as metades exógamas.

Um panorama sintético dos povos Tupi e Jê indicaria que os primeiros se organizam em sociedades compostas por grupos locais pequenos e semiautônomos, manifestam tendência à bilateralidade, apresentam ausência de categorias de descendência, atribuem for-

te descontinuidade entre vivos e mortos e marcam mais as relações entre humanos e não humanos que entre os primeiros, postura típica de sociedades cosmocêntricas; ao passo que os Jê se organizam em grandes aldeias circulares, marcam fortemente a oposição entre parentes matri e patrilaterais, podem apresentar categorias de uni-filiação, possuem instituições rituais de obrigações complementares entre parentelas (como nomeação, funeral etc.), manifestam, como os Tupi, forte descontinuidade entre vivos e mortos e, comparativamente aos Tupi e em função dos segmentos residenciais e das instituições que regem as relações entre eles, são sociocêntricos. (VIVEIROS DE CASTRO, 1995)

Outros domínios etnográficos multilíngues e multiculturais – parcial ou integralmente sobrepostos às zonas de floresta tropical amazônica e ao cerrado de transição com a floresta (Brasil Central), ou ainda fora delas, como a região das Guianas, o Noroeste Amazônico, o Leste, Sudeste e Sul e Nordeste – apresentam especificidades regionais mais ou menos compartilhadas pelos povos que os integram.

Caracterizada por Rivière (2001) como o lar de povos demograficamente pouco expressivos, voltados para si e cujas morfologias sociais manifestam a ausência de arranjos territoriais complexos e de grandes rituais (inversamente aos Jê), atomismo, dispersão e fluidez, a região das Guianas oferece um cenário diverso a esse quando vista sob um novo prisma etnográfico. Nessa perspectiva, pesquisas etnológicas recentemente desenvolvidas na região, com foco nas redes de relações sociais – e que revelam “algumas camadas dos complexos sistemas multicomunitários e multilocais” (GALLOIS, 2005, p. 10) – assinalam que a escassez (sobretudo de gente) – fator base do argumento pró-atomismo defendido por Rivière – não apenas pode ser etnograficamente contradita, como é, na maioria dos casos, substituída pela abundância e excesso. Para além das evidentes implicações no modo de conceber a vida econômica e política dos povos da região, a perspectiva da abundância procura compreender o valor simbólico a ela atribuído e seu lugar na produção das relações com

o exterior, descaracterizando as sociedades indígenas das Guianas como ensimesmadas e avessas ao outro. (GALLOIS, 2005)

Na região do Noroeste Amazônico, fronteira com a Venezuela e Colômbia, habitam vinte e dois povos de línguas Tukano, Arawak, Maku e Nheengatu: Baniwa, Desana, Barasana, Tukano, Tuyuka, Tariana, Kubeo, Siriano, dentre outros. Essas sociedades estão dispersas na calha dos rios Uaupés, Içana, Negro e Xié, além de seus afluentes, e organizam-se a partir de grupos de descendência patrilinear segmentados em níveis diversos. No mais elementar desses níveis estão os patri-sibs, formados por parentes próximos (idealmente grupos de irmãos) e relacionados a territórios específicos originados do corpo da sucuri mítica e ancestral. (OVERING, 2002) Para efeito das trocas matrimoniais, a unidade exógama são os grupos linguísticos, motivo pelo qual sibs de um mesmo grupo dessa natureza não podem trocar mulheres entre si.

O número de povos indígenas decai quando passamos para as regiões etnográficas Leste, Sudeste e Sul. Aí se encontram os Pataxó, Pataxó Hãhãhãe, Tupinambá, Tupiniquim, Xakriabá, Maxacali, Guaraní (nas versões Mbyá e Nhandéva), Xokleng, Kaingang, Terena e Kadiwéu. Os povos Jê meridionais estão representados pelos Kaingang e Xokleng e manifestam aspectos comuns aos Jê, como segmentação em grupos locais autônomos, donos de nomes pessoais e de padrões gráficos utilizados nas pinturas corporais; descendência patrilinear; complexos arranjos matrimoniais de naturezas poligínica, poliândrica e grupal; metades exógamas patrilinares cortadas por seções e complementariedade de grupos nos serviços funerários.

Já os Tupi, representados pelos Guaraní de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, foram descritos à larga na literatura etnológica e, em linhas gerais, caracterizam-se pela recusa às interferências externas (inclusive tutelar); grande mobilidade em busca da terra sem mal (*Yvy maraey*), o que provoca a necessidade de contínua reorganização social e desenvolvimento de práticas econômicas alternativas à agricultura (como o artesanato);

resistência à conversão religiosa e conservação de antigos ritos. (LA-DEIRA, 2007)

A área etnográfica Nordeste inclui todos os estados da região homônima geopolítica, excetuando-se a porção do Maranhão compreendida na Amazônia Legal e o sul da Bahia. A rigor, esta zona corresponde aos antigos territórios dos povos “Tapuia” que habitavam o interior da região em número de 76 grupos no século XVI, conforme relato de Cardim (1980), e à faixa litorânea de ocupação tardia Tupi.

Concentrados na bacia do Rio São Francisco, os povos indígenas do Nordeste apresentam grande diversidade cultural, simultaneamente ao monolingüismo do qual apenas os Fulni-ô escapam, por conservarem ainda hoje o yatê; organização política sedimentada nas funções mediadoras do cacique, pajé e conselheiros; segmentação motivada por processos conjunturais; e experiências históricas relacionadas às missões religiosas e à criação massiva, na caatinga e ilhas do Rio São Francisco, de gado bovino. (DANTAS et al., 1992)

Em termos linguísticos, os antigos povos indígenas do Nordeste foram classificados como Jê, Cariri (nas variações dialetais: dzubukua, Pedra Branca, kipea e sapuya) ou filiados a línguas isoladas, como aquelas faladas pelos Fulni-ô (yatê), Pankararu, Terembé, Xocó, Tuxá, Natu, Xucuru e Procá. No século XVIII contavam-se quarenta e três povos indígenas nas ilhas, margens e proximidades do Rio São Francisco, a maioria apresentando características culturais que permitiam classificá-los como tipo Jê ou tipo Tupi. (LOWIE, 1946; HOHENTHAL JÚNIOR, 1960b) Nos anos de 1960 esses mesmos povos haviam sido reduzidos a nove. (HOHENTHAL JÚNIOR, 1960a)

COSMOLOGIA

A organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio dos mitos,

ritos, cantos xamânicos, grafismos em geral, produção de artefatos por meio de escultura e cestaria, música etc. As cosmologias e os conhecimentos tradicionais acerca do mundo natural e sobrenatural orientam e articulam os vários níveis da vida social indígena: das alianças matrimoniais, das trocas econômicas, das práticas xamânicas, do direito, da política, das atividades de subsistência e etc.

Todavia, esta função articuladora só é possível porque as cosmologias antes organizam as relações entre os vários domínios, e seus respectivos habitantes, que formam o universo, atribuindo uma ordem e hierarquia onde antes existia apenas o caos. Humanos, espíritos de mortos, almas, entes da floresta e dos rios, animais, plantas e seus respectivos mestres, demiurgos e monstros, compõem uma miríade de agentes que coexistem segundo princípios que devem ser observados a fim de assegurar a cada classe a condição e o lugar que lhe cabem. Uma vez, entretanto, que os habitantes do cosmos se implicam mutuamente — agindo uns sobre os outros —, a ordem do universo torna-se instável e precisa ser afirmada amiúde sob o risco de ser rompida, retornando-se ao caos. A alternância entre caos e ordem, destruição e criação é, aliás, tema corrente nas mitologias ameríndias que, por meio delas, exprimem uma noção específica de temporalidade, onde o passado, o presente e o futuro não transcorrem, necessariamente, em linha reta e irreversível.

Deste modo, as cosmologias funcionam como sistemas de pensamento sobre o mundo, tematizando a origem do cosmos, o dever e grandes questões que estão no horizonte da experiência humana. Lévi-Strauss (1991) demonstrou como esse exercício ganha volume nos mitos que, empregando recursos lógicos próprios ao pensamento humano, procuram transpor antíteses fundamentais como vida/morte, natureza/cultura, unidade/diversidade, mesmo/outro e várias outras que se afiguram como transformações de temas mais inclusivos. Gerais na forma, os mitos, todavia, são formados por conteúdos heterogêneos e combinados segundo certos princípios que, ao fim, resultam em discursos, cuja estrutura é função do inconsciente

humano. Isso possibilita aos mitos incorporarem como sua matéria eventos reais que podem ter grande importância para um povo ou para um conjunto de povos, tais como contato, epidemias, genocídio, migração, guerras etc.

Portanto, simultaneamente a uma forma universal, os mitos podem também exprimir aspectos particulares de um povo, iluminando, inclusive, seu modo de pensar, como observa Silva (1998, p. 75):

Em universos socioculturais específicos, como aqueles constituídos por cada sociedade indígena no Brasil, os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria do grupo, como categorias de pensamento localmente elaboradas que resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmos.

Essa abertura das cosmologias para o inédito faz com que elas sejam acionadas a fim de organizar fatos históricos que, simultaneamente, ensejam novos arranjos nas relações cosmológicas. Aqui, a mediação entre cosmologia e história é feita principalmente pelos pajés (ou xamãs) que, recorrendo à cosmologia local (mas também inovando-a), proferirão seu grupo social das interpretações que urgem em face dos novos tempos. Algumas vezes reações a eventos dramáticos, como o contato, vêm na forma de movimentos messiânicos e milenaristas indígenas; em outras há a emergência de novas formas coletivas de autopercepção que incorporam o outro em uma nova chave, modificando categorias cosmológicas de identidade e diferença.

Tal ocorreu com os Yanomami de Roraima, cujas primeiras experiências com os brancos se deram através da invasão frenética do seu território, nos últimos anos 70 e 80, promovida por uma verdadeira corrida ao ouro, evento que fez com que os Yanomami, concomitantemente, reavaliassem suas categorias de percepção e classificação dos brancos e seus discursos de identidade (incorporando as próprias percepções dos brancos sobre os índios). Essa mudança permi-

tiu-lhes passarem do “[...] discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade”. (ALBERT, 2002, p. 242) Nesses casos a cosmologia experimenta um processo de etnificação: todavia, continua a comandar os movimentos de uma mobilização de natureza étnica até então inexistente e fruto do contato.

OS ÍNDIOS NA HISTÓRIA

O projeto colonial português explorou, mais ou menos sistematicamente, as divisões entre os vários grupos indígenas, como estratégia simultaneamente de subjugação de uns e cooptação de outros: a ação colonial, “[...] extremamente contagiosa e, por natureza, deformante” (LAURENTIE, 1944 apud BALANDIER, 1993, p. 116), classificava os povos nativos que não se sujeitavam à sua presença como traiçoeiros e inimigos, aos quais cabia destruir, atraindo, em troca, os mais pacíficos, rotulados como amigos dos portugueses. Uma das principais funções dos aliados era lutar nas guerras movidas pelos portugueses contra índios hostis e estrangeiros. Ao lado disso, nações aliadas deveriam ser convocadas, mediante aliança, nos casos de maior necessidade de grande contingente de guerreiros. (PERRONE-MOISÉS, 1992) Reinava, à época, constante violação, por parte dos colonos, das leis expedidas pela coroa portuguesa concernentes à liberdade dos índios. Os abusos eram imputados à ausência de unidade e centralização do governo metropolitano, na colônia, desde o início do século XVI, uma vez que os donatários possuíam liberdade de couto e homizio nas capitâneas, em decorrência do que as leis provenientes da coroa não eram consideradas em seus respectivos territórios. A falta de moradores para povoar a terra recém ocupada e quebrar a resistência dos grupos indígenas mais recalcitrantes foi, ao longo do século XVI, a reclamação recorrente.

Por outro lado, o envolvimento em guerras coloniais, em rivalidades intraeuropeias ou no crescente tráfico de cativos indígenas

mostrou-se, contraditoriamente, uma importante estratégia para vários grupos indígenas que buscaram resguardar a sua autonomia através desse tipo de colaboração, como comprova o fato de entre as novas configurações étnicas e sociopolíticas surgidas após a conquista destacarem-se aquelas articuladas, de algum modo, com o projeto colonizador. (MONTEIRO, 2001)

Os jesuítas são os únicos missionários até 1580 – período ao longo do qual criarão os aldeamentos indígenas e funcionarão como os únicos mediadores entre a colônia e os índios –, data a partir da qual os beneditinos (1580), os carmelitas (1584) e os franciscanos (1585) juntar-se-ão a eles. (LABORIE, 2005, p. 15, 19-20)

Os deslocamentos, ou descimentos dos Índios do Sertão para as novas aldeias estabelecidas nas proximidades dos núcleos portugueses, foram regularmente incentivados ao longo da colonização, desde o Regimento do primeiro governador geral do Brasil, de 1547, até o Diretório Pombalino de 1757, sob a justificativa de que seriam asseguradas aos descidos proteção e bem-estar. (PERRONE-MOISÉS, 1992) De fato, porém, a referida proximidade assegurava, aos colonos, disporem da mão de obra indígena, daí a constância dos descimentos próximos das cidades ou sua concentração em missões, o que acarretou a primeira redução de territórios. Como lembra Manuela Carneiro da Cunha, redução era o termo usado, no século XVII, para a reunião de índios em missões jesuítas, sob subjugação e confinamento territorial. (CUNHA, 1992)

Por outro lado, certos grupos indígenas permaneciam afastados dos povoamentos, constituindo uma ameaça aos empreendimentos coloniais através, principalmente, dos saques às aldeias de índios domésticos. Eles eram designados pela administração colonial *gentio do corso*. (AMOROSO, 1992)

As primeiras grandes epidemias na costa atlântica, na zona das matas onde foi explorado, preliminarmente, o pau brasil e, depois, as terras apropriadas para o plantio da cana de açúcar – “Calcula-se em 30.000 a morte de escravos e índios forros no espaço de 2 ou 3

meses”. (ANCHIETA, 1988, p. 364) — ocorreram conjugadas às ofensivas bélicas e ao deslocamento compulsório das populações indígenas para as aldeias missionárias, no século XVI, após cinco décadas de contato direto. (MONTEIRO, 2001) Já nos últimos anos do século XVII a várzea amazônica estava praticamente despovoada e infestada pelas epidemias transmitidas pelos não índios. (PORRO, 1992)

No século XVII foram organizadas bandeiras, especialmente em São Paulo, para capturar índios, inclusive da Amazônia, para o trabalho das minas de ouro, diamantes e esmeraldas, do que decorreu o avanço de frentes colonizadoras para oeste, ou seja, para as zonas limítrofes entre o Brasil e países vizinhos. (MONTEIRO, 1994) As bandeiras desbravaram o sertão, com os objetivos de assegurar, sob a violência física, a mão de obra indígena para as lavouras e a descoberta de minas de ouro e prata, não concorrendo efetivamente, para a ocupação de novas terras.

Sinal da forte e violenta interpenetração entre bandeirantes e índios é o fato de, ao longo do XVII e XVIII, os paulistas usarem a língua geral, isto é, o Tupi colonial, e não o português, para a comunicação. As mulheres desses colonizadores desempenharam papel importante, como elemento conservador e estabilizador por excelência, o grande custódio da tradição doméstica transmitindo sua herança e tradição para seus filhos. Sérgio Buarque de Holanda observa que o uso da língua geral teve seu auge no século XVII, momento do auge também das bandeiras, e entrou em declínio a partir do século XVIII, quando as expedições bandeirantes também diminuíram e a vinda de portugueses para o estado de São Paulo aumentou. (HOLANDA, 1998)

Nesse mesmo século XVIII, encontravam-se nas missões do baixo Amazonas índios de trinta a quarenta nações diversas. Alguns grupos apenas foram mantidos nos seus lugares de origem para que atestassem e defendessem os limites da colonização portuguesa: foram eles os responsáveis pelas fronteiras atuais da Amazônia em suas regiões. É o caso dos Macuxi e Wapixana, na Roraima atual, chamados no século

XVIII de muralhas do sertão (CUNHA, 1994), “barreira viva à penetração de inimigos de todo tipo”. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 121)

Vale ressaltar que o ritmo do processo colonial foi extremamente desigual segundo as características da frente regional de expansão (extrativista, pastoril e agrícola), condições do ambiente e da reação dos indígenas. Permeáveis uns às investidas, impermeáveis outros, que lançaram mão de motins e revoltas, algumas das quais de longa duração, a exemplo da Guerra dos Bárbaros, na capitania do Rio Grande, entre 1650-1720, a ocupação efetiva dos territórios indígenas pelos colonos apresentou muita variação. No caso do território que medeia os rios Madeira e Tapajós, ela só se completaria entre 1950 e 1970, em processo lento desencadeado na primeira metade do século XVII pela instalação dos aldeamentos jesuítas, constantes entre 1680-1775, e só esporadicamente visitados por tropas de resgate ou expedições voltadas para a extração das drogas do sertão. (MÉNENDEZ, 1992, p. 281)

Em 13 de maio de 1808, o Príncipe Regente D. João já se encontrava no Brasil, com a família real, buscando escapar ao bloqueio continental desencadeado pelo imperador francês Napoleão, quando foi publicada a Carta Régia de 13 de maio de 1808 que ordenava fazer guerra ofensiva aos Botocudos, em Minas Gerais. Mediante esta, e outras Cartas Régias, se restabeleceu o sistema de bandeiras, quer de tropas de linha, quer de particulares, oferecendo-se vantagens de toda ordem aos que se lançassem a esse tipo de prática. O índio preso nessas entradas era automaticamente dado ao seu perseguidor, como escravo, por 15 anos. (BEOZZO, 1988)

A década de trinta do século XIX se notabilizou por constantes conflitos entre grupos sociais que questionavam o poder das câmaras municipais. Particularmente no período compreendido entre 1831-1832, teve lugar o processo de consolidação da emancipação do Estado, iniciado em 1822, e de formação de uma sociedade política. (LIMA, I., 2003) A lei de Terras de 1850 determinou a incorporação aos nacionais das terras de aldeias de índios que vivem dispersos e

confundidos com a massa da população, usando, assim, o duplo critério de existência de população não indígena e de uma suposta assimilação para usurpar aos índios as suas terras. (CUNHA, 1992)

Muitos índios dispersos desde os diretórios pombalinos, descidos ou descendentes de descidos e cujas aldeias originais em grande parte já não existiam, juntaram-se, na região dos rios Madeira e Tapajós, aos revoltosos da Cabanagem (1835-1840) — a grande revolta que reuniu negros, índios e mestiços insurgentes contra o estrato político dominante, tomando o poder na então Província do Grão-Pará —, ao passo que alguns ainda fixados nas povoações e submetidos às determinações dos religiosos e leigos chegaram a lutar contra os cabanos. Na fase final da revolta, a Mundurucânia, no Alto Tapajós, se constituiu no espaço principal da Cabanagem, com a participação de índios Maué, Munduruku e remanescentes Mura, chacinados em 1838. (MÉNENDEZ, 1992)

É também na segunda metade do século XIX que a expansão da sociedade regional sobre as terras indígenas ganhou novo impulso com o ciclo da borracha, que provocou o deslocamento de vários povos indígenas amazônicos de seus territórios, assim como o deslocamento de expressivo contingente da população nordestina para a Amazônia simultaneamente expelida pela falta de chuvas (a partir de 1878) e atraída pela exploração da borracha, sob promessas do Estado.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi o “primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído [1910] para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder”. (LIMA, A., 1992, p. 155) Cândido Mariano da Silva Rondon organizou o SPI, do qual foi diretor até 1930, através de uma rede de colaboradores oriunda do Apostolado Positivista do Brasil, ao qual ele era vinculado, e parcialmente identificada aos integrantes da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, instituída em 1907. (LIMA, A., 1992)

O SPI atuaria em conjunto com a Fundação Brasil Central (FBC), criada em 1943 para colonizar o interior centro-oeste do país e cuja

esfera de ação abrangia Mato Grosso, Goiás, Pará, Maranhão e até certas regiões de Minas Gerais. Os Irmãos Villas Boas transferiram-se da FBC para o SPI, onde Orlando Villas Boas foi o principal gestor do Parque Indígena do Xingu, mediante o qual se adotou uma nova definição de terras para os povos indígenas, baseada no direito imemorial. (LIMA, A., 1992)

O SPI foi substituído, em 1967, pela Fundação Nacional do Índio (Funai), que persiste até o presente. A noção de capacidade civil relativa condicionada ao grau de civilização dos índios e que resultou na instituição da tutela do Estado sobre eles, foi legalmente exercida pelo SPI e, posteriormente, pela Funai, até 1988, quando a Constituição reconheceu a capacidade processual dos índios.

O ÍNDIO COMO SÍMBOLO NACIONAL

Segundo Ramos (2004) não é possível minimizar o poder simbólico da indianidade na mentalidade nacional. O autor indaga sobre o que seria da nação sem o índio ancestral que deu legitimidade ao movimento literário do século XIX chamado indianismo, que buscava autenticidade e independência da hegemonia europeia. Da nova ideologia de mercado baseada no desenvolvimento sustentável sem o índio e sua proclamada sabedoria no trato da natureza. (RAMOS, 2004)

Como é largamente sabido, o período que seguiu à proclamação da independência se destacou por uma produção literária fortemente marcada pela identidade nacional. O apoio de D. Pedro II aos artistas e intelectuais guindou o movimento romântico brasileiro a projeto oficial, expressando a sua relação com o campo político. Em 1856, a publicação, financiada pelo imperador, de *A Confederação dos Tamoios*, de Gonçalves de Magalhães, transformou o índio em símbolo nacional. Gonçalves Dias, com os poemas *I-Juca-Pirama*, *Os Timbiras* e *A Confederação dos Tamoios* fez do indígena um símbolo

do nacionalismo romântico brasileiro, não obstante José de Alencar tenha criticado o último como “poema feito por quem não é poeta”. (PROENÇA, 1997, p. 7) O historiador Adolfo Varnhagen, conhecido por sua virulência contra os índios, não criticou a qualidade dos poemas de Gonçalves Dias, mas, em troca, solicitou ao imperador, em 1852, que tomasse uma atitude em face do indianismo do poeta, cujas ideias se lhe afiguravam subversivas no âmbito de uma literatura em que o indígena era representado como símbolo da brasilidade. (GUIMARÃES, 1988 apud SILVA, 1995) E José de Alencar, o aclamado autor de *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, considerados expressões máximas do nativismo romântico brasileiro, retratou Ubirajara como um herói romântico puro e forte, idealizado anteriormente ao processo de conquista europeia.

Publicado na sequência de os *Primeiros e Segundos Cantos* de Gonçalves Dias, o poema *A Lágrima de um Caeté*, de Nísia Floresta (1997), escritora ainda hoje relativamente pouco conhecida — nascida no Rio Grande do Norte, mas tendo permanecido quase 30 anos na Europa, onde se relacionou com os círculos intelectuais, residindo em Paris, Roma, Florença e Rouen, onde faleceu, em 1885 —, é considerado como estando inserido, de forma especial, no contexto romântico indianista. (DUARTE, 1995) Publicado no Rio de Janeiro em 1849, o poema teve duas edições nesse mesmo ano, o que atesta o seu sucesso, que Duarte supõe dever-se ao fato de tratar também da Revolução Praieira, em Pernambuco, que terminou, em fevereiro de 1849, com a derrota dos revoltosos e a morte de um seus principais líderes, Nunes Machado. (DUARTE, 1995)

O poema de Nísia Floresta produz uma espécie de síntese dos fatos vivenciados pelo índio, no Brasil, e pelos liberais praieiros, em Pernambuco, fatos que se entrelaçam à medida que o poema se desenvolve até sua quase identificação, reunindo as duas maiores características do romantismo brasileiro, i.e., a questão indígena e as lutas político-sociais, com forte sentimento nacionalista. “Assim, *A lágrima de um Caeté* se configura num lamento tanto pela derrota

do indígena, quanto pela dos revoltosos de Pernambuco. A perspectiva é a mesma: sempre a do vencido e oprimido pela força dos dominantes”. (DUARTE, 1995, p. 2-4)

Macunaíma, o “herói sem nenhum caráter”, de Mário de Andrade, foi inspirado pela leitura do livro (1953) do etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, *Von Roraima zum Orinoco*, publicado em Berlim em 1917, que contém mitos de povos indígenas da região amazônica, notadamente da bacia do Rio Branco, como os Taulepangue, Arekuná e Macuxi, recolhidos no decorrer da sua viagem pela América do Sul, entre 1911 e 1913. Tal livro foi também amplamente utilizado por Sérgio Buarque em *Caminhos e Fronteiras*, para tratar dos costumes indígenas absorvidos pelos portugueses durante suas jornadas pelo sertão. (FRANÇOZO, 2004)

Publicado em 1928 – na trilha de *O Manifesto Pau-Brasil* (1924), também de Mário de Andrade – e considerado como expressão fundamental da tradição modernista, *Macunaíma* foi amplamente saudado pelos críticos, simultaneamente pela prosa elaborada e por se inscrever no quadro das tentativas de simbolização-invenção da identidade nacional. (FARIA, 2006)

Nascido no fundo da mata virgem e parido da índia Tapanhumas, Macunaíma, “herói da nossa gente”, era preto retinto e, desde cedo, teve comportamentos pouco convencionais. Ao sair da mata virgem em direção à cidade, metamorfoseia-se em branco e, subsequentemente, em inseto, peixe e pato, enquanto procura a muiraquitã, signo de sua identidade de filho da luz e do calor, para o que aciona Exu e interage com Venceslau Pietro Pietra, o gigante Piaimã, comedor de gente. (ANDRADE, 1978)

Para Telê Porto Ancona Lopez (1978, p. XXXIX-XL), a construção de Macunaíma

visa valorizar essa ideia de tropicalidade, de uma forma de pensar, sentir e criar específica, que equivale ao abrir os olhos para nossa identidade, captando nela, conseqüentemente, nossas contradições. E ao lado dessas contradições, perceber nossa capacidade

de transformar uma cultura imposta, tornando-a nossa, isto é, de realizar o crivo crítico que busca uma adequação justa.

Para o próprio Mário de Andrade (1978, p. 217-220), por sua vez, o que suscitou o seu interesse por Macunaíma foi a preocupação de trabalhar e descobrir a entidade nacional dos brasileiros.

Ora depois de pelejar muito verifiquei uma coisa que me parece certa: o brasileiro não tem caráter. Pode ser que alguém já tenha falado isso antes de mim, porém, a minha conclusão é uma novidade para mim porque tirada da minha experiência pessoal. E com a palavra caráter não determino apenas uma realidade moral não, em vez, entendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes, na ação exterior, no sentimento, na língua, na História, na andadura, tanto no bem como no mal. O brasileiro não tem caráter porque não possui nem civilização própria nem consciência tradicional [...] Pois quando matutava nessas coisas topei com Macunaíma no alemão de Koch-Grünberg. E Macunaíma é um herói surpreendentemente sem caráter. (Gozei)¹

Intelectuais integralistas, tais como Plínio Salgado, Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo glorificaram, similarmente, em seus textos nacionalistas, o passado anterior à conquista, ao tempo em que defendiam o estudo da língua Tupi e o índio como símbolo nacional, rejeitando as influências europeias. (GARFIELD, 2000)

O Estado Novo, na denominada Era Vargas (1937-1945), inverteu, do mesmo modo, a concepção eurocêntrica da história da cultura nacional segundo a ótica dominante, desenvolvendo uma retórica enaltecedora da contribuição indígena para o caráter nacional. (GARFIELD, 2000, p. 19) Havia, no período, um movimento continental em prol da ampliação do interesse pela cultura indígena e as políticas indigenistas: o Dia do Índio foi convencionado no Congresso

1 Prefácio inédito escrito imediatamente depois de terminada a primeira versão.

de Pátzcuaro, promovido pelo governo mexicano no intuito de desenvolver a compreensão cultural dos povos indígenas e implantar projetos orientados para a sua integração, seguindo, assim, a tradicional tendência de assimilá-los às sociedades nacionais. (GARFIELD, 2000)

Não obstante os movimentos de aproximação de nossas matrizes indígenas, na busca por uma identidade nacional, apenas o índio de fala e cultura Tupi foi reconduzido à história da formação da sociedade brasileira, uma vez que “[...] contribuíram de maneira heroica à consolidação da presença portuguesa através das alianças políticas e matrimoniais”. (MONTEIRO, 2001, p. 29)

Em contrapartida, o índio Tapuia – residualmente o “não Tupi”, pois falante de uma língua “travada” – habitante dos sertões e de pouca amizade com os portugueses, foi excluído do projeto de nação brasileira; uma vez persistentes como povos refratários à subordinação colonial (no século XIX seus maiores representantes eram os temidos índios Coroados e Botocudos do sul da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo), sua presença insubordinada atizava os contrastes quinhentistas com os Tupi do litoral, nobres guerreiros que, tendo sucumbido às rotinas de dominação, legaram suas melhores virtudes à gente brasileira. (MONTEIRO, 2001)

Desta feita, identificados como antigos aliados dos portugueses e dados por extintos pelos literatos do século XIX que se ocupavam em escrever a história da formação do Brasil, os Tupi nela tiveram um lugar de honra, ao passo que os Tapuia, contemporâneos resistentes e hostis, foram excluídos. Encontraríamos aí a gênese do dito popular – e comum ainda hoje nas mentes que veem os povos indígenas como obstáculo ao progresso econômico – de que “índio bom é índio morto”?

OS DIREITOS CONSTITUCIONAIS

A Constituição de 1988 é o documento mais longo do processo brasileiro de democratização, afirma o cientista político Renato

Lessa, para quem o texto constitucional distingue-se dos que lhe antecederam pela presença e força dos direitos dos cidadãos, em seu Preâmbulo e no capítulo dos Direitos Fundamentais. Ele observa que o próprio Estado brasileiro é, ali, definido como um “Estado Democrático de Direito”, o que significa que, mais do que um conjunto de instituições e leis, o Estado tem finalidades éticas e sociais, expressas em uma série de direitos fundamentais e acompanhados de mecanismos processuais para torná-los eficazes. Ademais, mais do que cuidar do país tal como ele é, a carta constitucional indica o que ele deve ser. Daí resulta que ela estará sempre em dissonância com a experiência imediata, por constituir um programa permanente de democratização do país, com implicações fortemente igualitárias. (LESSA, 2008)

Carlos Frederico Marés de Souza Filho, jurista com formação antropológica e larga experiência no tratamento das questões concernentes aos direitos dos índios, enfatiza que a Constituição de 1988 rompeu o discurso da integração de todas as pessoas como cidadãos, e que o fez em duas vertentes importantes, ou seja, construiu a possibilidade do reconhecimento de direitos coletivos, como os direitos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, o direito ao patrimônio cultural, e outros chamados interesses difusos, em contraposição aos direitos individuais; e rompeu com o princípio que regeu toda a política indigenista dos quinhentos anos de contato, a integração. (MARÉS, 1998) Ele alerta, porém, para o fato de que essa ruptura não foi prontamente entendida, interpretada e executada pelo Estado e seus poderes:

[...] o executivo insiste em interpretar as normas constitucionais segundo os velhos e revogados paradigmas da integração e o judiciário continua sua cruzada em defesa da propriedade privada individual, sobrepondo-a inconstitucional e injustamente à coletiva. (MARÉS, 1998, p. 2)

A questão indígena é tratada, principalmente, em um capítulo específico, “Dos Índios”, Título VIII, “Da Ordem Social”. O art. 231, *caput*, estabelece que:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens, o que deve ser entendido como o reconhecimento do direito constitucional dos índios à diferença cultural e linguística. (LISBOA, 2008, p. 2)

A constituição de 1988 reconheceu, também, que os direitos coletivos indígenas territoriais são originários, isto é, nasceram antes da própria constituição, pertencem à categoria de direitos naturais que não necessitam de lei para terem vigência e reconhecimento. (MARÉS, 1998)

Por outro lado, ela teria deixado, em sua estrutura, algumas brechas que se apresentam como armadilhas, a mais relevante das quais é criar direitos e não regulamentá-los, ensejando a impossibilidade de sua pronta efetivação, do mesmo modo que faculta interpretações que podem valorizar princípios que ela, a constituição, supera. (MARÉS, 1998) Exemplo dessa segunda brecha incide sobre as terras indígenas: a constituição as conceitua, com precisão e abrangência, de acordo com os usos e costumes de cada povo, mas transfere à União a competência para demarcá-las. “Os privatistas interpretam essa competência como a capacidade da União — ela e não a constituição — de dizer quais são os limites da terra indígena”. (MARÉS, 1998, p. 4)

Alvo, historicamente, da cobiça dos regionais, notadamente daqueles que detêm poder econômico e político, as terras indígenas estão, presentemente, sendo objeto de disputas por parte dos denominados privatistas que, alojados no executivo, legislativo e, ou judiciário, buscam definir os seus limites. Em março de 2009, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu pela constitucionalidade da demarca-

ção contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde habita um número expressivo de povos indígenas, mas determinou um conjunto de 19 condições a serem observadas, que incluem, entre outras:

[...] (i) o usufruto das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas (art. 231, § 2º, da Constituição Federal) pode ser relativizado sempre que houver, como dispõe o art. 231, § 6º, relevante interesse público da União, na forma de lei complementar; (ii) o usufruto dos índios não abrange o aproveitamento de recursos hídricos e potenciais energéticos, que dependerá sempre de autorização do Congresso Nacional; (iii) o usufruto dos índios não abrange a pesquisa e lavra das riquezas minerais, que dependerá sempre de autorização do Congresso Nacional, se lhes assegurando a participação nos resultados da lavra, na forma da lei; (iv) o usufruto dos índios não abrange a garimpagem nem a faiscação, devendo, se for o caso, ser obtida a permissão de lavra garimpeira; (v) o usufruto dos índios não se sobrepõe ao interesse da política de defesa nacional [...]; (xix) é assegurada a participação dos entes federados no procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, encravadas em seus territórios, observada a fase em que se encontra o procedimento. (CAMILO, 2010, p. 3229)

As condicionantes impostas restringem, largamente, os direitos indígenas, seja pela severa redução do usufruto às riquezas contidas nas terras, seja pela proibição de ampliação das terras já demarcadas, o que, no limite, pode comprometer, de forma irreversível, a reprodução biológica e social das sociedades indígenas.

Por parte do legislativo há que ressaltar a aprovação da *Proposta de Emenda à Constituição – PEC 215* pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara Federal que inclui, entre as competências exclusivas do Congresso Nacional, a aprovação da demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas, estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados pela lei. A sua aprovação

decorreu de uma aliança entre bancadas congressistas, entre as quais se destacam as ruralista e evangélica, de perfil extremamente conservador, e que se estão infiltrando em diversos partidos políticos. Teme-se que uma vez sancionada, a PEC 215 paralise o processo de demarcação das terras indígenas, estimadas, pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1.046 terras, das quais apenas 363 estão regularizadas, ao passo que 335 se encontram em procedimento de demarcação e 348 estão sendo reivindicadas. (BUZZATO, 2012)

Finalmente, da parte do executivo brasileiro, há evidências de que a presidente da república incluiu a consulta prévia ao Ministério das Minas e Energia — pasta à qual concerne a construção de usinas hidrelétricas, entre outros grandes empreendimentos — para terras indígenas já demarcadas e em processo de homologação, um ato administrativo do executivo. O CIMI e organizações indígenas protocolaram, em 10 de maio de 2012, solicitação à Procuradoria da República de investigações contra a medida adotada pela presidente, e a fiscalização dos processos administrativos ao abrigo do Decreto n. 1.775, de 08 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Desde a década de 1970, há, ainda que incipiente, um movimento indígena brasileiro, passível de ser definido como um esforço conjunto e articulado de líderes, povos e organizações indígenas pelo estabelecimento de uma agenda comum de luta, abrangendo a terra, a saúde, educação e direitos específicos. A esse movimento pode ser creditado o esforço desenvolvido visando mudar a política educacional para os povos indígenas, o que resultou na denominada educação escolar diferenciada, que assegura a cada povo, “definir e exercitar, no âmbito de sua escola, os processos próprios de ensino-aprendizagem e produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e

científicos de interesse coletivo do povo”. A implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, ainda em construção, é outra conquista relevante da luta articulada do movimento indígena brasileiro. (BANIWA, 2006, p. 60)

Em 1980, índios de diversas partes do Brasil reuniram-se para criar a União das Nações Indígenas (UNI), que decorreu do processo de conscientização iniciado na década anterior, e cujo objetivo era reverter, positivamente, a pequena densidade demográfica, a dispersão geográfica e a diversidade linguística e cultural que caracterizam os seus povos. A UNI permaneceu em atividade ao longo de 12 anos. (RAMOS, 1997)

Durante a Assembleia Constituinte de 1987-1988, a UNI, apoiada por várias organizações não indígenas, incluídas a Associação Brasileira de antropologia (ABA) e a Coordenação Nacional de Geólogos (Conage), foi um dos principais protagonistas da grande frente formada em torno dos direitos indígenas. (RAMOS, 1997, p. 4)

Estima-se, presentemente, a existência formal de um número superior a 700 organizações indígenas em diferentes níveis (comunitárias, locais e regionais) e naturezas (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais etc.). Na Amazônia Legal haveria mais de 350. (BANIWA, 2006)

Se as primeiras associações indígenas fundaram-se com o objetivo de articular as lutas das comunidades e povos indígenas pela defesa dos direitos fundamentais de caráter coletivo, tal como já assinalado, crescentemente elas passaram a diversificar suas funções, voltando-se para atividades mais técnicas, executivas e administrativas, a exemplo da prestação de serviços na área de saúde através de convênios que, a rigor, constituem competência do Estado, assim como o desencadeamento de projetos de etno-desenvolvimento, mediante o apoio, seja técnico, seja financeiro, seja de ambos, proveniente de órgãos públicos e da cooperação internacional.

A ampliação das tarefas e responsabilidades acarretou sérios desafios, que redundaram em alguns malogros, certos sucessos e, so-

bretudo, o acúmulo de experiência na administração de crises de operacionalidade e funcionalidade política das organizações indígenas, ou mesmo de identidade social e política. (BANIWA, 2006)

O grande desafio continua sendo a identificação de meios e oportunidades que assegurem a capacitação técnica e política dos líderes do movimento, das organizações e das comunidades indígenas, perante as demandas internas, que se ampliam crescentemente, e as demandas das sociedades — nos planos regional, nacional e mundial — com as quais necessariamente interagem, e que se apresentam cada vez mais complexas, tecnocráticas e cientificistas. Uma das iniciativas propostas pelos povos indígenas é a da “construção e implementação de uma escola de formação política do movimento indígena, vinculada às suas necessidades e demandas atuais e aos seus históricos projetos sociais e étnicos”, enquanto o grande desafio é

como garantir definitivamente e em determinadas condições sociojurídicas ou de cidadania o seu espaço na sociedade brasileira contemporânea, sem necessidade de abrir mão do que lhe é próprio: as culturas, as tradições, os conhecimentos e os valores. (BANIWA, 2006, p. 85)

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Org.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 239-274.

AMOROSO, Marta. Corsários no caminho fluvial os mura do Rio Madeira. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 297-310.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos, histórias e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1988.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1978.

BALANDIER, George. A noção de situação colonial, *Cadernos de Campo*, São Paulo, ano III, n. 3. p. 107-131, 1993.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1988.

BUZZATO, Cleber César. PEC 215: as bancadas ruralista e evangélica contra os povos indígenas. Entrevistador: Patrícia Fachin. *Revista IHU*, abr. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508298-pec-215-as-bancadas-ruralista-e-evangelica-contra-os-povos-indigenas-entrevista-especial-com-cleber-cesar-buzatto>>.

CAMILO, Ana Sinara Fernandes. O STF, a condicionante nº 17 do caso Raposa Serra do Sol e a sua possível repercussão na demarcação das terras indígenas no Ceará. In: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, 19., 2010. Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: CONPEDI, 2010.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. (Coleção Reconquista do Brasil, v. 13).

CUNHA, Manuela C. O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994.

_____. Política indigenista no século XIX. In: _____. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 133-154.

DaMATTA, Roberto. Uma reconsideração da morfologia social Apinayé. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional, 1976. p. 149-163.

DANTAS, B. G. et al. Os povos indígenas do nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 431-456.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DUARTE, Constância Lima. *Revedo o indianismo brasileiro: a lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta*. Natal: UFRN, 1995. O texto encontra-se mais completo em *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: UFRN, 1995.

FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FARIA, Daniel. Makunaima e Macunaíma: entre a natureza e a história. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 51, jan./jun. 2006.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FLORESTA, Nísia. *A lágrima de um Caeté*. Natal: J. Augusto, 1997.

FRANÇOZO, Mariana de Campos. *Um outro olhar: a etnologia alemã na obra de Sérgio Buarque de Holanda*. 2004. Dissertação (Mestrado em antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.

GALLOIS, Dominique T. Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá (Brasil). *Boletim do Museu do Índio*. Rio de Janeiro, n. 9, p. 3-67, out. 2002.

_____. Introdução: percursos de uma pesquisa temática. In: GALLOIS, Dominique T. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005. p. 7-22.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000.

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São

Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 37-52.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. *Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História Nacional*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. In: HECKENBERGER, Michel; FRANCHETTO Bruna (Org.) *Os povos do alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001. p. 21-62.

HOHENTHAL JÚNIOR, W. The general characteristics of indian cultures in the Rio São Francisco valley. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. XII, p. 73-92, 1960b.

_____. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. XII, p. 37-71, 1960a.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, 2012.

ÍNDIO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e lendas dos índios Taulipangue e Arekuná. Tradução de Henrique Roenick e revisão de M. Cavalcanti Proença. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. VII, p. 9-222, 1953.

LABORIE, Jean-Claude. A dispersão do saber missionário sobre as Américas 1549-1610: o exemplo jesuíta. *Revista de História da USP*, São Paulo, n. 152, p. 9-27, 2005.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP; Fapesp, 2007.

LESSA, Renato. A Constituição faz 20 anos. *Revista CH On-Line*. 2008. Disponível em: <<http://cienciahoje.uol.com.br/revista-ch/revista-ch-2008/253/a-constituicao-faz-20-anos>>.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 155-172.
- LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas*: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- LIMA, Tânia Andrade. O povoamento inicial do continente americano: migrações, contextos, datações. In: SILVA, Hilton P.; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia (Org.). *Nossa origem*: o povoamento das Américas visões multidisciplinares. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006. p. 77-103.
- LISBOA, João Francisco Kleba. Índios e o Estado brasileiro: entre a tradição e a invenção. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE DIREITOS HUMANOS E PLURALISMO JURÍDICO. 2008. Florianópolis. *Anais...* Florianópolis, 2008.
- LOPEZ, Telê Porto Ancona. Introdução. In: ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1978.
- LOWIE, Robert H. The Tapuya; The Cariri; The Pancararú; The Tarairiu; The Jeicó. In: STEWARD, Julian H. (Ed.) *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology, 1946. (v. 1)
- MALHEIRO, Perdígão. *Escravidão no Brasil*: ensaio histórico, jurídico, social. 3. ed. Petrópolis, RJ: INL/Vozes, 1976. v. 1.
- MARÉS, Carlos. As novas questões jurídicas nas relações dos estados nacionais com os Índios. In: SEMINÁRIO BASES PARA UMA NOVA POLÍTICA INDIGENISTA 1998. Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Museu Nacional; Fundação Ford, 1998.
- MEGGERS, Betty J. *Amazônia*: a ilusão de um paraíso. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987.
- MÉNENDEZ, Miguel. A área madeira Tapajós situação de contato e relação entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 281-296.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

_____. Unidade, diversidade e a invenção dos índios, in *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*, Tese (Livre-Docência em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Unicamp, 2001. p. 12-35.

OVERING, Joanna. Estruturas elementares de reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste. *Cadernos de Campo*, São Paulo, ano 11, p. 121-139, 2002.

PEREIRA, Nilza de Oliveira. M.; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo Ventura. Perfil demográfico e socioeconômico das pessoas que se autodeclararam indígenas nos censos demográficos de 1991 e 2000. In: PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; Campinas, SP: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2005. p. 155-166. (Coleção Saúde dos povos indígenas).

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI s XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 115-132.

PORRO, Antonio. História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 175-196.

PROENÇA, José Cavalcanti. Biografia de José de Alencar. In: ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: Publifolha, 1997.

RAMOS, Alcida Rita. Convivência interétnica no Brasil: os índios e a Nação Brasileira. Brasília: UNB, 1997. (Série antropologia, 221).

_____. O pluralismo brasileiro na berlinda. *Etnográfica*, v. VIII, n. 2, p. 165-183, 2004.

RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp, 2001.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia Amazônica In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 53-86.

SANTILLI, Juliana. *Bens culturais de natureza imaterial*. 2012. Disponível em: <<http://uc.socioambiental.org/print/12376>>

SEIKI, Lucy. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. *Impulso*, v. 12, n. 27, p. 233-256, 2000.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.) *Índios no Brasil*. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998, p. 75-82.

SILVA, Edson Hely. *O lugar do índio*. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). 1995. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 87-102.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias ameríndias. *Novos Estudos*, n. 36, p. 22-33, jul. 1993.

_____. Pensando o parentesco ameríndio. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (Org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. p. 7-24.

Leis, legislação

João Feres Júnior

Christian Edward Cyril Lynch

O trabalho de capturar a carga semântica de um conceito como o de lei ou legislação, principalmente quando estamos interessados em deslindar sua trajetória histórica em mais de um país ou região é árduo e complexo. No caso em questão faz-se mister começar a análise por Portugal, pois o nexu que estamos procurando aqui tem sua causa primeira na colonização portuguesa, que proporcionou uma língua comum e um conjunto de instituições a partir do qual suas ex-colônias evoluíram e se diferenciaram, entre si e da matriz, a partir de suas independências.

É fundamental, contudo, como introdução ao trabalho analítico, rejeitar explicitamente aqui as análises essencialistas acerca da natureza da cultura lusitana ou iberoamericana, como aquelas defendidas por autores da abordagem corporativista norte-americana, como Howard Wiarda (1973), Richard Morse (1964) e Claudio Veliz (1994), entre outros. Tais análises afirmam que o corporativismo é o fulcro imutável das sociedades de origem ibérica, remetendo suas origens ao tomismo do século XVI, particularmente ao trabalho de Francisco Suarez e Juan de Molina (MORSE, 1964), enquanto outros sugerem ser o corporativismo uma patologia que herdamos dos romanos. (DEALY, 1996) A objeção aqui é dupla, de ordem metodológica e mo-

ral. Primeiro porque se assumimos tal essência corporativista eterna da cultura ibérica somos fadados a concluir que nossos países não têm história, que estão fadados a repetir sempre os mesmos erros, geração após geração. Alguns dos autores do corporativismo norte-americano chegam a essa conclusão explicitamente. (MORSE, 1964, 1974) Assim, a partir desse ponto de vista, não há porque investigar o desenvolvimento histórico, cultural e institucional desses países, pois a resposta já está dada desde o início: ele não existe.

Essa questão metodológica tem consequências morais, ou éticas. Discursos e teorias que colocam povos fora da história, representando-os como congelados no tempo e só capazes de se mover no espaço são um lugar comum do colonialismo, desde a época da ilustração (KOSELLECK; PRESNER, 2002) ou talvez da era dos descobrimentos. (PAGDEN, 1982) Tais povos, por serem assim, devem ser tutelados por aqueles que são agentes de sua própria história, as nações desenvolvidas e modernas. Infelizmente, alguns autores do mundo lusófono com alguma reputação em seus respectivos países caíram presa do mesmo tipo de essencialismo, não raro essencializando a herança ibérica e a colocando em conflito com outro complexo cultural, também essencializado, de matriz norte-americana. (VIANNA, 1997; MATTA, 1979) Para fazer jus a seu próprio nome, o presente Dicionário Crítico deve evitar tais doutrinas essencialistas e olhar para seu objeto capturando tanto continuidades como supressões, inversões, rupturas e quebras, pois essas duas espécies de coisas nos interessam.

Uma vez feita essa ressalva, propomos começar nossa investigação em um ponto, ainda que arbitrário, muito significativo na história portuguesa: a Restauração de 1640, quando os portugueses reclamam para si o poder de aclamar o rei, poder esse que haviam perdido para a monarquia espanhola em 1580, sob Felipe II. Fizeram então reunir as cortes, com representantes do três estados – clero, nobreza e povo – e foi declarado o então duque de Bragança Rei de Portugal, com o nome de D. João IV (1640-1656). Esse desenvolvimento trouxe à tona a necessidade de se pensar a constituição, ou seja, as leis e suas

fontes de legitimidade, como cimento da relação entre poder e povo. (NEVES, 2008)

Em um primeiro momento, o que se viu foi a preponderância de uma concepção de constitucionalismo antigo, que misturava a ideia de pacto entre as partes com uma concepção orgânica da sociedade. Assim, o rei é tomado como a cabeça do corpo, de onde provinham as ordens, e às demais partes cabiam suas próprias funções, como os diferentes órgãos de um organismo. Tal concepção corporativa era também partilhada pelos teóricos tomistas, principais ideólogos da Igreja Católica. Com o passar do tempo essa concepção corporativista começou a sofrer a concorrência de uma outra visão da relação entre monarca e povo, a doutrina da razão de Estado, esteio do absolutismo europeu. Tal doutrina era focada na legitimação do poder do monarca em detrimento dos poderes e privilégios tradicionais das corporações, nomeadamente, nobreza e clero. (NEVES, 2008) O auge de tal concepção deu-se durante a longa governação (1750-1777), de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal. Mas tal auge não apagou o constitucionalismo antigo no império português.

No final do século XVIII e começo do século XIX uma nova concepção de lei e constituição começa a adentrar os domínios da coroa lusitana. É o constitucionalismo ilustrado, ou moderno, que baseia a legitimidade da norma, ou seja, e também da obediência a ela, em um pacto entre o rei e cada indivíduo que garante a ambas as partes direitos e deveres. Ademais, a constituição deveria ser redigida por representantes do próprio povo. Tal concepção vai eclodir com grande força na Revolução do Porto, de 1820, quando os portugueses de todo império pediram “Cortes e Constituição”. A despeito de sua menor virulência, o constitucionalismo que veio então à baila no mundo luso-brasileiro – o vintista – seguia de perto o espanhol, ou seja, o das Cortes de Cádiz, que por sua vez emulava o constitucionalismo francês de 1791. Adotava-se um modelo de monarquia republicana, em que o reconhecimento da soberania nacional implicava no monopólio da sua representação por uma única assembleia. O

resultado era que os poderes políticos, embora separados, eram desiguais: o legislativo preponderava sobre todos eles. O monarca não passava de mero funcionário, encarregado de cumprir as decisões tomadas pelas Cortes, sem poder verdadeiro de veto, muito menos o de dissolver as câmaras. Este governo de assembleia era culminado por uma forma de Estado centralizada, isto é, unitária. No mais, reconheciam-se extensos direitos fundamentais aos cidadãos portugueses, sem abrir mão do critério censitário de participação política. Este foi, em grossas linhas, o formato da Constituição portuguesa de 1822, cuja primeira vigência terminou no ano seguinte, com o golpe miguelista conhecido como Vilafrancada, que restaurou o absolutismo de Dom João VI.

Contra esse modelo de monarquia republicana unitária, à maneira de Sieyès, desenvolveu-se um constitucionalismo de diferente matiz no Brasil, então Reino Unido a Portugal. Embora as elites provinciais brasileiras se tivessem entusiasmado com a proclamação do liberalismo e mesmo de um regime de assembleia, elas recuaram desde que as Cortes de Lisboa resolveram-se pelo unitarismo, o que atentava contra seu pendor federalista. Ou seja, o vintismo brasileiro diferenciava-se do português justamente pela influência do ideário federalista norte-americano, que parecia capaz de garantir às oligarquias provinciais a sua desejada autonomia. O príncipe herdeiro Dom Pedro, que ficara no Brasil na qualidade de Regente, por razões óbvias, também rejeitava o modelo constitucional vintista, mas por razões bem diferentes: agradava-lhe o unitarismo, mas não o regime de assembleia. Na esperança de que o Príncipe Regente adotasse, para o Reino do Brasil, uma Constituição monárquica, mas federativa, as elites provinciais incentivaram a desobediência do herdeiro face às determinações das Cortes de Lisboa, incitando-as a convocar uma Constituinte exclusiva para o Reino do Brasil.

Proclamada a independência e reunida a Assembleia, os projetos das elites provinciais chocaram-se com os de Dom Pedro, agora Imperador. O projeto constitucional por este defendido, embora reco-

nhecesse a soberania nacional, a separação de poderes e os direitos fundamentais dos cidadãos, à moda do constitucionalismo ibérico, reivindicava o unitarismo e uma Coroa forte, julgada indispensável para a preservação da ordem pública e a construção do novo Império. Embora inspirado na Constituição da Inglaterra, a leitura que os conselheiros da Coroa dela faziam vinha embebida do constitucionalismo de Montesquieu, dos monarquianos franceses de 1791, e também do despotismo ilustrado. Do choque entre essas diferentes concepções resultou a dissolução da Assembleia e a outorga, pelo Imperador, de uma Constituição vazada conforme o seu entendimento, em que a incorporação de um quarto poder – o Moderador, auxiliado por um conselho de Estado – lhe deu os poderes de veto quase absoluto e de dissolução da câmara baixa. Reconheceu-se também o formato bicameral do Legislativo, criando-se um senado vitalício integrado por membros escolhidos conforme um critério misto: eleição provincial e escolha do Imperador. Embora censitário, o direito de voto era relativamente generalizado, mesmo porque se adotara o sistema de eleição indireta.

Durante o período regencial, realizou-se, sob a égide dos liberais, a única reforma constitucional de todo o período monárquico constitucional: o Ato Adicional, cuja mais duradoura contribuição foi a criação de um regime menos centralizado de governo nacional, na forma de um semifederalismo, que permitia às províncias disporem de assembleias com competência própria, mas mantinha a nomeação dos governadores nas mãos da Coroa. No Segundo Reinado (1840-1889), desenvolveu-se o sistema parlamentar, que crescentemente punha em relevo a figura do presidente do conselho de ministros, encarregado do dia a dia da administração.

Depois da morte de Dom João VI (1826), investido afinal do trono português, Dom Pedro aproveitou seu breve reinado como rei formal para outorgar a Portugal uma Carta Constitucional, por sua vez quase inteiramente copiada da Constituição brasileira de 1824. As poucas adaptações deviam-se ao caráter mais tradicional da velha

monarquia europeia. Ao invés de senado vitalício, criava-se uma câmara de pares. Da mesma forma, não se fundava a monarquia na soberania nacional. O epicentro do sistema, como no Brasil, estava no monarca, detentor do poder moderador e auxiliado por um conselho de Estado. No entanto, a vigência da Carta de 1826 foi suspensa entre 1828 e 1834, quando Dom Miguel apoderou-se do trono da sobrinha, Dona Maria II, e restabeleceu o absolutismo. Mas as dificuldades não vinham apenas da direita, eis que em 1836 a vigência da Carta foi novamente suspensa em virtude da Setembrada, movimento radical que restabeleceu a Constituição de 1822 e, depois de reformá-la, promulgou uma nova Constituição, a de 1838. Modelada pela Carta francesa de 1830, a nova Constituição guardava equidistância entre aquela de 1822, à esquerda, e a de 1826, à direita. Reconheceu a soberania nacional, suprimiu a Câmara dos Pares e adotou o sufrágio direto, sem abolir o voto censitário. Também não teve vida longa: em 1842, o gabinete conservador de Costa Cabral restaurou a Carta de 1826, que governaria Portugal até a proclamação da República, em 1910. Nesse meio tempo, três Atos Adicionais vieram a modificá-la. O primeiro adotou a eleição direta e alargou o sufrágio (1852); o segundo restringiu os poderes da Coroa (1885) e o terceiro os devolveu (1896). A prática contínua da Carta Constitucional, depois de 1850, possibilitou a estabilização do regime em torno de um sistema parlamentarista, similar ao que existia no Brasil, caracterizado pela rotação dos dois principais partidos no poder.

O advento da República no Brasil (1889) deslocou de vez o eixo do constitucionalismo nacional, que abandonou suas origens monárquicas e unitárias europeias para abraçar a matriz norte-americana. Orientada principalmente pela adaptação efetuada antes pela Argentina de Alberdi, pressionada pelas oligarquias provinciais, a Constituição de 1891 fez tábua rasa da experiência institucional da monarquia parlamentar para adotar o republicanismo presidencialista e federativo dos Estados Unidos da América. Previa-se um presidente da república eleito diretamente pelo conjunto de homens

adultos e alfabetizados do país, livre para nomear e demitir livremente seus ministros. O Congresso Nacional era bicameral, contando com um Senado formado de três senadores por estado para mandatos de nove anos, e uma Câmara de Deputados renovável a cada dois. A unidade de Justiça da monarquia foi substituída pelo sistema de dualidade, caracterizado pela existência de 20 judiciários estaduais e um federal, encimado por um Supremo Tribunal encarregado de dirimir os conflitos federativos e exercer o controle difuso e concreto da constitucionalidade (revisão judicial). Adotou-se por fim federalismo centrífugo, inspirado naquele que vigorara nos Estados Unidos antes da guerra civil.

Na prática, o primeiro regime republicano revelou-se fortemente oligárquico, com os mesmos grupos políticos dominando os governos dos novos estados mediante o recurso à fraude e à compressão. O Executivo federal acionava o estado de sítio para reprimir as oposições inconformadas, intervindo nos estados para sustentar as oligarquias ameaçadas de deposição. De um modo geral, o Supremo Tribunal mostrou-se incapaz de exercer a sua função moderadora que lhe havia sido assinalada. Todo o período oligárquico, porém, foi marcado pela estabilidade político-institucional, sem golpes de Estado ou insurreições bem-sucedidas. Apesar de reivindicada sempre pelos liberais, foram os conservadores que patrocinaram a única revisão constitucional havida no período, nitidamente autoritária, porque antijudiciária, intervencionista e ultrapresidencialista.

Demonstrando uma vez mais as interconexões do constitucionalismo lusófono, a Constituição da República Portuguesa de 1911, teve como uma de suas fontes textuais mais importantes a Constituição republicana brasileira de 1891, exceção feita naturalmente à forma federativa, que Portugal sempre refugou. Além da fonte republicana brasileira, havia o peso da tradição vintista, perceptível pela adoção de critérios como a eleição direta, a soberania nacional e a tripartição dos poderes. O projeto original encaminhado à Constituinte previa o sistema presidencialista de governo que, nos debates parlamentares,

acabou substituído pelo parlamentar por pequena margem de votos. O modelo republicano parlamentar a ser emulado, na prática, era o da França que, para além da Suíça, era então a única república do continente europeu. Novidade era a precedência conferida à declaração de direitos e garantias, inserida na abertura e não na conclusão do diploma constitucional. O bicameralismo foi adotado para a organização do congresso da república, a quem cabia igualmente a escolha do presidente da república. Este, todavia, como na França da época, não passava de figura decorativa, despido que era de toda prerrogativa autônoma, como o direito de veto e de dissolução da câmara baixa. O Executivo era na verdade exercido pelo presidente do ministério, que escolhia os demais ministros e era politicamente responsável perante o congresso da república. Por fim, a Constituição previa a possibilidade de sua revisão a cada dez anos, decisão que permitiria conferir-lhe suficiente flexibilidade para se adaptar aos vaivéns da política. As dificuldades decorrentes da desagregação político-partidária, agravadas pela instauração do regime, impediram a prática regular da Constituição. Nos 15 anos seguintes seguiram-se três revisões constitucionais extemporâneas, uma delas de caráter ditatorial, sempre no sentido de fortalecer o poder executivo contra a instabilidade política. Foram oito presidentes da república (um assassinado) e nada mais nada menos que 44 governos.

No Brasil, desde 1922 o regime constitucional vinha sendo desafiado pelos liberais revisionistas e por insurreições chefiadas por jovens oficiais do Exército (os tenentes), defensores de um regime forte de cunho nacionalista e modernizador. Em 1930, uma crise oligárquica entre três dos maiores estados brasileiros, em torno da eleição presidencial, resultou numa aliança entre liberais oligárquicos e tenentes que deflagrou uma revolução que depôs o *establishment* conservador e pôs fim à Constituição de 1891. A aliança se desfez logo depois da vitória que levou Vargas ao poder, eis que os elementos que a compunham defendiam projetos diferentes de país. O que os liberais queriam era “a verdade” do regime constitucional

de 1891, na forma de uma república presidencial federativa como a norte-americana, ao passo que, sem necessariamente abrir mão do ideal democrático, o nacionalismo dos tenentes reivindicava um Estado forte, unitário e intervencionista, significativamente inspirado numa leitura do passado imperial brasileiro. Da impossibilidade de prevalecer qualquer dos lados, resultou uma estranha Constituição (a de 1934) que, inspirada na Carta alemã de Weimar (1919), combinava elementos pertencentes aos dois projetos, o liberal e o nacionalista, federativo e corporativo. Tal solução não satisfaz a nenhum dos lados. No ano seguinte a Constituição foi *ipso facto* suspensa pela aprovação do estado de guerra pelo Poder Legislativo, na sequência da repressão promovida pelo regime varguista a uma insurreição de caráter comunista. Fortalecido pelo receio geral de um regime bolchevista, e apoiado por um Exército afinado em torno do ideário de um regime forte e nacionalista, num cenário de ascensão dos regimes autoritários na Europa, Vargas se sentiu encorajado a desfechar um golpe de Estado em 1937, que instaura uma Constituição unitária e autoritária – a do “Estado Novo”, expressão extraída do modelo português. Na prática, a Constituição não chegou a ser praticada, pois Vargas não a fez plebiscitar, nem reuniu os órgãos legislativos por ela previstos. Ele preferiu governar por meio de decretos-lei, conferindo ao regime burocrático-modernizador do Estado Novo um cunho estritamente pessoal.

Em Portugal, a experiência parlamentarista da Constituição de 1911 teve fim com o golpe militar de 1926, que instaurou um regime ditatorial como preparação a advento de uma nova ordem, de cunho autoritário. A Constituição de 1933, do chamado Estado Novo, foi apresentada como um documento pragmático, eclético e empírico. Na verdade, a intuição dos donos do poder parecia antes a de retornar aos usos tradicionais do país, anteriores ao próprio liberalismo, próximas do Antigo Regime. Aprovada formalmente em plebiscito, a Constituição apresentava Portugal como uma República Corporativa e um Estado Social. Também à maneira do Antigo Regime, haveria

um pluralismo normativo que permitiria aos organismos corporativos e às autarquias locais se autorregularem, desde que respeitadas as leis gerais. Do ponto de vista do arcabouço institucional, o poder executivo era formado por um presidente da república eleito por sufrágio universal direto, para um mandato de sete anos. Fazendo as vezes do antigo monarca, auxiliado por um conselho de Estado, o presidente nomeava livremente o presidente do Conselho de Ministros, que escolhia os demais ministros e detinha efetivamente o poder governamental. Este presidente do Conselho, porém, ao contrário do que se passara sob a monarquia constitucional, não era responsável perante a Assembleia Nacional e podia governar lançando mão de decretos-lei. Por sua vez, a Assembleia deveria fiscalizar o governo e produzir leis. Seu papel tornou-se irrelevante na medida em que ela não controlava o governo, que tinha poder legislativo autônomo. O panorama institucional era completado pela existência de uma Câmara Corporativa, composta por procuradores das corporações, autarquias locais, universidades, instituições de assistência e da administração pública, além da Igreja Católica. Ela deveria ser órgão consultivo do governo, para elaboração de decretos-lei. Na prática, a permanência de Salazar à frente do Conselho de Ministros deu a tônica do regime, que passou a ser conhecido também pelo seu nome (o regime salazarista). A Constituição teve vigência durante cerca de 40 anos, tendo sido revista em 1935-1938, 1945, 1951, 1959 (quando a eleição presidencial passou a ser feita por um colégio eleitoral) e 1971. Esta última reforma, no outono do regime, manifestou o intento de caminhar para uma lenta liberalização, ao extinguir as diferenças estatutárias entre metrópole e colônias, suprimir a desigualdade entre os sexos e proibir a discriminação racial.

Enquanto isso, no Brasil, a entrada na guerra ao lado dos Aliados contra os países do Eixo tornara insustentável em longo prazo a sustentação de um regime geralmente identificado com o autoritarismo. O próprio Exército encarregou-se de depor Vargas e promover a transição para o regime liberal democrático, que encontrou sua

materialização jurídica na Constituição de 1946. A esta altura, pode-se dizer que o modelo constitucional brasileiro começava a escapar parcialmente ao movimento pendular que o caracterizava desde a independência. Ao mesmo tempo em que retornava ao federalismo e ao judiciarismo, moderava a sua dimensão centrífuga e reconhecia a intervenção do Estado no domínio socioeconômico, o que já fora ensaiado na Carta de 1934. No entanto, as instituições ainda não haviam sofrido a prova da democracia, pois somente em 1950, pela primeira vez, um governo nacional foi derrotado eleitoralmente. Entretanto, modeladas politicamente pela Constituição liberal oligárquica de 1934, as instituições políticas não possuíam suficiente elasticidade para suportar a pressão desencadeada pelo processo de democratização. Do mesmo modo, os liberais não aceitaram as seguidas derrotas eleitorais para o trabalhismo, encarnado na pessoa de Vargas e, depois, de seus herdeiros políticos, buscando aliar-se a setores conservadores do Exército para impedir a expansão do “Estado demagógico”. A participação eleitoral da população, que não excedera 3% em 1933, chegara a 10 % em 1946 e a 16% em 1964, mobilizações estas que, no contexto da Guerra Fria, foram vistas como ameaçadoras pelas elites tradicionais. Durante o período de vigência da Constituição de 1946, as Forças Armadas intervieram quase sempre nos momentos de crise política aguda, na forma de um poder moderador extralegal. Elas exerceram um papel político central num período de divergências ideológicas avivadas pelo nacionalismo, durante o qual houve vários desfechos extraconstitucionais às crises e apenas um presidente da República eleito logrou receber o poder de um civil e devolvê-la a outro, Juscelino Kubitschek.

O resultado foi que, num movimento militar em 1964, as Forças Armadas tomaram o poder e não mais os devolveram aos civis pelos 20 anos seguintes, passando a exercer uma tutela sobre o movimento de democratização. Embora permitissem o funcionamento regular do Congresso, bem como as eleições legislativas, as Constituições de 1967 e 1969, bem como os sucessivos atos institucionais que as alte-

raram, instituíram a eleição indireta dos presidentes da República e dos governadores dos Estados; um federalismo de caráter centrípeto; e, a título de combate à subversão, foi instalado em 1968, com o *Ato Institucional n. 5*, um regime de exceção. Salvo competência restrita e expressamente especificada, o Executivo estava livre para lançar mão de decretos-lei para governar. A tônica administrativa do regime foi o nacionalismo burocrático e estatizante, que deu seguimento ao projeto modernizador dos antigos tenentes.

Durante todo o período o país foi governado por generais do Exército, sustentados no Congresso por um partido situacionista e criticados por outro, que figurava como oposição consentida, eleitos regularmente a cada quatro anos por um eleitorado que se expandia velozmente, atingindo o patamar de 40% da população quando o regime militar terminou. Outra diferença em relação aos demais países da América Latina, que experimentaram os regimes ditatoriais militares, o poder judiciário saiu da experiência relativamente incólume, tendo sofrido apenas um expurgo parcial de ministros do Supremo Tribunal no início do regime. Ao contrário, também, do que ocorreu em Portugal e na Argentina, foi o próprio regime militar que decidiu pela sua própria retirada num processo lento e gradual, que começou com a revogação do AI-5 (1978) e concluiu com a transmissão do poder a um civil eleito indiretamente, antigo prócer do partido situacionista, em 1985.

Em Portugal, a Constituição de 1933 desapareceu juntamente com o regime salazarista quando da Revolução dos Cravos, em 1974. O caráter fortemente esquerdista do movimento não impediu que nos dois anos seguintes se sucedessem no poder seis governos provisórios, devido aos conflitos entre as próprias facções comunistas, socialistas e socialdemocratas. A nova constituição, promulgada em 1976, apresentava duas características marcantes: era bastante extensa e programática – característica das constituições pós-positivistas – e tinha, como principal objeto de programa, fornecer um plano de transição para o regime socialista democrático. Era uma

Constituição Dirigente, encarregada de conduzir o país a um determinado *telos*. Portugal constituía uma república baseada na dignidade da pessoa humana, empenhada na tarefa de converter-se “numa sociedade sem classes” (art 1º.). A “transição para o socialismo” se operaria pela “criação de condições para o exercício democrático do poder pelas classes trabalhadoras” (art. 2º.). Era tarefa fundamental do Estado “socializar os meios de produção e a riqueza”, abolindo “a exploração e a opressão do homem pelo homem”. (PORTUGAL, 2005) Os órgãos da soberania, para além da Presidência da República, da Assembleia, do Governo e dos Tribunais, incluíam um “Conselho da Revolução”. Dominado pelos militares responsáveis pela revolução socialista, o conselho, encarregado de assessorar o presidente da República, representava, na verdade, um poder hegemônico, tutelar sobre os demais. No mais, tratava-se de um documento muito avançado e progressista do ponto de vista do reconhecimento dos direitos fundamentais e da criação de mecanismos avançados de participação política, que visavam a um ideal de democracia participativa.

A experiência constitucional, confirmando a vocação democrática da Constituição, não confirmou, todavia, o intento de prestar-se à transição para o socialismo. Nos anos que se seguiram, o que se verificou foi a separação entre os poderes militares e civis e a aspiração crescente de uma revisão constitucional, que se sucederam em 1982, 1989 e 1992. Para além das alterações necessárias à entrada de Portugal na União Europeia, as mudanças constitucionais mais importantes disseram respeito à supressão das diretrizes atinentes à transição para o socialismo e às expressões marxistas. Assim, por exemplo, o empenho do país para converter-se numa sociedade sem classes foi substituído pelo de construir “uma sociedade livre, justa e solidária”. Do mesmo modo, o objetivo de “transição para o socialismo mediante a criação de condições para o exercício democrático do poder pelas classes trabalhadoras” foi substituído pelo afirmar “o primado do Estado de Direito democrático e de abrir caminho para uma sociedade socialista, no respeito da vontade do povo português,

tendo em vista a construção de um país mais livre, mais justo e mais fraterno” (preâmbulo). (PORTUGAL, 2005) Mas também houve importantes mudanças referentes à tutela que as Forças Armadas pretendiam exercer sobre o conjunto da política nacional. A primeira revisão, de 1982, extinguiu o Conselho da Revolução, que foi substituído por um Conselho de Estado no que tange à assessoria do Presidente, e por um novo tribunal, o Tribunal Constitucional, ao qual passou a competir a verificação da constitucionalidade das leis.

A Constituição brasileira de 1988 sofreu grande influência das constituições pós-positivistas europeias do pós-guerra e, entre elas, o texto mais influente foi certamente o da Constituição portuguesa de 1976, depois das profundas revisões por esta sofridas no começo da década de 1980. Também ela se abre com um conjunto de princípios fundamentais que comprometem programaticamente a República com o Estado de direito democrático e com os direitos humanos, a partir da noção de dignidade da pessoa humana. O Estado se organiza mais uma vez de modo federal, sendo digno de nota que a modalidade de federalismo adotada parece enfim representar um ponto médio entre os extremos unitários e centrífugos já experimentados no passado. Na prática, a experiência tem revelado configurações que aproximam o federalismo brasileiro cada vez mais do modelo centrípeta cooperativo, ou seja, que reserva extensas competências privativas à União, deixando aos Estados e municípios principalmente competências comuns ou concorrentes àquelas. O judiciarismo, ensaiado desde 1891, mas nunca consolidado, encontrou consagração, com a transferência do controle concentrado e abstrato da constitucionalidade para o Supremo Tribunal Federal, sem que se retirasse dele e do restante do Poder Judiciário o preexistente poder de declarar a inconstitucionalidade de modo difuso e concreto. Mesclaram-se assim o modelo americano de revisão judicial com o europeu de tribunal constitucional. O Ministério Público, por sua vez, ganhou completa autonomia em relação ao poder executivo. Todos os aspectos da vida nacional receberam diretrizes

mais ou menos detalhadas que buscaram discipliná-la conforme os princípios enunciados no primeiro título da Constituição. Críticas frequentes têm sido direcionadas ao seu caráter extremamente analítico, eis que a Carta de 1988 não se limitou a disciplinar matéria constitucional do ponto de vista material, estendendo-se demasiado em aspectos relativos às políticas públicas. Em outras palavras, não somente estabeleceram-se os fins a ser colimados, mas quase sempre os meios necessários para sua obtenção. Assim sendo, mudanças que os sucessivos governos deveriam operar por meio de reformas ordinárias exigem quase sempre emendas constitucionais, que em cerca de 20 anos chegaram ao número de 60.

O presente ensaio cobriu preliminarmente somente os desenvolvimentos mais gerais da lei e da legislação em duas nações do mundo de língua portuguesa, Portugal e Brasil. É preciso chamar atenção para o fato de que uma compreensão maior da função social e do funcionamento da lei demandaria uma expansão significativa da história social e da sociologia desses conceitos nas sociedades de nosso interesse, tarefa que foge dos propósitos do atual esforço. Devemos, contudo, chamar atenção para o aspecto excessivamente formalista produzido pela abordagem da questão da lei predominantemente pelo seu viés positivo, ou seja, do conteúdo de sua legislação. Só para darmos um exemplo, a título de indicação para futuros desenvolvimentos do tema, a tradição constitucional brasileira, a despeito da vitória histórica da vertente iluminista que apregoa o direito individual e a dignidade humana, convive com práticas institucionais que são estranhas a essa matriz. Se tomado o *Código de Processo Penal*, legislação infraconstitucional ainda hoje em voga no país, pode-se verificar a presença de hierarquias e privilégios sociais e estamentais sacralizados na letra da lei e refletidas diretamente nas práticas de tratamento de prisioneiros e de outras pessoas que entram em contato com os aparatos jurídico e repressivo do Estado. (LIMA, 1986) Assimetrias similares podem ser notadas no tratamento dispensando por juízes e operadores da lei (Kant de Lima 1983). Tudo isso dito, e

para finalizar, é impossível negar o papel inspirador das constituições programáticas pós-positivistas hoje em voga nos dois países estudados aqui, e sua capacidade de continuar transformando as sociedades mesmo décadas depois de sua instituição.

REFERÊNCIAS

- DEALY, Glen Caudill. Two cultures and political behavior in Latin America. In: CAMP, R. A. *Democracy in Latin America: patterns and cycles*. Wilmington: Scholarly Resources, 1996.
- LIMA, Roberto Kant de. *Legal theory and judicial practice: paradoxes of police work in Rio de Janeiro City*. Ann Arbor: University Microfilms, 1986.
- _____. Por uma antropologia do direito no Brasil. In: FALCÃO, J. *Pesquisa científica e direito*. Recife: Massangana, 1983.
- KOSELLECK, Reinhart; PRESNER, Todd Samuel. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts, cultural memory in the present*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- MORSE, Richard M. The heritage of Latin America. In: HARTZ, L. *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia*. New York: Harcourt, Brace and World, 1964.
- NEVES, Lúcia Maria B. P. Constituição. In: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (Ed.). *Diccionario político y social iberoamericano: conceptos políticos en la era de las independencias, 1750-1850*. Madrid: Editorial del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. New York: Cambridge University Press, 1982.

PORTUGAL. *Constituição da República Portuguesa: VII Revisão Constitucional* [2005]. Disponível em: <<http://www.parlamento.pt/Legislacao/Documents/constpt2005.pdf>>

VÉLIZ, Claudio. *The new world of the gothic fox: culture and economy in english and Spanish America*. Berkeley: University of California Press, 1994.

VIANNA, Luiz W. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, 1997.

WIARDA, Howard J. Corporatism and development in the iberic-latin world: persistent strains and new variations. *Review of Politics*, v. 36, n. 1, p. 3-33, 1974.

_____. Toward a framework for the study of political change in the iberic-latin tradition: the corporative model. *World Politics*, v. 25, n. 1, p. 250-278, 1973.

Língua

Omar Ribeiro Thomaz

Sebastião Nascimento

A busca por uma definição objetiva de língua nos levaria certamente à linguística. Ferdinand de Saussure (1857-1913), em seu *Curso de Linguística Geral* (1913), define língua como, primordialmente, um instrumento de comunicação. Para esse autor pioneiro, existe uma arbitrariedade linguística fundamental: o pensamento, considerado anterior à língua, não seria mais que uma massa amorfa, uma nebulosa, um código no interior do qual teríamos estabelecida uma correspondência entre imagens auditivas e conceitos. A fala, por sua vez, seria sua utilização ou, em outras palavras, a atualização desse código pelos falantes. No limite, para o linguista, a língua existiria de forma independente dos sujeitos falantes. As assertivas de tantos outros autores do campo da análise linguística que se esforçaram em destacar a ampla incidência de fatores sociais e históricos na criação, consolidação e desenvolvimento dos códigos linguísticos nos levam na direção do enfoque que assume a língua como uma construção histórica, social e política.

A língua portuguesa pode ser um bom exemplo dos distintos sentidos e usos que pode ganhar um código que, em períodos históricos específicos e em geografias distantes, é definido como sendo uma mesma língua. Exploraremos aqui, sem qualquer propósito exaus-

tivo, os sentidos que pode ganhar a língua portuguesa em distintos espaços políticos que a assumem como língua oficial, bem como em diferentes momentos da história destes mesmos espaços. O propósito é apontar que o que geralmente é tido como um elemento com potencial aglutinador — uma suposta língua comum — não apenas pode ganhar uma multiplicidade de sentidos, como pode mesmo desencadear desagregação, construção ou afirmação de fronteiras sociais e, certamente, de imensa desigualdade.

Em Portugal, a língua adquiriu um peso consideravelmente significativo em termos simbólicos, quer no universo do discurso político, quer nos sentidos que ganha para a população do país em seu cotidiano; um peso algo desproporcional, que não guarda correspondência direta com a realidade histórica de outros contextos nacionais em que a língua portuguesa assumiu relevo. Parece que portugueses dos mais diversos quadrantes sociais nutrem pela língua uma apreciação difícil de dimensionar, mas que está indissociavelmente relacionada à apropriação que dela fez o Estado no período de consolidação do discurso nacionalista clássico na história moderna do país, no mesmo período durante o qual elites nacionalistas de parte substancial das nações modernas (senão de praticamente todas elas) perceberam na proclamação ou estabelecimento de associações mais ou menos plausíveis com línguas históricas, na consolidação de processos de diferenciação linguística com relação a outras comunidades de uso da mesma língua ou na associação com comunidades de uso de outra língua oportunidades de assegurar alguma medida de autonomia ou unidade para a comunidade política.

Ao longo do século XIX, Portugal não fica alheio ao amplo e abrangente processo de invenção de tradições e de efervescência nacional no contexto europeu. A longevidade histórica de Portugal como ente territorial e político não representava de modo algum garantia de respeito por parte de seus pares europeus, que tendiam a ver neste país, sobretudo após a independência do Brasil, sua maior colônia, como uma espécie de excrecência político-histórica: na melhor das

hipóteses, um reduzido, obsoleto e decadente reino, e na pior, um Estado cuja única garantia de existência derivava de sua sujeição à Grã-Bretanha e da tutela por esta oferecida. Não poucos acreditavam inevitável sua eventual anexação ou incorporação pela coroa espanhola.

Dois elementos passariam a ser considerados cruciais para a sobrevivência de Portugal como Estado independente após a perda do Brasil: por um lado, garantir a sobrevivência da língua portuguesa e sua clara diferenciação diante do castelhano — é quando se produz o abandono deliberado de termos e nomes considerados como espanholismos ao lado da invenção e recuperação de outros, tratados como puramente lusitanos — e, por outro, procurar efetivar o império ali onde ele se apresentava apenas como mera pretensão nominal de controle territorial. Língua e controle efetivo de territórios distantes constituem as linhas mestras da construção de uma história que conectaria o Portugal moderno com um período que passaria então, a partir da segunda metade do século XIX, a ser celebrado retroativamente como a Era das Grandes Navegações — período de glória, certamente perdida, mas que poderia ser plenamente restaurada, se ao menos sábios e homens de ação soubessem defender os interesses portugueses na África e encontrassem os engenhosos meios para ali inventar um novo Brasil.

A elevação oitocentista do poema épico quinhentista *Os Lusíadas* — escrito por Luís de Camões, supostamente em Macau — a símbolo incontrastado da nação e da língua portuguesas fica evidente pelo menos desde a celebração do tricentenário da morte do autor, em 1880. O ano da morte de Camões, 1580, não podia ser mais prenhe de simbolismo: trata-se do início da União Ibérica, que perduraria até 1640, configurando um período em que Portugal não apenas se vê reduzido a uma província da Espanha, como também perde, para os inimigos da coroa castelhana, boa parte dos territórios costeiros e insulares que marcavam os entrepostos nas rotas comerciais que conectavam Lisboa aos mercados orientais. A União Ibérica, respon-

sável por uma notável reconfiguração dos territórios submetidos à coroa portuguesa e pelo redirecionamento das prioridades políticas, econômicas e simbólicas das elites metropolitanas lusitanas no sentido de uma ênfase sobre o território brasileiro, passou a ser percebido como a materialização histórica de um sempiterno, renitente e atemporal “perigo espanhol”. A celebração, três séculos depois, da morte do poeta significava a profissão pública de afeto a uma língua que, disseminando-se pelos quatro cantos do mundo — ao menos nas páginas de seu maior épico —, passava a representar, sobretudo, a independência de Portugal diante da Espanha.

No entanto, não foi apenas em Portugal que a morte de Camões foi celebrada. Também no Brasil houve celebrações para marcar o tricentenário. Se, no país ibérico, parte do ímpeto que cercava (e ainda cerca) o culto a Camões estava associada à independência nacional e à relação simbolicamente carregada, cercada de sentidos afetivos e de caráter marcadamente metonímico que se estabeleceu historicamente entre os portugueses e a língua portuguesa, cabe questionar se o interesse que naquele momento o poeta e o poema ganhavam nos cenários intelectual e político do Brasil poderia ser interpretado da mesma maneira. Para tanto, vale a pena destacar algo que, já de saída, poderia indicar a diferenciação dos usos e sentidos que ganha a língua portuguesa no Brasil. Cantada em verso e em prosa como a língua de unidade nacional do gigante territorial sul-americano, os sentidos ideológicos que a cercam raramente são enfrentados pelo pensamento crítico neste país.

No caso do tricentenário de Camões, tratava-se de celebrar uma escolha cultural feita por parte de elites políticas que viam no uso da língua portuguesa um claro símbolo de distinção perante as massas de origem africana e imigrante que predominavam nos principais centros urbanos de então. Essa eleição deliberada de um traço distintivo, longe de promover, porém, ao longo do século XX, qualquer sorte de jacobinismo linguístico, por meio do qual a violência da assimilação viesse associada à extensão de direitos, acabou, na

verdade, por promover tão somente o elemento negativo da demanda assimilacionista: violência e discriminação. O uso do português em sua versão brasileira se impôs sem a oferta correspondente de quaisquer garantias de implantação da educação pública universal. Ali onde houvesse qualquer indício de resistência — mais superficialmente perceptível entre imigrantes e descendentes de europeus e asiáticos, como os falantes das diversas variantes de alemão, italiano, iídiche e japonês que, aportando no Brasil, chegaram a desenvolver um riquíssimo repertório cultural e institucional em seus respectivos idiomas —, o português far-se-ia impor por meio da proibição, da criminalização, da perseguição e da repressão violenta de expressões linguísticas doravante definidas como alienígenas, como intrusas, como clandestinas.

Tanto em Portugal quanto no Brasil, o recurso histórico à língua portuguesa como instrumento e como símbolo se confunde com projetos radicais de consolidação do poder estatal e de configuração de uma nação pretensamente homogênea.

Na nação ibérica, por muito tempo, tratou-se de um processo defensivo, que obliterou variantes regionais da língua e, por muito tempo, relegou ora ao esquecimento, ora ao estatuto de mera curiosidade, a língua mirandesa, falada em Miranda do Douro, idioma pertencente ao tronco asturiano-leonês. Em Portugal, esse caráter defensivo de um código linguístico militante acabou por desembocar em um apego afetivo e claramente identitário.

No Brasil, essa dimensão afetiva e identitária revelou-se mais frouxa e teve lugar um processo eminentemente ofensivo e com um destacado caráter de classe: ofensivo para fora, diante de alguns países vizinhos, com populações brasileiras e lusófonas ocupando progressivamente territórios estrangeiros — caso do Paraguai, da Bolívia, do Peru e das Guianas —, e para dentro, diante de minorias linguísticas, distribuídas entre grupos populacionais aborígenes, afrodescendentes e imigrantes; e o caráter de classe não deixa de se impor mesmo de uma forma consideravelmente paradoxal, que se

destaca tanto mais na proeza de elites de regiões economicamente pujantes do país, que, a despeito de seu domínio sofrível e embaraçado da língua culta, buscam (e conseguem) esgrimir o uso de distintos níveis linguísticos como marca de contraste e afirmação perante o conjunto da população, alijada do domínio formal do código linguístico escrito ou mesmo falado na medida em que não têm acesso a qualquer instância do sistema educacional. A consolidação de uma noção discriminatória do “falar errado” apressa a localização dos indivíduos numa escala hierárquica dupla: revela e impõe uma posição socialmente subalterna, ao mesmo tempo em que denota a pertença a regiões geograficamente distantes dos centros urbanos e economicamente isoladas dos circuitos mais dinâmicos de circulação de capital e mercadorias. Instrumentaliza-se, assim, uma pretensão de ascendência cultural de elites regionais que, a despeito de se apoiar na língua como elemento de contraste, acomoda-se no recurso a ela como mero signo e consolida o desprezo por qualquer tipo de esforço intelectual de aprimoramento da língua na vida cotidiana.

Para além desse traço específico, explorar os matizes das relações entre brasileiros e portugueses no que diz respeito à língua portuguesa pode nos ajudar a compreender os matizes que acompanham os usos e sentidos dessa (suposta) língua comum.

Uma das coisas que mais choca um brasileiro quando chega a Portugal é descobrir que não fala português, mas brasileiro. Aquilo que, para parte significativa dos brasileiros, pode parecer uma aberração, a afirmação de que falamos “brasileiro”, revela-se em Portugal um diagnóstico assaz frequente. Nas escolas brasileiras, não se ministram aulas de “língua brasileira”, mas de “português”; não se seguem as regras arroladas numa “gramática de brasileiro”, mas sim aquelas descritas em “gramáticas brasileiras de língua portuguesa”. Geralmente, os brasileiros não se referem à existência de um idioma brasileiro, por oposição ao português, mas sim a um mesmo idioma, o mesmo português, lá com sotaque de Portugal e cá com sotaque do Brasil. A despeito de serem, por definição, recíprocas as dificuldades

de inteligibilidade, não é incomum que falantes socializados em contextos definidos por uma experiência de ascensão política sobre outros grupos mais facilmente se declarem incapazes de compreender a forma como se expressam correntemente estes últimos. No caso do par Brasil-Portugal, porém, verifica-se uma inversão dessa tendência, pois são os falantes da ex-colônia que, com frequência infinitamente maior que o inverso, afirmam ter dificuldades de compreensão com relação ao português de Portugal. Procura-se explicar esse curioso fenômeno da inteligibilidade unilateral com razões as mais diversas e nem sempre focando no grupo que reconhece não compreender o idioma que afirma falar: atribui-se a compreensão que têm os falantes lusos da língua pela circunstância de serem populares as telenovelas brasileiras em Portugal, ao mesmo tempo em que se lamenta a suposta velocidade com que os portugueses fariam a nossa língua, ou ainda, reforça-se um sentido de normalidade para o falar brasileiro, que se oporia a supostas idiossincrasias fonéticas do modo português de falar. Ora, o etnocentrismo atroz desse tipo de autoimunização resta tão evidente que prescinde de maiores advertências. Parece-nos que há uma espécie de indisposição cognitiva que deve ser interpretada como uma construção histórica e social. Não deixa de ser chocante que intelectuais brasileiros digam que preferem acompanhar um filme português com legendas (geralmente equivocadas) ou que se neguem a reconhecer no uso pronominal da segunda pessoa, na ênclise e na mesóclise, na consistência pronominal, em advérbios como algures, nenhures ou alhures riquezas de uma língua comum. Vemo-nos, assim, confrontados a uma espécie de resistência — e mesmo de um traço de preguiça no uso próprio, mas de militância zelosa no juízo tão superficial quanto peremptório sobre o uso alheio, que parece refletir uma dimensão ulterior daquele arbítrio discriminatório de classe e regional a que aludimos acima —, com respeito à forma como o discurso que recorre ao senso comum nacional brasileiro se relaciona com a língua e com sua história.

Em Portugal, ou melhor, de um ponto de vista pautado pelo contexto português, chama também a atenção a relação que buscam estabelecer os portugueses com lusófonos de outros países, em particular do Brasil, mas também de qualquer outra origem. Chama a atenção tanto por seu caráter geral quanto por suas nuances particulares. Se no caso daqueles oriundos dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOPs) ou de algum desavisado recém-chegado do Timor, a postura pervasiva que se pode perceber no trato cotidiano é de franco paternalismo, com os brasileiros, por outro lado, o sentido do trato cotidiano assume outra roupagem, bastante diversa. Há muito que o brasileiro deixou de ser encarado como uma doce variante do português europeu, associado, na memória recente das gerações que viveram os gloriosos anos pós-revolucionários, à chegada da novela *Gabriela* em Portugal e de outros produtos televisivos produzidos no ultramar sul-americano.

De lá para cá, tudo mudou, tanto além como aquém do mar. O que fora exótico, exuberante e simpático passou a ser paulatinamente prosaico, então profuso e, eventualmente, em decorrência da ubiquidade das comunidades imigrantes brasileiras, relativamente opressivo, pois passou a ser assumida como assustadora a quantidade de brasileiros instalados num país que avoca não apenas o reduzido de seu tamanho (geográfico e populacional), mas também uma larga experiência moderna de emigração e uma alardeada vocação não tanto para importar como para exportar fartos contingentes populacionais. A partir de então, mesmo a exuberância de gestos e posturas proverbialmente atribuída aos “brasucas” pareceu pender para uma oscilação entre o encantamento contido e a rejeição desabrida. A imediação da presença brasileira passou a ser, concomitantemente, um fator de aproximação — afinal é a mesma língua e, culturalmente, não somos tão diferentes assim, ou melhor, somos muito parecidos — e um marcador de diferença — basta um brasileiro abrir a boca para ser prontamente identificado. Os desencontros são múltiplos e assumem formas próprias de expressão de lado a lado: os portugueses reclamam que não

aguentam mais ouvir brasileiro por todo o lado e os brasileiros reclamam que Portugal não corresponde exatamente ao que se entende por Europa.

Deve-se lembrar ainda que a intelectualidade brasileira e os brasileiros em geral não reconhecem em Portugal uma antiga potência colonial, ao menos não a posição simbólica de nação sucessora do império colonial que colonizou seu território, exterminou sua população nativa e escravizou a maior parte da população superveniente. O corolário linguístico dessa postura generalizada de reconhecimento retrospectivo do caráter relativamente descentrado ou acéfalo de que se revestiu a experiência colonial brasileira no seio do império português é que não se reconhece à antiga metrópole e menos ainda a seus habitantes modernos qualquer tipo de autoridade linguística ou ascendência sobre as regras do uso da língua ainda assim proclamada como comum. Não que não houvesse uma tal pretensão do lado português, mas um estudo detido sobre os debates ocorridos ao longo de todo o processo de preparação e implementação do recente acordo ortográfico desnudaria tanto esse não endosso por parte dos brasileiros quanto a ineficácia de qualquer reivindicação de autoridade sobre a língua da parte dos representantes da comunidade portuguesa de falantes — algo, com toda a certeza, radicalmente distinto do que ocorre com a Espanha, a França e a Inglaterra e seus respectivos ultramares.

Nisso se pode, senão em qualquer outro elemento histórico, verificar algo que aproxima a autoconsciência dos cidadãos de Portugal à percepção de cidadãos de outras antigas potências imperiais europeias: uma clara e generalizada percepção de um relacionamento privilegiado com espaços geográficos outrora vinculados à noção de possessão ultramarina. Ao longo do século XX, a projeção da pretensão de acesso privilegiado ao espaço ultramarino se materializou em basicamente três configurações distintas e sucessivas, com oscilações e interpenetrações entre elas: até a década de 1950, na dissociação entre a metrópole e suas colônias e na subordinação direta e incontrastadas destas àquela; a partir daí, no período de agonia e ocaso

do poder imperial luso, sob a modalidade de uma unidade territorial – mesmo que carente de contiguidade – que associava, em suposta equiparação, as províncias ultramarinas à metrópole; e foi precisamente durante esses anos da decadência, entre as décadas de 1960 e 1970, que a terceira e mais duradoura configuração emergiu e se buscou consolidar, reivindicando a língua, independente de seu uso efetivo, como traço mais eminente do vínculo entre o espaço continental e os espaços de sua projeção ultramarina, inventando uma noção ambígua, obscura e ambiciosa de contiguidade simbólica entre os espaços geográficos, inteiramente contrafática, mas nem por isso menos prenhe de corolários normativos e políticos: a lusofonia.

Afinal, o que é essa lusofonia, ao mesmo tempo grandiloquente e acanhada? A pergunta é tanto mais instigante na medida em que se percebe que se encontram, por trás dessa vaga noção, significações contrastantes e que seu impacto político, cultural e social é consideravelmente diferenciado nos distintos países que proclamam o português como idioma oficial. Diante da diversidade de seus sentidos e da disputa em torno deles, somente será possível acolher a lusofonia como o debate existente em torno de sua própria noção, uma noção que tem pesos muito diferenciados conforme se esteja no Brasil, em Portugal, nos diferentes países africanos de língua oficial portuguesa, no Timor ou em distintos núcleos da diáspora de populações originárias dos países que têm o português como o idioma oficial. Tal debate envolve pensadores de distintas disciplinas, deita raízes na história intelectual de cada uma das comunidades nacionais implicadas, em especial a portuguesa e a brasileira, e interpela, de forma variada, o complexo processo formativo dos PALOPs e o Timor. As conexões entre o debate em torno da lusofonia e o arcabouço ideológico do luso-tropicalismo são inegáveis e a lusofonia, pensada a partir da perspectiva de Portugal, compartilha com correntes políticas e de pensamento como a *hispanidad* e a *francophonie* as condições de possibilidade de sua produção. Longe de estarmos diante de um pensamento consensual, a lusofonia paira sobre situações de tensão

que colocam os distintos contextos de sua incidência em contato. Tais tensões nos ajudam a pensar sobre a fragilidade de determinadas linhas de pensamento que percorrem a lusofonia, mas não só, são capazes de revelar deslizos conceituais e acomodações, bem como lançar luz sobre a diversidade de usos e sentidos da língua portuguesa no Brasil, em Portugal, nos diferentes PALOPs ou no Timor.

Seria igualmente possível estender esses mesmos questionamentos aos fragmentos territoriais do antigo Estado Português da Índia, hoje parte da República da Índia, outrora União Indiana, ou a Macau, atualmente Região Administrativa Especial da República Popular da China. No entanto, o estatuto e a experiência do idioma português nesses territórios, algo que tanto histórica quanto presentemente diz respeito ao uso que dele fizeram pequenas comunidades mais diretamente ligadas ao aparato do estado colonial, geralmente é sobrevalorizado pela ansiedade algo reconfortante que provoca junto à opinião pública portuguesa a ideia de que, em enclaves do outro lado do mundo, algo de português se preserva, ainda que pouco além de apenas em monumentos, nomes de ruas e logradouros ou solenidades bissextas. Para macaenses que controlam a língua portuguesa, esse idioma tem, na atualidade, um interesse cuja instrumentalidade é meramente coextensiva com o alcance das oportunidades comerciais e de intermediação de contatos empresariais e burocráticos entre, de um lado, agentes econômicos e administrativos chineses e, de outro, portugueses, brasileiros e africanos que não dominem nem o chinês e nem o inglês. Para goeses, a língua portuguesa vem se perdendo, na Índia e na diáspora, constituindo cada vez mais meramente um repertório residual nos processos de nomeação e nos rituais religiosos, sendo estes assumidos como os sinais diacríticos mais relevantes das coletividades lusófonas goesas. Enfim, a tendência é que o uso limitado da língua portuguesa nesses territórios conviva ainda por algum tempo com sua importância real e incontrastável para os historiadores, mas também com seu caráter fantasmagórico para um autocentrado debate público português.

De modo geral, é possível, não sem certo pesar, afirmar que, no Brasil, o debate em torno da lusofonia é inexistente. A evidência de que se trata de um vasto país na América do Sul que proclama falar português em todos os seus rincões parece suficiente para neutralizar qualquer tipo de ansiedade ou insegurança na esfera pública diante de indagações sobre variedades linguísticas ou sobre o estatuto da língua oficial e nacional. Tampouco o espanhol parece representar qualquer ameaça, mas, muito pelo contrário, é o português que vem sendo crescentemente caracterizado como uma influência daninha por algumas vozes entre as elites dos países vizinhos. Muito menos se atribui no Brasil qualquer autoridade específica a Portugal com relação à língua. A ideia de uma possível aproximação ou identificação de natureza linguística entre o Brasil e os demais países de língua portuguesa oscila entre, de um lado, uma retórica bastante restrita em seu escopo — em torno, por exemplo, das possíveis oportunidades comerciais e profissionais que poderiam ser exploradas pelos agentes econômicos e culturais baseados no Brasil na cooperação com os PALOPs e, mais recentemente, no Timor, — passando por seu caráter instrumental e pragmático — em termos de acesso privilegiado a outras esferas institucionais e culturais, pois afinal, há um país na União Europeia que fala a mesma língua, sem jamais ultrapassar, no entanto, a incontornável estreiteza de horizontes característica de países que se sentem grandes.

Já em Portugal, o cenário é cabalmente diverso: à esquerda e à direita no espectro político, a lusofonia surge como um objeto de disputa por forças sociais de virtualmente todos os matizes. Em meio a essa disputa contínua, encontram-se todos os tipos de motivação e perspectiva: revisões mais ou menos críticas da história nacional, boa vontade, paternalismo, colonialismo, pós-colonialismo, nacionalismo, buscas identitárias, esforços de integração etc., tudo aquilo que transforma o tema da lusofonia num rico e dinâmico debate público, carregado de imensa grandiloquência, mas inteiramente dissociado de projetos de ação concreta no campo educacional, cul-

tural, editorial ou de promoção do desenvolvimento nos países que têm a língua portuguesa como língua oficial.

Mais de 130 anos após a celebração do tricentenário da morte de Luís de Camões, ainda não cessa de impressionar o caráter afetivo, mesmo pré-racional, de que se reveste o debate em torno da lusofonia. À identificação buscada por Portugal com os países outrora parte de um império — que, na verdade, assumiu diferentes roupagens e conformações ao longo de sua história e conforme o território em que se pretendia afirmar —, soma-se uma persistente expectativa de que seja reconhecido por todos os implicados um vínculo contrafático entre os falantes de português no mundo, capaz de suplantar distâncias geográficas, estruturais, históricas e culturais gigantescas entre os espaços que habitam. Não se trata, em Portugal, de um projeto eminentemente político de projeção e influência por meio da produção cultural e dos vínculos educacionais, como mais bem se verifica no caso dos experimentos franceses em torno da francofonia, por exemplo, procurando fazer com que aos igualmente grandiloquentes exercícios retóricos, pelo menos se concebesse a instrumentalização da língua francesa como veículo de expressão educacional, editorial e comunicativa para seus falantes, mesmo nos contextos em que estes compusessem comunidades minoritárias exíguas. Para os promotores do incorpóreo e vago projeto lusófono, o português representaria uma via de acesso a um universo peculiar de sentidos e de afetos, um universo sensorial específico, um paladar, uma musicalidade, signos estéticos que, num passe de mágica semântica, automaticamente conduziriam ao reconhecimento de um subjacente e preestabelecido compartilhamento não só de uma história comum, mas também de um mesmo destino. Tudo isso, evidentemente, cercado de imenso e encantador mistério.

Se dirigimos a atenção, porém, para contextos africanos, tudo muda radicalmente de sentido. Em Moçambique, por exemplo, se é verdade que nos deparamos com elites nacionais, regionais e locais fortemente apegadas à língua portuguesa, algo que se tem provado

decisivo no que diz respeito à contínua expansão do uso do idioma no país, a noção de “língua do colonizador” surge ainda como um fantasma. Afinal, se não há mais um colonizador, se ele pôde ser combatido, neutralizado, vencido e debelado, como pode ainda se fazer presente por meio de algo tão fluido e inefável como uma língua? Não seria o português, mais uma língua moçambicana como tantas outras que aportaram ao universo de signos e sentidos das pessoas que habitam aquele espaço e foram adaptadas ao uso localizado? Para seus falantes ali, assim como para aqueles que optaram por não a falar, parece evidente que não, em decorrência do lugar que o português ocupa na história e na geografia social do país. Ali, o colonialismo remonta a um período muito recente, um período em que, por trás da retórica assimilacionista se mascararam mil e um artifícios práticos que buscavam estabelecer o português num idioma exclusivo de uns poucos. A expansão do uso da língua, observada no período pós-independência, não implicou, contudo, em uma superação dessa seletividade na produção de elites locais e de sua pretensão exclusivista, pois o português passou a fazer parte de um universo social profundamente desigual, que se expressa também pela forma como a língua, anteriormente exógena, é cotidianamente incorporada de forma insistentemente seletiva no tecido social moçambicano. Afinal, o português convive ali com uma infinidade de línguas africanas faladas com desenvoltura pela esmagadora maioria dos moçambicanos.

A variedade de referências que surgem quando se inquire sobre a lusofonia nesse país é impressionante. Afirmar, ali, que se trata da língua que viabiliza uma noção cultural de unidade nacional deve ser interpretado como um ousado exercício de liberdade, que reconhece e consolida uma noção de livre determinação conquistada a contrapelo da imposição de qualquer herança colonial inescapável. Trata-se de uma escolha, já percebida como tal durante os infundáveis debates que ocorreram ao longo dos anos da luta da libertação nacional, que confrontaram o português com outras possibilidades de língua na-

cional eletiva, como o inglês e o suaíle. Em decorrência, a escolha do português foi resultado de uma opção política consciente, racional, coletiva e plural, nada mais distante da ideia de uma afeição inconsciente resultante de sentidos atávicos, como a declaração de amor à língua que buscam os defensores lusos da lusofonia.

Como lembra o filósofo ganense Kwame Anthony Appiah, as elites formadas no quadro institucional e cultural dos diversos colonialismos europeus sentem-se cômodas com o recurso a uma língua que seja ao mesmo tempo a sua língua de socialização e, de quebra, a língua do poder burocrático instituído. O período pós-colonial impôs um imenso desafio em Moçambique, qual seja, aplicar efetivamente aquilo que havia sido apregoadado pelo assimilacionismo português: a universalização do uso de uma língua restrita até então aos colonizadores, a seus descendentes e a uma ínfima elite nativa.

A relação com as línguas nativas, pelo menos até muito recentemente, não mudou substancialmente no período pós-colonial. Outrora idiomas dos indígenas aliados do aparato institucional, passaram a línguas das massas camponesas, marca continuada da sua exclusão diante de um Estado que, ao pretender libertá-las, pecou por não as compreender, repondo a oposição rural *versus* urbano consolidada ao longo do período colonial. Nos últimos anos, de línguas nativas foram convertidas em línguas moçambicanas ou línguas nacionais, reconhecidas como uma ferramenta valiosa para os políticos que se deparavam com um elemento inteiramente novo na história política do país: campanhas eleitorais e demandas por votos. Imaginar, contudo, um sistema de ensino que efetivamente incorpore as línguas nacionais é, pelo menos na atualidade, uma ambição completamente divorciada da realidade, não apenas por conta da falta de recursos materiais e humanos para tanto, mas, sobretudo, pela forma visceralmente refratária como os moçambicanos se opõem a uma eventual inserção das línguas nacionais nos currículos formais. Para um consolidado senso comum que se evidencia no debate público moçambicano, na escola deve ser ensinado e aprendido

aquele idioma que puder favorecer a ascensão social dos indivíduos e auxiliá-los na compreensão e instrumentalização dessa máquina percebida em grande medida como hostil, que é o Estado. Não haveria, em absoluto, necessidade qualquer de ensinar formalmente o idioma nativo na escola, pois afinal, já disso se encarregam os membros da família e da palhota.

Se, portanto, em Moçambique, a lusofonia tende a ser compreendida como ferramenta de ascensão social e acesso ao aparato burocrático, de modo algum se deve depreender disso que a relativa convergência de posições discursivas sobre o tema naquele país traduz a diversidade de sentidos e usos do português no continente africano. Se, mesmo dentro de Moçambique, evidenciam-se percepções e avaliações que mudam radicalmente dependendo de onde se posicionem social e territorialmente, o que não dizer de países tão diversos como Angola, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe?

Angola é, de longe, o país em que o alcance do uso do português é mais transversal, percorrendo distintos grupos sociais e a geografia geral do país. Estamos de fato diante de um dos poucos países africanos em que mais de 50% da população usa cotidianamente a língua do Estado e das elites, o que singulariza o contexto nacional angolano. A generalização do português ali encontra algumas tentativas de explicação que fazem incidir sobre o fenômeno atribuição de causalidade nativa — sucessivas guerras teriam promovido dispersões e concentrações de populações de grupos linguísticos distintos — e também outras exógenas — a antiguidade da presença portuguesa em Angola. Nenhuma das explicações é convincente e tampouco dão conta da especificidade do caso angolano: guerras ocorreram por toda a África subsaariana e a antiguidade da presença lusitana em Angola esteve em grande medida, como por todo o lado, restrita a encaves costeiros. Por outro lado, é talvez em Angola que o idioma, quer em sua norma culta, quer no dia a dia, venha passando por processos de apropriação mais criativos, com a incorporação livre de termos de línguas locais e refletindo o que já dissera Luandino Vieira

sobre o português ser, em Angola, um despojo de guerra, na afirmação da apropriação inusitada da língua portuguesa nesse contexto pós-colonial e, sobretudo, de um ato de liberdade e não de passividade diante de um destino inevitável.

Na Guiné-Bissau, por sua vez, o cenário não poderia ser mais distinto. A sociedade crioula guineense convive com mais de 20 idiomas, que a conectam com toda a região, pondo em cheque, junto com outros elementos como os fluxos comerciais, familiares e migratórios, a percepção da existência de fronteiras nacionais que sejam algo mais que um traçado arbitrário definido pela mais ampla porosidade, mas que também acabam por empalidecer os usos e os sentidos de português nessa nação da África Ocidental. Na Guiné, não é possível contornar o fato de que, progressivamente, o crioulo guineense se impôs no cotidiano ao lado das demais línguas africanas, transformando o português num idioma restrito a círculos consideravelmente inexpressivos ou apenas a situações bem precisas. Em determinadas regiões, como em Gabu, a língua europeia mais importante é claramente o francês. Se, por um lado, é evidente a extensão do crioulo por toda a geografia guineense, pelos meios de comunicação e pelos mais distintos grupos regionais e sociais da Guiné, com a língua portuguesa, por outro lado, guineenses das mais variadas extrações sociais mantêm uma relação de franca exterioridade. Pode-se certamente distinguir, nesse caso, aqueles que, claramente crioulos, se apegam a esta língua e ao referencial oferecido pela capital, Bissau, como forma de reprodução de um poder que, entretanto, é questionado cotidianamente, transformando a língua portuguesa quase que numa espécie de refém, ao dispor unicamente de quem se permite vociferá-la em determinadas ocasiões, quando é do interesse de seus falantes, independente da recepção de seus ouvintes, expressão de uma caricata nostalgia por vetustas hierarquias. Na Guiné-Bissau, enfim, a língua portuguesa não é nem afeto, nem identidade, sequer marca de exclusividade do poder, mas signo reativo de algo que varia entre o estranhamento, a indiferença e a irritação para uma popu-

lação centenariamente poliglota e que transformou em plenamente seu o crioulo guineense.

O futuro da língua portuguesa na Guiné é incerto e parece não ser mais possível dissociá-lo de um papel de substrato semântico, ligado organicamente à própria extensão do crioulo guineense, como tantos outros, de base lexical portuguesa. Mas o que é certo é que essa insegurança não arranca uma lágrima ou um suspiro sequer dos olhos guineenses, enquanto faz verter cântaros e lamentos e correr rios de tinta em Portugal.

Mas é no Timor que os usos futuros da língua portuguesa são mais incertos. A escolha da língua portuguesa como uma das oficiais, ao lado do tétum, e paralelamente ao reconhecimento do inglês e do bahasa indonésio como correntes idiomas de trabalho, não foi feita sem uma grande carga de voluntarismo da parte das autoridades políticas do incipiente Estado timorense. Tudo indica que se trata de um idioma com quem a maioria absoluta dos timorenses guarda pouca, se alguma relação. Em sua variante corrente no país, o tétum-praça, dominante na capital Díli, e de base lexical portuguesa, é um crioulo cuja tendência é se estender por todo o território, já se tendo imposto como língua de intercomunicação. Ao mesmo tempo, o futuro do português, mesmo como língua do Estado e de uma diminuta elite, é mais frágil do que nunca e parece mais dificultar que facilitar as coisas no Timor, onde funcionários públicos formados no período indonésio se expressam adequadamente em bahasa e a formação universitária continua a estar vinculada tanto à Indonésia quanto à Austrália. Dar aulas em português de história do direito lusitano para uma plateia que efetivamente não compreende e não pretende nem compreender e nem usar o português se assemelha cada vez mais a uma quimera simbólica que desperdiça tempo e recursos de professores e alunos. Afinal, a língua portuguesa no Timor parece ter se transformado em nada mais que uma superfície de projeção das ansiedades e desejos de burocratas portugueses e brasileiros que se lançam a esse território distante em busca de fragmentos identitários

que acabam, porém, por promover antes distanciamentos que qualquer sorte de aproximação.

Chegamos, enfim, a um ponto comum que conecta esses distintos territórios nacionais que se apropriam de forma tão singular e diferenciada da língua portuguesa: um movimento de aparente aproximação, mas que acaba por distanciar, um jogo de espelhos que, em lugar de refletir e convidar a uma experiência de identificação, antes deforma, produz e reproduz contrastes e, sobretudo, desigualdades.

REFERÊNCIAS

BAXTER, A. Notes on the Creole Portuguese of Bidau, East Timor. *Journal of Pidgin and Creole languages*, Columbus, OH, v. 5, n. 1, p. 1-38, 1990.

_____. Transmissão geracional irregular na história do português brasileiro: divergências nas vertentes afro-brasileiras. *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, Lisboa, n. 14, p. 72-90, 1995.

ANDRADE, E.; KHIM, A. (Org.). *Actas do colóquio sobre crioulos de base lexical portuguesa*. Lisboa: Colibri, 1992.

APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BASTOS, N. B. (Org.). *Língua portuguesa: reflexões lusófonas*. São Paulo: Educ, 2006.

BULL, B. P. *Filosofia e sabedoria: o crioulo da Guiné-Bissau*. Bissau: INEP, 1989.

CEOLIN, R. Um enclave leonês na paisagem unitária da língua portuguesa. *Ianua. Revista Philologica Romanica*, Salamanca, v. 3, 2002. Disponível em: <<http://www.romaniaminor.net/ianua/Torino/Torino05.pdf>> Acesso em: 10 jul. 2012.

COUTO, H. do. *O crioulo português da Guiné-Bissau*. Hamburgo: Buske, 1994.

CUNHA, C. *Língua, nação, alienação*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

- D'ANDRADE, E.; PEREIRA, D.; MOTA, M. A. (Ed.). *Crioulos de base portuguesa*. Lisboa: Associação Portuguesa de Linguística, 2000.
- FIRMINO, G. D. *A questão linguística na África pós-colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.
- GILBERT, G. G. (Ed.). *Pidgin and creole languages*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- MASCARENHAS-KEYES, S. *Colonialism, migration & the international Catholic Goan community*. Goa: Goa 1556, 2011.
- OLIVEIRA, G. M. de. Plurilinguismo no Brasil: repressão e resistência linguística”. *Synergies Brésil*. n. 7, 2009.
- ORLANDI, E. P. A lingual brasileira. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 57, n. 2, 2012.
- SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1995. [1913].
- SEYFERTH, G. Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 26, 1994.
- PACHECO, D. A língua portuguesa em Macau e os efeitos da frustrada tentativa de colonização linguística. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 39, 2009.

Literatura

Inocência Mata

Palavra de origem latina, *literatura* provém do latim *litteratura*, a arte de escrever, palavra que, por sua vez, deriva de *littera*, *letra*.¹ Assim, segundo a etimologia da palavra, o primeiro entendimento desta noção tem a ver com a escrita, as letras, ou o seu ensino. Mas, com o tempo, a palavra passou a designar uma escrita com preocupação estética: literatura é, portanto, a arte do verbo, o que significa que a sua essência é primordialmente o deleite, o *dulce*, e depois a informação, o conhecimento, o *utile*: doce e útil. Segundo Horácio (*Ars Poetica*, século I), prazer e interesse; segundo Greenblatt (1989) é o binómio que pode resumir a essência da literatura.

Há mais de 25 séculos, desde Platão e Aristóteles, que o termo literatura tem passado por contínuos ensaios de definição. Neste aspecto, o termo levanta alguns problemas que condicionam a sua conceitualização e a sua articulação com as diferentes esferas do campo do conhecimento, designadamente das ciências sociais porque esta noção tem vindo a ser sobredefinida sendo a sua recepção hoje polissémica, mesmo descartando a mais ampla e imprecisa das definições, segundo a qual é literatura tudo o que se escre-

1 Sobre a etimologia do termo, ver, entre outros, o verbete Literatura (2010), da autoria de Roberto Acízelo de Souza.

ve. Com efeito, literatura tanto pode designar obra de imaginação (em qualquer modo: narrativa, lírica, drama; ou género literário da ficção narrativa, de poesia ou de teatro: romance, conto, estória, novela, epopeia, ode, soneto, redondilha, tragédia, comédia, farsa, etc.), como designa um conjunto de obras referentes a um período histórico (literatura isabelina), a um período estético-cultural (literatura clássica, literatura romântica), como pode ainda ser entendida segundo um critério político-ideológico (literatura anticolonial); pode referir o conjunto de obras de um país (literatura brasileira, literatura senegalesa), bibliografia referente a uma área de estudo ou específica sobre uma matéria (literatura médica) ou até indicações sobre como manusear um instrumento de um manual de utilização ou seguir uma medicação, de acordo com a posologia inclusa na embalagem (por exemplo, na expressão “ver literatura inclusa”). Não obstante tal amplitude conceptual, que baralha qualquer tentativa de uma definição mais disciplinar, é consensual, no campo das humanidades, a ideia de que literatura tem a ver com o uso estético da linguagem verbal — embora não se reduza a isso. O critério estético funda, assim, o conceito de literatura. Literatura é arte, arte verbal — e o escritor (poeta, romancista, contista, novelista, dramaturgo) é um artista, artista do verbo.

De entre as perspectivas que se podem adoptar para conceptualizar a noção de literatura, talvez a menos problemática seja a concepção crítica (em relação, por exemplo, à concepção romântica segundo a qual é a intenção estética do autor a determinar o carácter literário do texto — ainda hoje prevalecente em certos círculos e defendida por alguns teóricos: “Nunca é demais insistir na intenção”, diz Alfonso Reys). Segundo a concepção crítica, a mais eficaz e porventura a mais objetiva, é a partir de modelos teóricos que se busca identificar o fenómeno literário como tal (portanto, a partir do que os formalistas russos designariam como literariedade, termo introduzido para referir os processos lingüísticos e formais que tornavam lite-

rário determinado enunciado). Esta concepção considera não apenas a recepção como instância privilegiada na caracterização do literário como condiciona o estudo da literatura cujos efeitos se prendem com o modo como a língua pode ser usada para explorar e expressar realidades diferentes, para além das comumente aceitas como sendo as mais convenientes em termos comunicativos e/ou sociais.

A NATUREZA DA LITERATURA

Literatura é, portanto, linguagem. Linguagem cujo valor se reconhece, em contraponto com outros tipos de linguagem, através dos aspectos estilístico, fonético e estrutural, construtores do seu potencial conotativo. O conceito de literatura é, assim, indissociável da expressão verbal e para demonstrar essa essência comparemos, como propõe Widdowson (1975), dois resumos, um de um ensaio e outro de um poema ou um conto: enquanto o resumo do texto ensaístico, marcado pela função referencial, continua a ser científico, o resumo do poema ou do conto deixa de ser literário.

A natureza da literatura, ensina-nos a teoria literária, é a ficcionalidade. Isto é, a criação de um mundo que não existe, que é inventado. Aristóteles (1990, p. 50), autor do primeiro estudo sobre a questão, *Poética* (século IV A. C.), considera que a poesia (entenda-se literatura) é superior à história por ser mais filosófica, mais séria, mais universal enquanto a história é, segundo o filósofo, mais particular pois “diz as coisas que sucederam” e aquela, a poesia, “as que poderiam suceder”. Aristóteles (cap. IX-50) vai mais longe ao considerar que deve entender-se por

universal [...] atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e acções que, por liame de necessidade e verosimilhança, convém a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu.

A ficcionalidade pressupõe que o limite da arte literária é a imaginação, o que indicia o afastamento da realidade histórica, do acontecido. Porém, todos nós conhecemos a famosa frase que muitos romances e filmes exibem, no início ou no final, anunciando que qualquer semelhança com a realidade é mera coincidência. Este procedimento, que institui um jogo muito significativo com o leitor ou o espectador, visa precisamente dizer-nos que a arte não pode rasurar a realidade, mesmo não a refletindo — e de facto a literatura não tem que retratar a realidade, mas fazê-la significar. No entanto, todos sabemos também que não é por acaso que os escritores estão, em qualquer parte do mundo, entre as primeiras vítimas da ditadura: por que será, se o mundo do escritor é inventado, é pura ficção sem repercussão na realidade?

Não admira que um dia um excelente aluno de literatura tenha interpelado a sua professora dizendo-lhe o seguinte: que não entendia por que razão se dava tanta importância ao que os escritores diziam. A professora ficou simultaneamente maravilhada e contrafeita com a pergunta: contrafeita porque a questão iria infletir o curso da aula, pois tinha de ser discutida; maravilhada por constatar que, afinal, em tempo dito marcado pelos audiovisuais, a literatura continua a ser objeto de inquietação, enquanto, impulsionadora do pensamento intelectual. A professora começou por dizer que ele deveria interrogar-se por que as sociedades ditatoriais temem o poder da literatura e as sociedades marcadas por um neoliberalismo exacerbado apostam na sua banalização, através da sua mercantilização, promovendo a literatura *light*, a descartável, aquela que não leva à reflexão, mas ao consumo apenas... Aquela que não desperta o prazer estético, apenas o entretenimento. E que talvez por isso alguma razão deve ter quem faça a diferença entre *leitor* e *lector* — assim como escrever versos não faz de ninguém um poeta (residindo nesta especiosa *nuança* a diferença entre *écrivain*/escritor e *écrivain*/escrivente). Ser leitor pressupõe ser capaz de dominar os processos de compreensão do que se lê, de questionar o que se lê.

PARA QUE SERVE A LITERATURA?

Porque se literatura é arte, também é conhecimento.

Com efeito, decorre da fundamentação horaciana do *dulce et utile*, retomada por Stephen Greenblatt com a dicotomia prazer e interesse, a dimensão gnoseológica da literatura, que consubstancia a diferença entre prazer estético, que a leitura de um romance proporciona, e prazer do entretenimento que se tira de um jogo de cartas ou de um programa televisivo: aquele prazer é intelectual, proporciona conhecimento na medida em que estimula a reflexão, a capacidade de exercitar a mente e de construir um juízo de valor — e nisso reside a utilidade da literatura; o entretenimento, tempo legítimo que todos reivindicamos, distrai, relaxa, mas raramente incentiva o jogador ou o espectador à reflexão intelectual ou acrescenta conhecimento e saber.

É que literatura é linguagem, mas é também comunicação e informação.

Em sociedades mais carenciadas, por razões de vária ordem (como, por exemplo, uma urbanidade menos dinâmica, um desenvolvimento humano mais precário que interfere no grau de literacia, condições políticas objetivas que impendem sobre a liberdade de expressão), a literatura assume uma posição especial: ela pode funcionar a partir de um lugar próximo das ciências sociais, produzindo conhecimento sobre o que seria a sociedade e os seus agentes. O facto de a obra não ter um objetivo determinado, não significa que esteja livre de condicionalismos, de determinações. Pela literatura, se pode chegar também ao processo histórico e à narrativa historiográfica em espaços em que a reflexão se processa, não raramente, pela “via oblíqua”, numa conciliação entre o entredito e o entretexo. Nesse caso, a literatura contemporânea abre possibilidades para a elaboração de um novo olhar sobre a realidade, propondo uma diversidade de respostas às narrativas oficiais, quer sejam oriundas de uma ciên-

cia social “colonizadora”, quer resultem de processos hegemónicos de difusão de informação por instituições oficiais e pelos *media*.

Porque literatura não só é linguagem como é instituição.

Uma instituição que depende de instâncias de legitimação que asseguram à instituição literária estabilidade e notoriedade (as academias, as arcádias, as uniões ou associações de escritores; os prémios literários, o círculo da crítica, ou seja, as notícias, as resenhas, os jornais; o sistema de ensino, isto é, os planos curriculares, os programas). (REIS, 1995) Só que literatura é, também, sistema de obras ligadas por denominadores comuns, por características internas (a língua, os temas, as imagens) e por elementos de natureza social, histórica, cultural e até psicológica, geográfica e mesológica. Esses denominadores comuns, fazedores de identidade, é que possibilitam o reconhecimento de notas dominantes de um período; e manifestam-se historicamente, isto é, têm uma marca histórica. O que faz da literatura um aspecto orgânico da cultura e, portanto, da civilização. No fenómeno literário há a considerar a existência de outros factos como os produtores, ou seja, os autores, mais ou menos conscientes do seu papel, e de receptores, portanto o público leitor, que se reconhece no trabalho dos produtores e se identifica com o mundo criado no papel.

Uma literatura surge, assim, da contingência de dinâmicas e que expõe um sem número de conflitos e contradições. Isso significa que surge em contextos específicos, transforma-se e diversifica-se no processo de representação e significação. É por isso que para Northrop Frye (1973, p. 74), autor de *Anatomia da Crítica*, a literatura é “uma alegoria potencial de acontecimentos e idéias” — sendo por isso mesmo, segundo o autor canadiano, toda a crítica literária uma interpretação alegórica. Assim, faz sentido, em determinados contextos, abordar a questão literária a partir de espaços geográficos, sociais e culturais que realçam o vínculo estreito entre a produção e propostas de criação que se demarcam pela afirmação da diferença.

LITERATURA E SOCIEDADE

Como qualquer atividade do homem, a literatura é um produto da vida social, estando, portanto, ligada a contextos específicos e em diálogo com outras séries sociais. Apesar da importância, na conceituação de literatura, desse enfoque dialógico entre literatura e outras séries sociais, é preciso chamar a atenção para as falácias do “método histórico”² (prática que nos Estados Unidos da América ficaria conhecida como *New Historicism*) eventualmente decorrentes do excesso de polarização entre o histórico e o textual nos estudos literários, que poderia resultar, como amiúde acontece, na secundarização do “objeto estético” que é, em primeiro lugar, a obra literária que se torna prioritariamente um “objeto cultural”. Em todo o caso, o enfoque no recorte cultural não constitui qualquer reverência em relação aos “estudos culturais”, cuja lógica, se extremada, pode provocar a erosão das “potencialidades estéticas” de um texto, isto é, a erosão do conceito de literatura, reduzindo-a a uma mera manifestação de cultura e, por conseguinte, reduzindo o campo dos estudos literários a uma vertente dos estudos culturais — para o qual o anti-

2 Seguindo a tradição designativa do “New Criticism”, o “New Historicism” (ou o similar britânico “Cultural Materialism”, ou o australiano “Neohistoricism”) é a designação com que ficou conhecida a prática crítica que considera um novo enfoque nos estudos literários e estudos culturais americanos. A expressão foi proposta por Stephen Greenblatt (1980) na introdução a *Renaissance Self-fashioning*, depois consubstanciada como prática crítica, pelo mesmo autor, em *The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance* (1982). Considerando que existem muitas ortodoxias tanto nos estudos literários como nos estudos culturais, Hayden White (1989, p. 294-295) afirma que “‘New Historicism’ é tudo menos uma síntese de abordagens formalista e histórica para o estudo da literatura. Pelo contrário, parece muito mais como uma tentativa de combinar o que alguns historiadores consideram como falácias ‘formalistas’ (culturalismo e textualismo) no estudo da história com o que alguns teóricos formalistas consideram como falácias ‘historicistas’ (geneticismo e referencialidade) no estudo da literatura.”

doto seria a voz desestabilizadora de fundamentalismos de Jacques Derrida para quem nada existe fora do texto.

Uma metodologia funcional deve, neste contexto, passar, portanto, pela conciliação da “teoria da textura ou semântica” com a “teoria da estrutura” e consistir numa operação que não dissocie a lógica do doce e do prazer da lógica do útil e do interesse, antes as entrecruza para provocar curto-circuito, tanto na filosofia fundamentalista do retórico e do formal como na do político e do contextual. Isso tem a ver com as dimensões da condição institucional da literatura: a dimensão estética, que funda o campo literário como específico da comunicação verbal; a dimensão histórica, que testemunha a dinâmica da História e o seu devir; e a dimensão sociocultural, que ilustra e regista a visão (individual, grupal ou colectiva) da sociedade.

Neste contexto, para um entendimento desta noção no âmbito do conhecimento social, mais produtivo do que rastrear o longo processo de definição de literatura, importa abordar a questão de um duplo ponto de vista: 1) a partir do contexto da sua produção; 2) de que decorre a sua relação com o conhecimento.

Assim, a complementaridade entre os estudos literários e culturais (e, de forma oblíqua, com os estudos sociais) responde a três solicitações do estudo da literatura em geral e das literaturas periféricas em particular: a primeira é a já referida vocação extratextual por razões exteriores aos sistemas literários; a segunda é a necessidade do leitor comum — formado dentro da canonicidade educacional ocidental, como são, *grosso modo*, os utilizadores deste dicionário —, que não têm, na maior parte das vezes, o conhecimento elementar dos países cujas literaturas os planos curriculares incluem, o que transforma o estudo destas literaturas numa fonte de saberes sobre os países, pela recorrência ao diálogo interdisciplinar; finalmente, por esse salto do estético ao ético salda-se uma dívida que a consciência histórica cobra à crítica literária: iluminar a problemática do conhecimento da sociedade e consubstanciar categorias e problemáticas que per-

meiam o estudo dessas literaturas (tais como diferença, diversidade, pluralidade, alteridade, “outridade”, margem, periferia).

E A LITERATURA ORAL?

Uma polêmica, hoje em vias de neutralização, é a que se prende com o lugar da literatura de transmissão oral no sistema literário. Por causa da etimologia da palavra, *littera*, a remeter para a escrita, ainda há resistência quanto à consideração de qualquer *corpus* do repertório oral quando se fala do fenômeno literário. Subvalorizada enquanto produção estética, porque vista como prática de sociedades pouco desenvolvidas (entendidas como ágrafas, sem tradição de escrita, na medida em que existe a presunção eurocêntrica de que a escrita só o é enquanto escrita alfabética), essa produção verbal é relegada para o campo da etnografia e da antropologia.

Porém, o termo oral/oralidade não tem, no contexto dessa produção, o significado estrito de um registro linguístico que se opõe ao escrito ou à representação da língua falada, nem a perspectiva da oralidade é vista como transposição recreativa da realidade em que há papéis enunciativos desempenhados por agentes em situações comunicativas cujas ações locucionais visam um efeito oralizante.

O termo é aqui pensado na perspectiva dos estudos culturais. E particularmente literários, com pelo menos duas acepções fundamentais: uma refere “[...] formas [literárias] fundamentais da tradição oral” (VANSINA, 1961), também referidas como literatura de tradição oral, literatura oral, literatura de expressão oral, ou até literatura popular, literatura tradicional e literatura de transmissão oral — designações não consensuais cuja discussão não cabe no âmbito deste verbete. Este assunto das designações é tão polêmico que um dos maiores críticos da área, Walter J. Ong (1997, p. 14), não consegue resolver a questão quando propõe a expressão “verbal art forms”: formas de arte verbal, sim, porém, oral ou escrita?

A segunda acepção, que se situa no campo dos estudos literários, remete o termo para o conjunto dos procedimentos linguísticos, de natureza estrutural e estilística, que conformam a ilusão da oralidade, a que Alioune Tine designa (1985) “oralité feinté”, e as categorias intelectuais da oralidade escrita. Neste caso, essa literatura é recebida como resultado do labor estético, ainda que anónimo, não se descurando a dimensão ideológica desta produção que é, também, a transmissão de valores — daí *oratura* surgir como termo com que se convencionou designar esse repositório das formas textuais da tradição oral.

Convém deixar claro, para que não estejamos a manusear noções diferentes, que tradição aqui deve entender-se como “[...] abrigo das contradições que animam a história”, segundo “[...] uma visão cumulativa que leva inevitavelmente ao progresso” (WEBER, 1997, p. 19) e é preciso lembrar aqui Fredric Jameson (1994, p. 95) para quem “[...] talvez o próprio progresso já seja um dos valores tradicionais asfixiantes dos quais devemos nos desvencilhar”. Isso para dizer que é preciso neutralizar a dicotomia entre tradição e modernidade, entre cultura tradicional e cultura científica, entre língua de cultura e língua de folclore, entre o que se aprende na escola e no bojo da ancestralidade, como é o caso da literatura de transmissão oral.

Aparecendo como pura recolha ou como “tradução cultural”, laminado por transformações estéticas (de que são bom exemplo os contos de Birago Diop (1979a, 1979b)), é aconselhável que em situações de ensino, sobretudo formal, incluindo o ensino da língua, os textos de transmissão oral e aqueles que com eles dialogam sejam incluídos como material didáctico, para o desenvolvimento das competências comunicativa e multicultural, visando a promoção da consciência da diversidade de mundos culturais com os quais o aluno está em contacto, directo ou não. Além de que o conhecimento dessa literatura permite o desenvolvimento de uma consciência intercultural, entendida como “[...] o conhecimento e a compreensão da relação (semelhanças e diferenças distintivas) entre ‘o mundo de onde

se vem’ e o ‘o mundo da comunidade-alvo”, utilizando a dicotomia do *Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas*. No ensino, por exemplo, esse *corpus* é importante se se pretende, como se deveria, uma educação para a diferença e para a multiculturalidade, sobretudo em relação às culturas que, em gênese, em diferido ou em origem, intervêm na composição da esteira cultural em que os alunos se deitam. A literatura de transmissão oral, enquanto produto da atividade cultural de uma comunidade imaginada, pode ser um lugar cultural importante desse diálogo intercultural, que pode passar pela construção de pontes entre universos em presença. Neste caso, há a considerar a importância dessa literatura, tanto a poesia como a narrativa, com predomínio para esta última produção, cujo *corpus* é constituído não apenas por contos, lendas, mitos, como também por “formas simples” (JOLLES, 1976) do código gnómico. Estes *corpora* – de que é sempre inevitável privilegiar, a par da dimensão estética, fundadora da sua ontologia, a sua dimensão utilitária como repositório cultural – funcionam como lugares culturais, de existência de valores sedimentados como suporte civilizacional, através dos quais se educa e se veiculam os valores da coletividade, por via do entretenimento e do lazer. Compreende-se, assim, que o estudo dessas formas atravessasse áreas como a antropologia, a linguística, a pedagogia intercultural, a teoria literária, os estudos culturais – enfim as ciências sociais.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.
- BIRAGO, Diop. *Os contos de Amadou Koumba (1947)*. Lisboa: Edicoes 70, 1979a.

- BIRAGO, Diop. *Os novos contos de Amadou Koumba (1958)*. Lisboa: Edições 70, 1979b.
- COMPAGON, Antoine. *O demônio da teoria: teoria e senso comum* (1998). Tradução de Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fontes Santiago. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1973.
- GREENBLATT, Stephen. The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance. *Genre*, n. 15, 1982.
- _____. *Renaissance Self-fashioning*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- _____. Towards a poetics of culture. In: VEESER, H. Aram (Ed.). *The new historicism*. New York: Routledge, 1989. p. 1-14.
- HAMPÁTÊ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África*. I: metodologia e pré-história da África (1980). 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- IRELE, Abiola. The african imagination. *Research in African Literature*, Indiana, v. 21, n. 1, p. 49-67, Spring, 1990.
- JOLLES, André. *Formas Simples (1930)*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976.
- LITERATURA. In: CEIA, Carlos. (Coord.). *E-Dicionário de termos literário*. 2010. Disponível em: <<http://www.edtl.com.pt>>. Acesso em: 20 nov. 2011.
- MATESO, Locha. *La littérature africaine et sa critique*. Paris: Agence de Cooperation Culturelle et Technique et Éditions Karthala, 1998.
- MATOS, Maria Vitalina Leal de. *Introdução aos estudos literários*. Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo, 2001.
- MENEZES, Salvato Telles de. *O que é literatura*. Lisboa: Difusão Cultural, 1993.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário dos termos literários*. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 1988.

- MOURALIS, Bernard. *Litteárature et développement*. [Paris]: Agence de Cooperation Culturelle et Technique et Éditions Silex, 1984.
- ONG, Walter J. *Orality and literacy*. London: Routledge, 1997.
- REIS, Carlos. A literatura como instituição. In: _____. *O conhecimento da literatura: introdução aos estudos literários*. Coimbra: Livraria Almedina, 1995.
- ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa. *A narrativa africana*. Lisboa: ICALP, 1989.
- ROSCOE, Adrian. *Mother is mold*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura? (1948)*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1989.
- TINE, Alioune. Por une théorie de la littérature africaine écrite. *Présence Africaine*, Paris, p. 131-134, 1985.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História Geral da África*. I: metodologia e Pré-história da África (1980). 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- VANSINA, Jan. De la tradition orale: essai de méthode historique. Tervuren: Musée Royal de Afrique Centrale, 1961. (Annales Sciences Humaines, n. 16)
- WEBER, João Hernesto. *A nação e o paraíso: a construção da nacionalidade na historiografia literária brasileira*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.
- WHITE, Hayden. New historicism: a comment. VEESER, H. Aram. (Ed.). *The new historicism*. New York: Routledge, 1989. p. 294-295.
- WIDDOWSON, H. G. *Stylistics and the teaching of literature*. London: Longman, 1975.
- ZUMTHOR, Paul. *Introduction à la poésie orale*. Paris: Editions du Seuil, 1983.

Lusotopia

João de Pina Cabral

Dentro do nosso mundo globalizado contemporâneo, a lusotopia é o tempo/espaço oriundo da expansão histórica dos portugueses e das complexas interações posteriores que esse movimento implicou. A lusotopia manifesta as características que alguns autores identificaram por meio do conceito *ecumene* – termo derivado da palavra grega *oikoumenê* que descrevia o espaço de coabitação humana através de uma metáfora doméstica – Kroeber (1963), Mintz (1996) e Hannerz (1991).

A ocorrência da ecumene lusotópica deve-se não só à partilha de uma língua comum (lusofonia) ou línguas irmãs (incluindo os crioulos de português), mas também à partilha de uma série indeterminada, mas significativa de códigos culturais, de espaços e edifícios, de instituições cívicas e políticas. A escolha do conceito de lusotopia, inventado pelos cientistas políticos de Bordéus, pretende sublinhar que, para além destes aspectos mais facilmente identificáveis, esta ecumene é ainda constituída por aspectos menos visíveis tais como redes de parentesco, passado familiar, amizades, relações de homonímia etc. – todos esses aspectos que marcam primordialmente a pessoa social.

A partilha de um passado comum funciona como um catalisador para a disposição que Meyer Fortes (1970) considerava a própria

raiz dos fenômenos de parentesco e que chama *amity*. Quando dois transportadores de uma ecumene se encontram, eles identificam ecos um no outro que os tornam mutuamente reconhecíveis e tornam o mundo habitado por cada um deles mais facilmente legível ao outro — a *amity* mobiliza a interação. Tal não significa, pois, que as duas pessoas em causa se tornem “amigas.” Se o resultado dessa maior proximidade é positivo, no sentido de favorecer interesses comuns, ou negativo, no sentido de potenciar conflitos, isso é uma questão a decidir. A noção de *amity* não implica em absoluto boa disposição mútua; as lutas fraternas são as mais homicidas.

Como está presente por virtude dos processos de constituição social dessas pessoas e do mundo que as rodeia, a lusotopia é o resultado agregado do fato de todas as pessoas adultas terem sido criadas por outros humanos num processo de evolução gradual que se perde numa multiplicidade de passos — uma ontogénese autopoiética. Por isso, quando falamos de *amity*, referimos à arquitetura do mundo de uma pessoa que mobiliza as suas disposições emotivas. A questão da consciência não é sequer relevante, já que esse processo, ao mesmo tempo em que é humano, passa-se no mundo de fora, ou melhor, ao lado dos humanos. É nesse sentido que lusotopia é um mundo de co-habitação humana com características próprias que a distinguem de outras ecumenes: nem sempre as mesmas características em toda a parte; nem sempre com a mesma intensidade; nem sempre com densidade igual. Não se trata, pois, de um território claramente delimitável, mas sim de um espaço/tempo cuja existência é dependente da sua ocorrência.

É possível traçar um percurso marítimo para o processo de expansão de identidades continuadas que encontraram a sua origem na expansão portuguesa do século XVI, mas que logo imediatamente adquiriram uma complexidade e dinâmica próprias. Os processos mútuos e laminados que criaram essas afinidades e que as prolongaram durante os seguintes cinco séculos não são, porém, de direção única. Mais que isso, as pessoas que transportam essa linha de des-

condência estão geralmente inconscientes da rede de interligações que é ativada pelas práticas que interiorizaram.

Ecumene, aqui, é um conceito alternativo aos que dominaram as ciências sociais do século XX, tais como grupo, sociedade, nação, etnia ou cultura. A propensão generalizada nos estudos pós-coloniais para estudar a história imperial a partir de uma perspectiva eurocêntrica de poder e domínio tende a esconder o fato de que os encontros imperiais, por mais violentos que tenham sido, se inscreveram nas visões de mundo locais, abrindo assim caminho, com o passar do tempo, a novas negociações de respeito próprio e de autodeterminação.

A lusotopia é, portanto, uma rede de contatos que, na sua operação, deixa marcas distintivas sobre o mundo — cidades, estátuas, modos de cozinha, estilos musicais, maneiras e etiquetas, narrativas e textos, jogos de linguagem etc. Ela é ativada pelos produtos reificados das suas ocorrências anteriores; o mundo reimpõe a ecumene sobre os que a produzem. As disposições para identificação na pessoa singular que está em causa são aprofundadas e reforçadas, predispondo essa pessoa para instâncias ulteriores de reconhecimento.

REFERÊNCIAS

CABRAL, João de Pina. Lusotopia como ecumene. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 74, p. 5-20, 2010.

FORTES, Meyer. *Kinship and the Axiom of Amity in Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge & K. Paul, 1970. p. 219-249.

HANNERZ, Ulf. The global ecumene as a network of networks. In: KUPER, Adam (Ed.). *Conceptualizing Societies*. London: Routledge, 1991. p. 34-56.

KROEBER, Alfred; KLUCKHOHN, Clyde. *Culture: a critical review of concepts and definitions*. New York: Vintage books, 1963.

MINTZ, Sidney W. Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean region as Oikoumenê. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 2, p. 289-293, 1996.

Mestiçagem

Verônica Toste Daflon

O termo mestiçagem possui pelo menos três empregos mais importantes. Em um dos usos mais comuns, refere-se a processos de mistura biológica de diferentes fenótipos humanos, frequentemente interpretados como diferentes “raças”. Em uma segunda acepção, nomeia uma ideologia que atravessou em maior ou menor grau as narrativas nacionais de diversos países que fizeram parte do mundo colonial ibérico. Dissociada da ideia de raça em alguns discursos, em especial naqueles de matriz antropológica, a noção de mestiçagem pode ser empregada ainda para descrever práticas de sincretismo, fusão, bricolagem e hibridização cultural, referindo-se à combinação de costumes, valores, princípios, hábitos e práticas culturais de diferentes grupos étnicos.¹ Esse processo seria acelerado e acentuado na modernidade em virtude do incremento da desterritorialização, mobilidade e migração de grupos humanos.

Enquanto o primeiro emprego da palavra refere-se precisamente à ideia de mistura racial, o segundo assevera que um processo de miscigenação incessante, característico de alguns países, deu origem a populações racialmente híbridas, nas quais a identificação racial teria se tornado inviável, se não indesejável, por supostamente reavivar conflitos e antagonismos que teriam sido erradicados pela

1 Ver o verbete Etnicidade neste dicionário.

mistura. A terceira aplicação, por sua vez, nomeia, mormente, processos de fusão cultural. A crescente polifonia do termo resulta da longa história trilhada pela ideia de “raça” e das disputas políticas em torno da discriminação e do racismo.

MISTIÇAGEM E RAÇAS

A mistura genética entre populações é um fenômeno tão disseminado e antigo quanto a humanidade. A análise do DNA mitocondrial das populações humanas demonstrou que todas elas descendem de um mesmo grupo que habitou uma região da África oriental e migrou para outros continentes há cerca de cem mil anos. Esse processo se deu de modo que descendentes daqueles antepassados que migraram rumo à Europa e Ásia retornaram e saíram da África algumas vezes e as populações adjacentes intercambiaram material genético. Dessa maneira, os genes humanos se misturaram globalmente. Processo similar é identificado no âmbito da cultura, uma vez que metade da população mundial fala idiomas que derivam da mesma raiz linguística indo-europeia e diversos símbolos compartilhados indicam o caráter longínquo dos intercâmbios culturais. As características físicas distintas assumidas pelas populações são tão somente o resultado de uma seleção de características mais adequadas a condições climáticas e ambientais diversas. Em razão disso, nas últimas décadas se mostrou inviável sustentar a ideia de raças biológicas humanas do ponto de vista científico.

Povos europeus que se pretendem racialmente homogêneos são na verdade resultado de múltiplos cruzamentos entre grandes grupos étnicos. O “povo britânico”, por exemplo, se constituiu a partir da mistura entre anglos, celtas, romanos, saxões, vikings, normandos etc. Não obstante, esse tipo de mestiçagem perdeu sua significação cultural e social com a passagem do tempo e foi eclipsada por narrativas nacionais em torno da ideia de povos racialmente originais e puros.

Nesses casos, mesmo quando se admite a mistura, ela é minimizada como um fato histórico remoto e irrelevante do ponto de vista da caracterização atual dos grupos humanos. (SOUZA FILHO, 2001)

Com efeito, são normalmente qualificadas como mestiçagem apenas as misturas entre europeus, ameríndios, africanos e asiáticos, ou seja, entre as “grandes raças”, grupos que foram assim definidos em processos de dominação colonial da Europa sobre diferentes populações. Foram os “cruzamentos” entre esses grupos étnicos distintos que passaram a ser encarados como mistura entre desiguais, ainda que haja registros de aplicação da ideia de miscigenação ao “cruzamento” de pessoas de diferentes classes sociais dentro das próprias sociedades europeias até o século XIX.

À medida que se elaborou uma hierarquia planetária dos povos, as distinções estabelecidas dentro das sociedades europeias foram perdendo relevância e, com o tempo, prevaleceu a ideia de que as raças humanas seriam grandes grupos territorialmente distintos e identificáveis por propriedades físicas, como a cor da pele, feições e/ou ascendência, às quais poderiam ser associadas características morais, culturais e psicológicas. Em outras palavras, grupos de pessoas com características físicas racializadas em processos de definição social. Assim, diversos casos de mistura genética entre grupos populacionais são excluídos da noção de mestiçagem. Os atuais discursos sobre miscigenação racial nos Estados Unidos e Grã Bretanha, por exemplo, são particularmente dominados pela oposição branco/não-branco, um binarismo que exclui misturas sem presença do grupo branco. (IFEKWUNIGWE, 2004)

A MESTIÇAGEM COMO “MISTURA DE SANGUES” NO MUNDO COLONIAL PORTUGUÊS

Enquanto o termo “miscigenação” provém dos Estados Unidos, “mestiçagem” e “métissage” têm origem nos léxicos francês e luso

-hispanico, na era colonial. Até meados do século XIX, utilizava-se nos Estados Unidos o termo “amalgamação” para se referir à reprodução sexual entre pessoas presumidamente pertencentes a raças diferentes. (IFEKWUNIGWE, 2004) A palavra deriva da expressão “amalgama”, que originalmente nomeava a liga do mercúrio com outros metais, passando também a denominar metaforicamente a mistura de elementos de natureza distinta.

O termo “miscigenação” foi cunhado em 1863, com a publicação do panfleto *Miscigenação: a teoria da mistura de raças aplicada ao branco e negro norte-americanos* no contexto da Guerra Civil norte-americana. Atribuído aos republicanos abolicionistas, o texto apócrifo foi, na verdade, redigido pelo jornalista David Goodman Croly com o objetivo de prejudicar a candidatura do presidente Lincoln à reeleição, associando a causa abolicionista do Partido Republicano à defesa dos então inaceitáveis casamentos inter-raciais. Para tal, introduziu o termo “miscigenação” a partir da combinação das palavras latinas *miscere* (misturar) e *genus* (raça), propondo ser esse processo a solução para os problemas e conflitos da sociedade norte-americana. Ainda que tenha sido denunciado como uma farsa, o texto legou o termo “miscigenação” ao uso corrente, que persiste até hoje. (IFEKWUNIGWE, 2004)

No que diz respeito ao mundo português, a ideia de mestiçagem está ligada ao colonialismo. Entretanto, os mestiços não eram, até o século XIX, entendidos como resultado da mistura de raças biológicas, mas da mistura de sangues, ou de linhagens, segundo o entendimento de que o sangue era transmissor de virtudes, honra e dignidades. (RAMINELLI; FEITLER, 2011) É só com a passagem do tempo que a raça cessa de ser vista como uma característica familiar para tornar-se um atributo coletivo da nação.

Nesse sentido, são particularmente ilustrativos os *Estatutos de Pureza de Sangue*, documentos que regularam o acesso a títulos honoríficos da Coroa Portuguesa a partir das primeiras décadas do século XVI. Os títulos habilitavam seus portadores a ocupar posições sociais

de distinção no Reino Português e inicialmente estavam vetados aos descendentes de judeus (ou “cristãos novos”) e de mouros, duas categorias de pessoas classificadas como impuras. A eles se somavam aqueles que tivessem desempenhado trabalhos artesanais ou manuais e seus descendentes, independentemente de não pertencerem às raças ou nações “infectas”, conforme o vocabulário da época. Aos primeiros imputava-se “defeito de sangue” e aos segundos “defeito de qualidade” ou “defeito mecânico”. (RAMINELLI; FEITLER, 2011)

Até o fim do século XVI, a cor da pele não era critério de exclusão da categoria dos “puros” ou honrados, uma vez que há registros de homens negros bem reputados no mundo ibérico. Contudo, a partir do século XVII, o negro e o mulato são progressivamente associados à impureza, ilegitimidade e desonra à medida que se dissemina a utilização de mão de obra africana nas colônias portuguesas. Detecta-se a mesma tendência de tratamento ao mulato nas legislações das áreas de colonização espanhola, inglesa e francesa nesse período. A ênfase no mulato em especial demonstra uma preocupação em regular o status dos mestiços forros e seu acesso a posições sociais de prestígio. (VIANA, 2007)

Dutra (2011) argumenta que inicialmente era atribuído aos homens descritos como mulatos e/ou descendentes de escravos africanos “defeito de qualidade” e não de sangue. A partir da análise de uma série de casos de homens agraciados com o título de Cavaleiro das Ordens Militares Portuguesas do Cristo entre os séculos XVII e XVIII em Santiago e Avis, Dutra constata que a investigação de seus antecedentes relacionava-se sempre a suspeitas de “falta de qualidade”, ou seja, de exercício de atividades manuais pelo indivíduo ou sua ascendência. O pesquisador demonstra ainda que, em 80% dos casos, pessoas descritas como “mulatos” obtiveram dispensa do “defeito mecânico” e conquistaram títulos junto à Coroa.

Assim, conclui que a ascendência africana só representava um problema quando ligada à escravidão, uma vez que a execução de trabalho manual significava “falta de qualidade” e, portanto, de no-

breza, o que desqualificava seu portador. Entretanto, a própria “falta de qualidade”, ou “defeito mecânico”, obtinha dispensa real mais facilmente do que a impureza de sangue, em especial se os serviços recompensados com o título fossem importantes para a Coroa. Tratava-se, portanto, de uma interdição mais flexível do que aquela direcionada a mouros e cristãos-novos, o que interessava à Coroa em razão da frequente necessidade de utilizar os serviços de pessoas com sangue africano nos domínios coloniais. (DUTRA, 2011)

Não se pode tomar essa flexibilidade como índice de benevolência dos portugueses: os cargos mais prestigiosos permaneciam reservados aos brancos e reinóis enquanto a obtenção de títulos por pessoas de ascendência africana demandava esforços excepcionais e, frequentemente, o enfrentamento de longos e vexatórios processos de pedido de “dispensa de defeito”. Além disso, com o tempo, negros, mulatos e seus descendentes passariam, como os mouros e judeus, a ser considerados “pessoas de sangue infecto”. (BOXER, 2002) Falava-se já no século XVII de defeitos de “mulatice”, “bastardia” e “sangue gentio da terra”, estigmas que se tornariam objeto da legislação portuguesa e ultramarina. O estigma do mulato passou então a ser associado às narrativas bíblicas das maldições de Caim e Canaã. Essa última sugeria a ideia de linhagem ilegítima e degradada, o que se coadunava com a concepção de que os mulatos eram produto de relações ilegítimas entre senhores e escravas. (VIANA, 2007)

A MISTIÇAGEM NAS COLÔNIAS PORTUGUESAS

Diferentemente do que ocorreu em áreas coloniais inglesas como a América do Norte, a Coroa Portuguesa não criou interdições legais à miscigenação nem impedimentos formais à alforria em suas colônias, mas procurou controlar as condições de obtenção de títulos, cargos e distinção pelos mestiços. (VIANA, 2007) Também vale assinalar que o período pombalino (1750-1777) foi marcado por uma po-

lítica antidiscriminatória singular. (BOXER, 2002) Ainda que mantivesse intocada a instituição da escravidão, inspirado por preceitos do Iluminismo, o Marquês de Pombal (apud BOXER, 2002, p. 270) deu instruções para que os nativos dos territórios ultramarinos fossem equiparados aos reinóis brancos, solicitando que

a propriedade das terras cultivadas, os ministérios sagrados das paróquias e das missões, o exercício das funções públicas, e até os postos militares, [...] [fossem] confiados, em sua maior parte, aos nativos, ou a seus filhos e netos, a despeito da cor de sua pele ser mais clara ou mais escura.

A aplicação e os efeitos da legislação que versava sobre o provimento de cargos eclesiásticos, militares e administrativos para os nativos, negros e mestiços variaram intensamente entre as colônias, conforme circunstâncias políticas, socioeconômicas e demográficas. (FIGUEIROA-REGO; OLIVAL, 2011) As prescrições de Pombal, de modo geral, encontraram resistência entre as elites coloniais, a exemplo do seu insucesso em estimular a formação de um clero nativo em Moçambique. No entanto, pode-se perceber uma postura mais liberal e uma receptividade maior aos decretos pombalinos em lugares como Cabo Verde e São Tomé, o que pode ser associado à maior relutância do clero português em servir nessas regiões e, portanto, à necessidade de ceder postos aos mulatos e, em menor medida, aos negros. (BOXER, 2002)

A FORMAÇÃO DE UMA CAMADA SOCIAL DE MESTIÇOS NO BRASIL

Considerando que a mistura biológica entre as “grandes raças” não é condição suficiente para a formação de uma camada social de mestiços, é preciso indagar as razões pelas quais no Brasil ela se formou e se consolidou. Alencastro (2000) defende que o mulato brasileiro é

fruto de uma engenharia social específica. O início da colonização do Brasil teria estabelecido padrões de relação entre os colonos e cativos africanos que teriam propiciado sua mistura biológica e cultural, além de certa promoção social dos mestiços pela elite branca.

No Brasil colônia, em virtude de uma severa legislação antiquilombolista, a formação de núcleos autônomos de negros livres em território brasileiro foi dificultada. Negros livres ou forros que vivessem longe do local em que nasceram, ou tivessem sido alforriados, corriam o risco de serem reconduzidos ao cativeiro ou até mesmo tomados por quilombolas e mortos. Assim, os negros livres não raro procuravam permanecer próximos aos fazendeiros ou senhores de engenho que reconhecessem e garantissem sua condição de não escravos. Isso teria favorecido tanto a mistura biológica como cultural entre negros e brancos, pois a proximidade entre os negros livres e a comunidade patriarcal brasileira propiciaria a miscigenação entre os dois grupos e a aculturação dos negros. (ALENCASTRO, 2000)

Além disso, a constituição de uma camada social mestiça no Brasil deveu-se também a certas práticas de favorecimento aos mulatos em curso desde as primeiras décadas de colonização. Já no século XVIII negros e mulatos livres eram bastante numerosos e, a despeito das proibições legais, muitos deles ocuparam funções de interesse público e de manutenção da ordem, como é o caso, por exemplo, do regimento da milícia negra e mulata de Salvador, conhecido como os Henriques.

Do ponto de vista econômico, o mulato livre não representava uma ameaça para as elites brasileiras, uma vez que elas controlavam sua mobilidade social por meio de um sistema de clientela e patronagem muito bem estruturado. Assim, as regras discriminatórias podiam ser transgredidas de tempos em tempos e um mulato de pele clara podia ser admitido no grupo dos brancos, sem que isso produzisse abalos significativos no edifício da hierarquia racial. Em situações de acirramento da concorrência entre as elites locais e os mesti-

ços, no entanto, os últimos eram preteridos e a brancura prevalecia como critério de distinção.

A MESTIÇAGEM NA ÁFRICA DE LÍNGUA OFICIAL PORTUGUESA

O fenômeno da mestiçagem foi generalizado nos domínios portugueses na África, e assumiu feições distintas da mestiçagem brasileira, deixando marcas menos aparentes. Registros de época revelam elevados números de casais inter-raciais e crianças mestiças em Angola, por exemplo. Identifica-se o ápice desse processo entre fins do século XVI até o início do século XVIII, quando comerciantes portugueses e também outros europeus teriam dado origem a comunidades mestiças ou “ilhas crioulas” na costa da África, *locus* de mistura de africanos com os europeus. No entanto, diferentemente do que ocorreu no Brasil, a mistura fenotípica e cultural tendeu a diluir-se nas sociedades locais, o que conduziu a uma reafricanização dos mestiços. (VENÂNCIO, 2005; FERREIRA, 2006)

Nas colônias africanas, há inúmeras evidências de práticas de favorecimento à categoria dos mestiços significativamente mais fortes do que no Brasil. Enquanto no Brasil essa população foi se tornando cada vez mais estigmatizada em razão do incremento da proporção de brancos, em lugares como Angola, São Tomé e Cabo Verde, os baixos níveis de imigração portuguesa fizeram com que os mulatos obtivessem mais ascensão social e fossem mais bem acolhidos nas instituições administrativas, militares e religiosas coloniais. (FERREIRA, 2006)

Em 1528, D. João III já autorizara expressamente que os mulatos residentes da Ilha de São Tomé pudessem galgar posições conforme seus merecimentos e boa reputação. Em Cabo Verde verifica-se já no início do século XVII a presença de uma elite de “filhos da terra” — mulatos e negros —, muitos dos quais descendentes ilegítimos dos

reinóis, ocupando espaços sociais importantes. (FIGUEIRÔA-REGO; OLIVAL, 2011)

No entanto, a mestiçagem não perdurou como ocorreu no Brasil. Exemplo célebre desse processo é o de Angola, lugar de maior intensidade e duração do tráfico de escravos e onde a escala de miscigenação foi tão elevada quanto a de reafricanização. (FERREIRA, 2006) Em Angola, quando os colonos brancos morriam ou se afastavam de seus filhos mulatos com as nativas, as mães retornavam com eles às suas aldeias, onde esses eram reafricanizados e reintroduzidos à cultura “tradicional”. Dessa maneira, os mulatos eram reabsorvidos e transformados novamente em negros. (ALENCASTRO, 2000)

Ferreira (2006) chama a atenção para a forma como as experiências em Luanda e Benguela contradizem a tese do luso-tropicalismo, isto é, da plasticidade e miscibilidade da cultura portuguesa: o processo da mestiçagem na África seria marcado muito mais pela africanização da cultura e dos colonizadores portugueses do que o oposto. E a hegemonia cultural e biológica africana se verificaria tanto na população mestiça quanto na branca. Conforme relato do Bispo de Málaca (1788 apud FERREIRA, 2006) em Angola “os muitos mulatos e os poucos brancos que há são já nos costumes tão negros como os mesmos negros”.

SÉCULOS XVIII E XIX: A MISCIGENAÇÃO NO CONTEXTO DA CIÊNCIA MODERNA

É bastante evidente o caráter proto-racista das ideias de pureza e impureza de sangue, bem como de noções teológicas da cultura medieval como a da *scala naturæ*, ou da Grande Cadeia do Ser. A concepção de que a hierarquização de todos os seres — objetos inanimados, animais, homens, mulheres — era obra do Criador foi utilizada pelos europeus tanto para naturalizar desigualdades na própria Europa como para justificar a escravização dos africanos.

Contudo, a construção do racismo como uma teoria acabada que veio em auxílio da legitimação do colonialismo e da alegada superioridade dos europeus pode ser atribuída ao desenvolvimento da ciência moderna e ao declínio da cosmologia religiosa. A compreensão dos processos naturais e da transmissão hereditária de características humanas foi fundamental para a elaboração da ideia de raças biológicas, que emergiu no fim do século XIX. O pensamento racial foi alimentado por dois processos importantes: a abolição da escravidão nas Américas e a colonização da África. Nesse momento, os cientistas se esforçavam por demonstrar que a dominação da Europa sobre o resto do mundo se justificava pela difusão da ciência e da civilização.²

As primeiras classificações científicas de populações humanas foram propostas por Carolus Linnaeus (1735), baseadas na aparência e em supostos traços de personalidade, e por Johann Friedrich Blumenbach (1795), que focou elementos anatômicos e morfológicos. A partir de então, as tentativas de classificação se multiplicaram em quantidade e diversidade, com o número de raças distintas variando de duas até 63. Os avanços nos campos da estatística, craniologia e genética vieram acrescentar dados empíricos ao paradigma desenvolvido por Linnaeus. A hierarquização racial, por seu turno, foi tributária da perspectiva populacional malthusiana, que minimizou a importância das causas sociais, históricas e políticas da pobreza, inspirando pensadores como Joseph-Arthur Gobineau e Herbert Spencer a inscrever as desigualdades sociais no mundo da natureza.

A questão da mestiçagem esteve no centro do debate científico do século XIX acerca da origem das diferentes “raças”: para monogenistas como Linnaeus, proponentes da ideia de uma origem comum, a fertilidade dos mestiços era prova de que, ainda que de raças diferentes, os seres humanos pertenciam a uma mesma espécie. Poligenistas como Samuel Morton e Paul Broca, por outro lado, sustentavam que negros e brancos pertenciam a espécies distintas surgidas

2 Ver o verbete Raça neste dicionário.

em diferentes zonas climáticas ou continentes e especulavam acerca de uma possível infertilidade do mulato, resultado de um processo biológico similar ao que ocorria com os híbridos de cavalos e jumentos. (SCHWARCZ, 1993; IFEKWUNIGWE, 2004)

A mestiçagem seria também uma questão de suma importância para as teorias do darwinismo social e eugenia. Com a emergência da ciência moderna, uma noção teleológica da história foi ganhando contornos raciais cada vez mais nítidos e, mesmo antes da difusão das ideias de Charles Darwin, autores como Herbert Spencer e Robert Knox já dedicavam algumas linhas à ideia de evolucionismo social.

Nesse contexto, emergiu o darwinismo social, teoria que supõe que a competição e a pressão demográfica eliminariam os indivíduos inferiores e os impuros em favor dos racialmente puros. A teoria de Darwin não autorizava essa interpretação, pois falava em indivíduos variados sem um tipo fixo e em constante mudança, além de alegar que a variabilidade conferia vantagens adaptativas aos organismos vivos. Mesmo assim, ela foi combinada à visão morfológica das raças humanas, isto é, à ideia de que elas permaneciam fixas em forma e estrutura, puras, e dispostas em uma hierarquia. Segundo esse raciocínio, a miscigenação seria absolutamente desaconselhável, pois, no seu entendimento, a mistura tenderia a ameaçar a sobrevivência das raças ditas superiores, em especial a europeia. Nesse sentido, os pardos e mulatos passam a ser vistos como racialmente degenerados.

O MESTIÇO NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

O racismo europeu impôs sérias dificuldades aos intelectuais dos países da América luso-espanhola, que se esforçaram para pensar em estratégias para branquear a população. No Brasil, o branqueamento foi advogado por intelectuais como Silvio Romero, João Batista de Lacerda e Oliveira Viana. Uma ideologia racial que pressupunha a ligação obrigatória entre a branquitude, o progressivo desapareci-

mento do negro, o liberalismo e o progresso produziu impacto sobre decisões e debates travados no âmbito estatal, tais como o estímulo à migração de trabalhadores europeus a partir de 1870 e projetos de lei que visavam a impedir a imigração de pessoas de cor preta. Esperava-se que os europeus “melhorassem” o povo, introduzindo o sangue branco, a ética do trabalho e a moral europeia. O grande “problema” com que se debatiam os intelectuais e a elite nesse momento era justamente o elevado grau de mestiçagem na população, vista ora como prática que conduzia à degeneração física e moral do povo brasileiro, ora como forma de diluição progressiva do peso relativo da população negra.

A partir da década de 1930, entretanto, ocorreu uma importante inflexão. Em vez do controle da reprodução, tal como proposto por Galton e Mendel, ganhou prestígio entre a comunidade científica brasileira uma ideia de eugenia, inspirada por Lamarck, que postulava o aprimoramento genético da população através do investimento em saúde, higiene e educação. Essas ideias passaram a nortear as ações do Estado no enfrentamento do “problema” da negritude e da mestiçagem, que cessou de ser vista como irreversível. Políticas dessa natureza começaram então a dividir o espaço com o imigrantismo e a abordagem biologicista cedeu espaço paulatinamente ao culturalismo. (DÁVILA, 2003)

Concomitantemente, emergiu a ideologia da “democracia racial”, termo frequentemente associado a Gilberto Freyre, especialmente ao livro *Casa Grande e Senzala*, de 1933, ainda que a expressão propriamente dita tenha aparecido marginal e tardiamente na obra do autor. Discípulo da antropologia cultural de Franz Boas, Freyre procurou avançar a ideário de rejeição à ideia de “raças” humanas – ainda que sua obra apresentasse elementos racialistas – e atribuiu um papel positivo à mestiçagem e à herança cultural dos negros na constituição de uma sociedade híbrida e mestiça nos trópicos. (VIANA, 2007)

As ideias de Freyre foram utilizadas na construção de uma imagem benigna desse passado e a expressão “democracia racial” como negação do preconceito de cor se disseminou entre os intelectuais durante as décadas de 1930 e 1940, com a chancela do autor. A elevada miscigenação da população brasileira foi tomada como indicador de tolerância e harmonia racial. Assim, a “ideologia da mestiçagem” tornou-se definidora da identidade nacional brasileira oficial, respondendo à necessidade de uma narrativa nacional unificadora e reconciliadora e, secundariamente, da afirmação do caráter livre e democrático do país por oposição ao racismo e totalitarismo nazi-fascista. (GUIMARÃES, 2005) Contudo, a mestiçagem como índice de um Brasil racialmente integrado e não discriminatório seria alvo de uma controvérsia crescente, em especial a partir da década de 1970.

MESTIÇAGEM E HIBRIDISMO

Ideias associadas à mistura biológica ou cultural estão presentes nas narrativas identitárias de diversas nações. São esses os casos da noção de “crioulização” do Caribe e Cabo Verde, da mestiçagem na América portuguesa e espanhola, assim como da ideia de fusão na Ásia. Países como Brasil, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Porto Rico, Paraguai e México se representam como híbridos e multiculturais. Nepal e Butão se definem como misturas das culturas tibetana, chinesa e indiana. “Anglo-chinês” é epíteto comum para o nativo de Cingapura. (PIETERSE, 2001; BOIDIN, 2008) Contudo, ainda que muitos casos guardem semelhanças entre si, as noções de mestiçagem e hibridismo assumem significados distintos de acordo com as diferentes experiências sócio-históricas nacionais.

Em países de colonização ibérica verifica-se a centralidade assumida pela questão da mestiçagem desde tempos mais remotos. Nessas nações, o discurso da mestiçagem emergiu no século XIX no

contexto de discussões sobre a nacionalidade e a identidade nacional, balizadas pelas ideias de língua, religião e raça. No Brasil, vimos como a mestiçagem teve lugar de destaque nas preocupações dos intelectuais, em especial a partir da abolição da escravatura, passando de “problema” a “solução” dos dilemas nacionais, para em tempos mais recentes ser denunciada por acadêmicos e ativistas negros como uma ideologia veladamente racista e que difunde a falsa ideia de um país racialmente integrado.

Com efeito, em países como Brasil e Cuba, onde é amplamente rediscutida, afirma-se que a ideologia da mestiçagem é refratária ao conflito e ao embate necessários para um combate efetivo ao racismo, por basear-se na convicção equivocada de que a mistura biológica dissolveu as fronteiras de cor, dando origem à harmonia racial e minando as bases do preconceito. (MUNANGA, 1999) A persistência do racismo e das desigualdades raciais — que atingem também os indivíduos mestiços — dariam testemunho de como essa ideologia teria falhado em promover a não discriminação. Ademais, diz-se que os próprios epítetos associados à mestiçagem — moreno, mestiço, mulato — são com frequência usados de forma eufemística para se referir a pessoas com a cor da pele escura.

Todavia, enquanto nos países da América Latina rompe-se o consenso em torno do valor positivo atribuído à mestiçagem, nos Estados Unidos ocorre hoje um movimento inverso: em um país em que a segregação assumiu uma forma oficial e explícita, a mestiçagem e o reconhecimento das origens multiétnicas de uma proporção significativa da população foram recentemente “descobertas” como um meio de suavizar antigas divisões étnicas e raciais.

Em razão disso, autores como G. Reginald Daniel (2006) argumentam que a partir da década de 1970 os padrões das relações raciais no Brasil e Estados Unidos entraram em uma rota de convergência. Enquanto no Brasil o movimento negro procura incentivar as pessoas pardas a identificarem-se como negras em vez de mestiças, advogando uma forma de classificação racial similar àquela até re-

centemente praticada nos Estados Unidos, nesse país tem-se tentado justamente abandonar o binarismo negro/branco em prol de identidades multirraciais. Ambos os debates se travam tendo como alvo central a produção de dados oficiais, que dão suporte a políticas públicas, como as ações afirmativas.

É curioso notar que o elogio à mestiçagem já foi mobilizado historicamente para os fins mais diversos. No que tange à relação entre as metrópoles europeias e seus domínios, serviu tanto de instrumento de legitimação do colonialismo e imperialismo como fez parte do discurso anticolonial. No que diz respeito às clivagens internas, isto é, à relação entre as elites majoritariamente brancas e as populações subalternizadas — indígenas, africanos escravizados e seus descendentes, bem como a população mestiça — há quem considere que a ideologia da mestiçagem auxilia na superação do racismo mais virulento e segregacionista e também quem, ao contrário, a acuse de hoje representar um entrave ao combate ao racismo, por propalar a existência de uma ordem pós-racial, isenta de preconceitos, quando o problema da discriminação não teria sido efetivamente extinto.

Até metade do século XIX, a França justificou sua expansão imperial ressaltando os méritos de um povo que se misturava cultural e biologicamente com as populações autóctones e retratando seus métodos de colonização sob uma chave assimilacionista e benigna. (FREDRICKSON, 2005) De modo similar, na década de 1940, difundiu-se a tese freyreana do “lusotropicalismo”, que descrevia o português como um povo plástico, adaptável, predisposto à miscigenação e menos contaminado pelo preconceito de cor. Esse discurso serviu de esteio à política colonial do governo salazarista nas províncias ultramarinas da África e Ásia no contexto do florescimento dos movimentos nacionais de independência. Gilberto Freyre tornou-se então uma espécie de ideólogo da máquina de propaganda colonial, tomando parte em missões por todo o império e usando a sua credibilidade intelectual para propagar a ideia de uma colonização lusitana fraterna e não etnocêntrica.

Da perspectiva das relações de gênero, diz-se ainda que a apologia da mestiçagem em antigos domínios coloniais oculta a violência, a dominação e o estupro das mulheres nativas e escravizadas intrínsecos ao processo de mistura biológica entre vencidos e vencedores. A despeito de diversas evidências em contrário, retrata-se o “caldeamento de raças” como um processo social não conflitivo, erótico e sensualizado, que oculta a própria situação de dominação em que ele se sucedeu. (ALENCASTRO, 2000) A eleição de uma mulher mestiça hipersexualizada e objetificada como emblema da identidade nacional de alguns desses países é também apontada como um ponto de confluência entre as discriminações de classe, raça e gênero. No próprio Gilberto Freyre, por exemplo, encontramos a versão mais acabada desse discurso: em seu relato, colonos, índias e africanas escravizadas teriam se misturado “gostosamente”, multiplicando-se em filhos mestiços.

Todavia, se a mestiçagem foi utilizada como índice de benignidade de alguns modelos de colonização, ela foi também mobilizada em outras ocasiões como arma de combate à ingerência externa e afirmação de singularidade dos dominados em face às metrópoles. Simon Bolívar, por exemplo, conclamou os sul-americanos a engajar-se em um movimento conjunto de libertação do jugo espanhol evocando a mestiçagem como um traço característico dos povos do continente, ainda que a interpretasse de modo ambíguo.

Foi apenas na década de 1920 que se difundiu uma formulação da mestiçagem mais associada à ideia de síntese, de que dão exemplo os escritos de José Vasconcelos, no México, e de Manuel Dominguez, no Paraguai, assim como o movimento antropofágico, no Brasil, que apregoava a deglutição e reelaboração da cultura estrangeira a partir da matriz nacional indígena e africana. (BOIDIN, 2008) Em *La raza cosmica: misión de la raza iberoamericana*, de 1925, Vasconcelos elaborou uma teleologia das raças na qual a mestiçagem desempenhava o papel de motor histórico, conduzindo a uma fusão de todos os povos da qual emergiria uma “quinta raça”, uma raça síntese, indivi-

sa, fraterna e solidária. São comuns a essas diferentes formulações em torno da questão do hibridismo e da mestiçagem a crítica ao racismo segregacionista até então dominante no pensamento ocidental.

Contudo, mesmo Vasconcelos expressiu um desejo de que a mestiçagem levasse à preponderância das qualidades superiores atribuídas à “raça branca”. Dessa forma, ao mesmo tempo em que é apontada como uma característica que singulariza antigos domínios coloniais e estabelece a importância da sua autonomia em face às metrópoles, no plano nacional, diz-se com frequência que a narrativa da mestiçagem, apesar de se opor à segregação racial, contém em si elementos reafirmadores de uma ordem social interna hierarquizada em termos raciais, em cujo topo se encontra a cor branca. No Brasil, como vimos, o debate foi por um tempo significativo pontuado pela questão de se a mistura com o sangue branco faria prevalecer características da raça branca, que poderia “redimir” a população da sua origem índia e africana. (SCHWARCZ, 1993)

Hoje, ainda que empregado numa chave antirracista, visto que condena ostensivamente o preconceito, o discurso da mestiçagem é frequentemente denunciado como racista, uma vez que se baseia na crença na existência de raças humanas biologicamente distintas. Há ainda quem proponha que essa ideologia é também racista, pois estaria associada à expectativa de que as estirpes “indesejáveis” – negra, indígena etc. – desapareçam a partir de sucessivos cruzamentos com os brancos. Diz-se também com frequência que o discurso da mestiçagem impõe uma etiqueta implícita de silêncio em torno do racismo, tornando-o um tabu social, o que obstaculizaria o próprio combate à discriminação racial.

Jan Pieterse (2001) discute essa tendência recente de rejeição ao hibridismo. Para ele, a principal crítica dirigida contra as noções de hibridismo e mestiçagem baseia-se na ideia de que esses conceitos só fazem sentido se houver alguma presunção de pureza. Outros críticos alegam ainda que afirmar que todas as culturas e linguagens são misturadas é banal, um fato de amplo conhecimento. Contra essas

alegações, Pieterse argumenta que a ênfase no hibridismo, na categoria intermediária, no interstício, é uma forma de transcender o binarismo, estando por esse motivo associada à desconstrução e ao pós-estruturalismo.

Segundo ele, o reconhecimento do hibridismo evidencia o caráter histórico e construído das fronteiras e dicotomias, o que enfraquece as reivindicações de pureza, separação e compartimentalização que historicamente fundamentaram desigualdades, hierarquias e mesmo episódios de limpeza étnica e guerra civil. Para Pieterse, o reconhecimento recente de que a mestiçagem e o hibridismo perpassaram toda a história humana promove uma mudança nas mentalidades, estruturas e práticas sociais. Em um mundo que ainda defende a existência de barreiras e binarismos, o que fica evidente pela força da xenofobia, racismo e preconceito de classe, alega Pieterse, a rejeição à ideia de hibridismo poderia reconduzir a um mundo étnica e racialmente compartimentalizado. O debate segue em curso e assume matizes diversos de acordo com diferentes experiências. A alusão à mestiçagem jamais é neutra ou meramente descritiva, mas um ato político, sugerindo sempre um problema ou solução a depender da época e do contexto.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOIDIN, Capucine. Métissages et Genre dans *lès Amériques*: dès réflexions focalisées sur La sexualité. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n. 27, p. 2-16, 2008.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DANIEL, G. Reginald. *Converging paths? Race and multiraciality in Brazil and the United States*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.

DÁVILLA, Jerry. *Diploma of whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945*. Durham/London: Duke University Press, 2003.

DUTRA, Francis A. Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna. *Tempo*, v. 16, n. 30, p. 101-114, 2011.

FERREIRA, Roquinaldo. Ilhas crioulas: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História*, n. 155, p. 17-41, 2006.

FIGUEIRÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses. *Tempo*, v. 16, n. 30, p. 115-145, 2001.

FREDRICKSON, George. Mulattoes and métis. Attitudes toward miscegenation in the United States and France since the seventeenth century. *International Social Science Journal*, v. 57, p. 103-112, 2005.

GUIMARÃES, Antônio S. A. Racial Democracy. In: SOUZA, Jessé; SINDER, Valter (Ed.). *Imagining Brazil (Global Encounters)*. Lanham: Lexington Books, 2005.

IFEKWUNIGWE, Jayne O. Rethinking 'mixed race' studies In: IFEKWUNIGWE, Jayne O. (Org.). *Mixed race studies: a reader*. New York: Routledge, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PIETERSE, Jan Nederveen. Hybridity, so what?: the anti-hybridity backlash and the riddles of recognition. *Theory Culture Society*, v. 18, p. 219-245, 2001.

RAMINELLI, Ronald; FEITLER, Bruno. Apresentação. *Tempo*, Niterói, v. 16, n. 30, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA FILHO, Alípio. Somos mestiços, e daí? In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (Org.). *Natal, Argos, Café filosófico*, 2001. p. 11-53.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

VENÂNCIO, José Carlos. A problemática social dos mestiços em África: a sua comparação com a situação asiática. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL ESTADOS, PODERES E IDENTIDADES NA ÁFRICA SUBSARIANA, 7., 2005. Porto. *Actas...* Porto: Universidade do Porto, 2005. p. 149-158.

TELLES, Edward. *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2006.

Migração

Igor José de Renó Machado

Douglas Mansur da Silva

Migrações são processos de circulação de várias ordens, envolvendo pessoas, mercadorias, hábitos, capitais, entre muitas outras coisas. Trataremos especificamente aqui da movimentação de pessoas entre nações que resultaram do império colonial português. Essas nações são produtos históricos cujas fronteiras, dinâmicas, foram se constituindo ao longo do tempo, sendo atravessadas por fluxos populacionais variados e que, em alguns casos, permanecem alvo de disputas, como é o caso de Cabinda, em Angola. As nações que hoje compõem o que poderíamos chamar de um mundo lusófono, resultado do processo de expansão do império português desde o século XV, são plasmadas pelo intenso fluxo populacional, tanto de emigrações como de imigrações. Cada uma em seu próprio desenvolvimento histórico constituiu diferentes sistemas migratórios — de atração e expulsão, às vezes os dois simultaneamente —, que resultaram nas atuais configurações populacionais. Podemos afirmar que a construção do império produziu movimentações de várias instâncias: desde a circulação de elites até a circulação de imigrantes pobres entre os países “lusófonos”. Ao mesmo tempo, esses países, seja na África, América ou Ásia, ou mesmo a ex-metrópole, conviveram e convivem com vários outros sistemas de migração, de fluxos variados de populações.

Podemos pensar em trânsitos ligados ao império e propriamente à experiência lusófona, em fluxos regionais — sul-americanos, europeus, africanos, asiáticos — e ainda de longa distância, gerados pela história individual de cada um dos países lusófonos. Assim, temos movimentos variados, apesar do denominador comum de deslocamentos entre gentes das ex-colônias para a ex-metrópole, bem como o seu inverso. Há também alguma circulação entre os países lusófonos em vários momentos dos últimos 100 anos, mas sempre com uma dimensão reduzida frente aos outros fluxos.

Portugal convive com fluxos de emigração desde o século XV, quando começou a colonização dos Açores e Madeira. Logo a seguir, a exploração agropecuária e uma florescente indústria do açúcar na Madeira contribuíram para a expansão do império para a costa da África e deram início à utilização de mão de obra escrava. Ao longo do século, foram estabelecidas fortificações na costa oeste africana, mas a ocupação que demandou maior contingente de emigrantes foi a do Golfo da Guiné, mais especificamente no trecho do litoral que passou a ser designado por Costa do Ouro — em decorrência da exploração do minério — e onde se formou o povoado de São Jorge da Mina. Foi a partir da Mina que se estabeleceram os contatos com o Reino do Congo, que, no século seguinte, resultaram na formação de Angola. Paralelamente, a expansão pela costa se estendeu ao Índico e à Ásia, bem como resultou na descoberta do Brasil. Entre 1415 e 1572 o Império se expandiu, estabelecendo rotas comerciais e feitorias em diferentes pontos da África, da Ásia e do Brasil.

A emigração portuguesa para todos os continentes é, de certo, um dos efeitos da empresa colonial. Contudo, em uma análise que se tornou clássica, Serrão (1970) propõe o termo colonizador aos fluxos associados à iniciativa do estado ou de empresa com finalidades coloniais e emigração às saídas do país por motivações pessoais, independente de solicitações oficiais. Ademais, destaca que, em diversas ocasiões, os dois fluxos coexistiram. Em ambos os casos, a emigração representou, na maior parte das vezes, uma viagem sem

volta, apesar da assinalável presença — efetiva e no imaginário social —, da figura do torna-viagens. Bem ou mal-sucedidos na aventura migratória, predominou acerca desses a imagem de que rapidamente enriqueceriam na colônia, sobretudo no Brasil. Neste sentido, Serão destaca a emigração como responsável direta pela criação de um modo de vida nacional, ao ponto de a própria metrópole ter de lançar mão do trabalho escravo ainda no século XVI, por falta de gentes, e de a balança comercial do país, em muitos momentos, depender das remessas do estrangeiro e das economias trazidas pelos retornados.

Considerando-se a distinção acima proposta, a emigração para as ilhas atlânticas, (séculos XV e XVI), para a rota do Cabo e Goa (século XVI), para o Brasil (século XVI até fins do XVII e, eventualmente, em ocasiões posteriores), e para as possessões africanas, a partir do fim do século XIX, podem assim ser caracterizadas como colonizadoras. Os primeiros colonos dirigiram-se à Madeira e, posteriormente, aos Açores e Cabo Verde, mas essas ilhas também se tornaram posteriormente centros difusores de emigrantes, sobretudo a partir da extensiva colonização brasileira. Especialmente na primeira metade do XVI, as empresas do Índico mobilizaram militares, funcionários régios, comerciantes, aventureiros e religiosos ao Oriente, num amplo empenho colonizador, militar e naval. Apesar de simultâneas, a partir da segunda metade do século XVI, a historiografia tende a apontar distinções entre a rota do Cabo e do Índico e a rota do Atlântico. Nessa última, a miscigenação e a ampla utilização de africanos como escravos se fizeram presente. Por sua vez, o regime de castas no Oriente opôs barreiras à miscigenação, o que fez com que a ocupação assumisse características militares e navais.

Ao longo de três séculos (oficialmente, de 1559 a 1850), o sistema atlântico alimentou o tráfico de escravos da África para o Brasil colônia — vindos sobretudo de Angola e da Costa da Mina —, e estimulou o fluxo Brasil/Angola/Portugal. O tráfico, atividade considerada legal no período assinalado, além de altamente lucrativa, se manteve, mesmo após a independência do Brasil em 1822.

Estima-se que desembarcaram no Brasil cerca de quatro milhões de africanos, de diversas etnias, na forma de escravos; de certo, o maior fluxo de migração forçada de que se tem registro. A escravidão, como fluxo populacional e como instituição, acarretou em inúmeras consequências marcantes na sociedade brasileira, dentre as quais podemos destacar o estabelecimento de hierarquias raciais, desigualdades sociais, econômicas e políticas acentuadas, a precarização das condições de trabalho, entre outras.

No caso da emigração para o Brasil, esta adquiriu maior vulto a partir da última década do século XVII, com a descoberta das minas, num movimento que se estendeu ao longo de todo o século XVIII. Tratava-se de uma emigração que se dirigia às cidades, à exploração do ouro e ao comércio, além do que, o trabalho pesado das lavouras permanecia a cargo dos escravos e “negros da terra” (indígenas). Estima-se que desembarcaram no Brasil, no século XVIII, 600.000 portugueses, contingente que levou o Estado português a adotar medidas de constrangimento ou fiscalização, a fim de evitar a falta de mão de obra e o esvaziamento da metrópole. Por outro lado, ao mesmo tempo em que buscava restringir o fluxo para Minas Gerais, o Estado promovia, por razões políticas ou estratégicas, a colonização de açorianos no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, e a de habitantes de Mazagão, para o Pará (atualmente, o município pertence ao Amapá, tendo se tornado uma localidade de significativa presença afro-brasileira). Os retornados das minas, embora em número menor ao daqueles que permaneceram no Brasil, investiram suas economias em Portugal, com efeitos na dinamização econômica da metrópole tanto quanto no surgimento da figura do mineiro, uma antecipação ao que viria a ser no século XIX, a figura do brasileiro, o emigrante torna-viagem que adquiria bens e propriedades ao retornar ao país, ao mesmo tempo em que ostentava socialmente o novo *status*, tema recorrente no imaginário popular e na literatura.

No início do século XIX o movimento migratório de Portugal para o Brasil arrefeceu, sem se extinguir. Além do mais, a transferência da

corde portuguesa para o Brasil, entre 1808 e 1822, representou a vinda de uma leva inicial de 15.000 pessoas, entre nobres, empregados domésticos e funcionários estatais. A capital do império foi transferida para o Rio de Janeiro, no que tem sido chamado por alguns historiadores de inversão do pacto colonial. (NOVAIS, 1979) Até 1808, a entrada de estrangeiros no Brasil não era permitida. A abertura dos portos representou a possibilidade de vinda de outros contingentes migratórios, para além de portugueses e africanos. Com o retorno da corte a Portugal, a independência e proclamação do império do Brasil, em 1822, os portugueses residentes no novo país foram considerados brasileiros, já que nunca haviam sido estrangeiros no Brasil. Contudo, na primeira metade do século XIX floresceram sentimentos antilusitanos. Às vésperas da independência, o número de portugueses, nascidos em Portugal e residentes no Brasil, era de pouco mais de 1% do total da população brasileira. Contudo, ocupavam posições importantes no setor administrativo e no comércio. Com o processo de independência e o emergente antilusitanismo, os comerciantes portugueses tornaram-se o alvo preferido de agressões e acusações pela falta de gêneros, o aumento dos preços e por supostamente privilegiarem a contratação de patrícios. Diversos foram os movimentos de revolta contra comerciantes lusitanos, como a Balaiada (1838-39), no Maranhão, ou que continham elementos de lusofobia, como a Cabanagem (1835-1837), a Sabinada (1837-1838) e a Revolução Praieira (1848), entre outras. Na primeira metade do XIX, a entrada de imigrantes portugueses no Brasil se deu, sobretudo, através da vinda de contingentes açorianos, que, em muitos casos ocuparam postos de trabalho precarizados, numa lavoura acostuada ao trabalho escravo. A aproximação com a condição de escravo também se dava em decorrência da dívida inicialmente assumida com os atravessadores e posteriormente paga pelos empregadores que, por sua vez, reivindicavam o saldo em troca de trabalho.

Com o iminente fim do tráfico, o governo do príncipe regente e, posteriormente, o governo imperial brasileiro passaram a estimular,

através de políticas imigratórias, a vinda de imigrantes, sobretudo europeus, ao Brasil. Nas décadas seguintes, os sistemas migratórios privilegiaram a vinda de europeus, preferencialmente agricultores e em família. Embora a legislação não apontasse restrições, assinalava claramente qual era o perfil do imigrante desejado. Apesar disto, muitos imigrantes que escapavam a essas predileções entraram no país, como foi o caso, por exemplo, de imigrantes de outros continentes, bem como de italianos solteiros e de origem urbana. No fim do século XIX e nas primeiras décadas do XX, a emergência da ideologia eugenista — que apregoava a pureza racial e sua relação com grandeza das civilizações — e sua apropriação por uma parcela de cientistas e das elites da República que se instaura em 1889 — ambos influenciados pelo positivismo —, produziu debates, em um país marcadamente miscigenado, acerca da possibilidade de branqueamento da população brasileira. Em diferentes ocasiões, discutiu-se qual seria o imigrante “ideal”, em decorrência da sua quota de sangue branco. No âmbito desse debate, que foi crucial para o estabelecimento de hierarquias raciais, os africanos ocupavam a posição mais subalterna nessa escala. Os europeus do norte eram geralmente associados ao que se preconizava como “raça branca”.

O período que compreende as décadas de 1870 e 1930 é amplamente referenciado na historiografia brasileira como sendo o das grandes migrações. De fato, estima-se que o país recebeu em cinquenta anos (1870 a 1920), cerca de 3.300.000 imigrantes, atraídos, principalmente, pela expansão das lavouras de café. Desse contingente, o mais expressivo foi o de italianos — 1.400.000 no período assinalado — seguido de portugueses, espanhóis, alemães, entre outros europeus, em menor número, como eslavos (poloneses, ucranianos e russos, principalmente), japoneses, árabes (principalmente libaneses), estes últimos tendo se ocupado de atividades urbanas e ligadas ao comércio. Em algumas cidades do país, como, por exemplo, São Paulo e Rio de Janeiro, mais de um terço da população era constituída de imigrantes de um só país, no caso, italianos e portugueses,

respectivamente. Nas colônias do Sul, havia regiões em que se falava e se ensinava o alemão ou o italiano, uma vez que as localidades eram majoritariamente constituídas por imigrantes oriundos daqueles países. A imigração italiana teve início em 1875, mas em 1902 o governo italiano proibiu a imigração subsidiada para São Paulo, em decorrência de denúncias quanto às condições de trabalho. As fazendas de São Paulo precisaram de mão de obra e, apesar do preconceito contra asiáticos, a imigração de japoneses passou a ser aceita a partir de 1908.

Por sua vez, a formação de um Estado Novo corporativista sob a liderança de Vargas, entre 1937 e 1945, foi marcada por um nacionalismo que, entre outros aspectos, representou uma ruptura parcial com o paradigma eugenista, em prol de uma ideologia nacional da mestiçagem, de valorização da contribuição étnica de índios, africanos e, sobretudo, portugueses. Um dos efeitos políticos dessa ideologia consistiu nas campanhas de nacionalização levadas a cabo a partir do final dos anos 1930. Houve restrições à entrada de imigrantes, associações, jornais e escolas de imigrantes foram proibidos e fechados. O ensino em línguas estrangeiras também foi proibido. A ideia era a de que a matriz formadora da nação era fundamentalmente lusitana e a língua, o português. Nessa ideologia nacionalista, a assimilação do imigrante era vista como uma contingência, sob o risco constituição de movimentos separatistas. O abasileiramento, versão nacional para o caldeamento (*melting pot*) norte-americano, via nos grupos de imigrantes, sobretudo aqueles conformados em colônias e com uso cotidiano de língua nativa, como um possível “enquistamento étnico”, que ameaçava a soberania nacional. (SEYFERTH, 2004) No pensamento social brasileiro, autores como Arthur Ramos apregoavam que os grupos latinos seriam mais assimiláveis. De fato, há uma dificuldade, inclusive no pensamento social do período, em lidar com a ideia de pluralidade cultural no âmbito do Estado-nação. Gilberto Freyre, por exemplo, fala de diferentes brasilidades, sendo a região unívoca e a nação, plural. Contudo, sua noção de pluralismo

cultural subordina-se à assimilação à formação nacional legatária dos tempos coloniais, sendo aquilo de mais original do brasileiro, a sua capacidade plástica de produzir uma civilização singular nos trópicos, qualidades que Freyre aponta como sendo próprias do colonizador português, base de sua ideologia lusotropicalista.

Assim, se na República Velha os portugueses eram vistos como responsáveis pelos males da nação — vide, por exemplo, o movimento e jornal dos jacobinos — em outros momentos gozavam de melhor posição, como, por exemplo, na Era Vargas: a Constituição de 1934 limitou a entrada de imigrantes no Brasil, mas em 1938 a lei foi suspensa para os portugueses. Após a Segunda Guerra, Gilberto Freyre e alguns deputados defenderam que os portugueses não fossem considerados estrangeiros no Brasil. A Constituição de 1988, em vigência, dá privilégios aos nacionais portugueses. De fato, o Brasil foi o país que mais recebeu portugueses entre 1900 e 1963 (com exceção apenas do ano de 1944). (LOBO, 2000) Essa migração de massa ajudou a constituir associações culturais, entidades beneficentes, hospitais, escolas, entre outras instituições marcantes na sociedade brasileira, como, por exemplo, o Real Gabinete Português de Leitura, originalmente fundado por refugiados liberais, no fim do século XIX. Paralelamente aos fluxos de massa, havia aqueles de refugiados e exilados, dentre os quais levam-se em conta intelectuais, decorrentes de redes de escritores, cientistas, políticos e militantes, que aproximaram, por exemplo, os movimentos literários e artísticos brasileiros e portugueses — bem como exilados em decorrência de regimes de exceção. Embora menos representativos numericamente, constituíram no Brasil diversas atividades no campo da cultura e da política, por exemplo, durante a vigência do Estado Novo em Portugal. Por fim, a este respeito, é importante destacar também o fluxo de moradores das ex-colônias para o Brasil, muitos deles ligados à administração colonial, quando dos processos de independência em África, após a queda do Estado Novo, em 25 de abril de 1974. Apesar dessas aproximações, e de outras mais recentes, como a emigração de brasileiros

para Portugal, certos estereótipos desqualificadores dos portugueses, cuja origem remonta à migração de massa, persistem na sociedade brasileira.

Se historicamente o Brasil se constituiu como país de imigrantes, os fluxos de mobilidade humana ganharam outras características no Brasil a partir dos anos 1980. Com a continuidade de uma crise econômica, níveis de inflação estratosféricos e desemprego em alta, brasileiros começaram a emigrar para o exterior. Em rápidos 20 anos estima-se que algo entre 1.500.000 ou 3.000.000 de brasileiros emigraram para o exterior — as estimativas variam conforme as fontes —, principalmente para os Estados Unidos da América (EUA), Japão e Europa. Os fluxos se constituíram em sistemas variados: a migração para os EUA inicia-se a partir da relação econômica entre os dois países, a migração para o Japão relaciona-se com a migração de japoneses para o Brasil ao longo do século XX, a migração para Europa relaciona-se à história colonial e aos fluxos migratórios de italianos, espanhóis, portugueses, alemães para o Brasil desde o final do século XIX, entre outros. Sistemas regionais também se formaram, como o deslocamento de brasileiros para Argentina e Paraguai, por exemplo. No caso do Paraguai viu-se uma movimentação intensa e ligada a questões agrárias.

Os destinos brasileiros se diversificaram imensamente, espalhando-se por toda Europa, Austrália e América do Norte. Em termos percentuais, destaca-se Portugal, aonde os brasileiros vieram rapidamente a se tornar a maior comunidade imigrante na ex-metrópole e Japão, aonde os brasileiros descendentes de japoneses formam a terceira maior comunidade imigrante. Os sistemas de conexão montados — com redes de parentes, amigos, conhecidos — operam em muitos sentidos e, desde a crise de 2008, muitos brasileiros têm retornado ao país, ou remigrado para outros destinos. Assim, vemos uma diminuição gradual do número de brasileiros em Portugal e Espanha, e um aumento do número de brasileiros no Reino Unido, indicando sistemas de remigração que têm Portugal e Espanha como

centro de expulsão de migrantes. Além de Portugal e Espanha, brasileiros, em geral com dupla cidadania, também se utilizam da Itália como trampolim para países como França, Inglaterra e Alemanha.

De grande destaque na história recente do país, tanto pela novidade da emigração internacional brasileira, como pelas remessas mandadas — que chegaram a influenciar a balança de pagamentos brasileira —, a emigração internacional perdeu importância relativa com o avanço econômico do país a partir do final da primeira década do século XXI. Ao longo desse tempo o Brasil se tornou também polo de atração de imigrantes, principalmente latino-americanos — com destaque para os bolivianos —, africanos e asiáticos. Após a crise de 2008 verificam-se também fluxos de mão de obra qualificada estrangeira afluindo para o mercado brasileiro. Mas é preciso destacar que as próprias fronteiras brasileiras são muito porosas, assistindo um fluxo constante de brasileiros para países vizinhos e vice-versa, como no caso da fronteira com a Bolívia, Colômbia, Guianas e Venezuela, por exemplo.

No que tange ao sistema de migração lusófono, políticas educacionais brasileiras, exemplificadas pelos Programas de bolsas de estudo, em nível de graduação e pós-graduação para estudantes oriundo de países de América Latina, África e Ásia (PEC-G, PEC-PG), têm sido responsáveis pela produção de um fluxo de estudantes africanos — angolanos, moçambicanos, guineenses e cabo-verdianos, principalmente — para o Brasil, em busca de formação acadêmica em nível de graduação e pós-graduação. Os mesmos convênios também estimularam o fluxo de estudantes latino-americanos. Fluxo semelhante ocorreu entre países africanos e Portugal, em ocasiões recentes, ou mesmo durante a vigência do Estado Novo português, do que resultou, por exemplo, na Casa dos Estudantes do Império, local de associação e de formação política de vários líderes de libertação dos países africanos lusófonos.

No que diz respeito à emigração portuguesa, a partir de década de 1950, esta se direciona paulatinamente do Brasil para a França,

a Alemanha, os EUA e o Canadá, principalmente. Durante a década de 1970, face às restrições à migração portuguesa na França e Alemanha, depois de outros países europeus e na América do Norte, a emigração portuguesa diminuiu, para voltar a aumentar na década de 1980. Se Portugal viu-se como país de imigração entre 1986 e o começo do século XXI, a emigração portuguesa como movimento nunca cessou. Durante esse período de ascensão econômica ligada ao sucesso inicial da zona do Euro, portugueses deslocaram-se principalmente dentro da Europa, tendo a França como principal destino, seguida de Suíça, Alemanha, Reino Unido, Espanha e Luxemburgo, além outros países. Portugal pode ser visto, nessa perspectiva, como um nexos constante de fluxos populacionais: originando diásporas e concentrando outras. Além disso, o retorno de migrantes também se configurou numa dinâmica populacional expressiva a partir da década de 1970, grande parte como resultado das guerras coloniais, que resultaram numa massa de “retornados” à metrópole após a Revolução dos Cravos. Na mesma perspectiva, concentra fluxos de recursos que chegam e que saem, ligando redes de parentesco ao redor da Europa, Américas e África, principalmente.

É possível afirmar, entretanto, que o caráter da migração no século XXI é diferente daquela de até a década de 1960, quando se emigrava para a vida toda. A migração temporária (movimentos pendulares) em escalas variadas aumentou, assim como a facilidade nos transportes internacionais. Dados estatísticos têm dificuldade em captar essas dimensões, tornando muito complicado mensurar as migrações contemporâneas. Por outro lado, aumentou o número de saída de emigrantes qualificados, no que poderíamos ver um *brain drain*, mas o número de emigrantes portugueses não qualificados continua maior que o de qualificados, segundo João Peixoto. (PEIXOTO, 2009)

A partir da década de 1980, Portugal se tornou também um grande concentrador de movimentações da África Lusófona, a seguir de um grande e diversificado fluxo de brasileiros e, além disso, foi pal-

co de uma complexificação dos circuitos migratórios: imigrantes do leste europeu e do continente asiático, principalmente, começaram a se destacar no cenário português. (BAGANHA; GÓIS, 1998, 1999) Os processos de descolonização, com as alterações da lei de nacionalidade portuguesa, resultaram em fluxos de retorno para Portugal que, por sua vez, por força dos laços criados em redes de migração, levaram à migração de africanos para a ex-colônia.

Os fluxos de brasileiros para Portugal ganharam destaque a partir da década de 1990. Se até então tínhamos uma migração relativamente qualificada, é a partir desse momento que se alarga o espectro da imigração brasileira, aumentando o número de migrantes menos favorecidos economicamente. Esse número cresceu até o final da década de 2010, quando começou a decrescer lentamente, concomitantemente à crise portuguesa que se seguiu à crise mundial de 2008. Brasileiros se tornaram o principal grupo imigrante em Portugal, alvo de discriminações e preconceitos. Preconceitos que também fazem parte da vida dos imigrantes africanos em Portugal.

Se os fluxos relacionados ao sistema migratório lusófono predominavam, Portugal também viu nascer outros sistemas, principalmente o de ucranianos, moldavos e migrantes do leste europeu em geral. Num espaço muito curto de tempo o fluxo de leste-europeus chegou a sobrepujar a migração africana em Portugal. Essa migração, de forte intensidade (entre 2000 e 2002), mas descolada do sistema lusófono, se chegou para deixar marcas profundas em Portugal, por outro lado, parece mais afetada pela crise pós-2008. O número de leste-europeus diminuiu em cerca de um terço do seu total no começo da segunda década do século XXI.

Essa migração acompanhou o desenvolvimento português pós-entrada na União Europeia, seguida da entrada na Zona do Euro e dos investimentos realizados pela União Europeia em solo português. A chegada dos imigrantes acompanhou uma flexibilização no mercado de trabalho em Portugal, demandando uma mão de obra menos protegida socialmente e mais facilmente explorável. Oportu-

nidades de trabalho apareceram na base da pirâmide do mercado de trabalho, tanto por conta da emigração portuguesa que continuou a acontecer no período como pela recusa pelos portugueses ao tipo de trabalho não qualificado executado pelos imigrantes. Esses empregos são “não exportáveis”, pois se relacionam à manutenção da vida cotidiana em Portugal — setores de serviços, cuidados de saúde e construção civil, principalmente. Uma das características desse período é o aumento significativo de migrações femininas — ligadas também ao mercado de trabalho e sua segmentação —, principalmente nos setores de limpeza e cuidados de saúde — cuidado de idosos, principalmente. (FELDMAN-BIANCO, 2004)

Desde a crise de 2008, o cenário dos fluxos em Portugal tem se alterado: os fluxos de saída aumentaram e os de chegada diminuíram. A população imigrante em Portugal diminuiu a partir de 2009, ao passo que o número de emigrantes aumentou. Agora as antigas conexões históricas tem novamente concentrado o fluxo de movimentações: portugueses têm migrado para Angola, Brasil e outros países lusófonos. Novas estruturas globais de distribuição de recursos têm sido montadas, com o crescimento econômico de países antes periféricos: nesse novo cenário, portugueses tem se situado nos espaços lusófonos dessa reestruturação, com destaque para Angola.

Cabo Verde talvez seja a epítome dos fluxos luso-afro-brasileiros: ilhas sempre fustigadas por um clima difícil, levaram à ideia comum de que a migração é parte necessária daquele ambiente. Sair de Cabo Verde é parte da identidade nacional daquele país, indicando o fluxo como característica central de uma certa caboverdianidade. A dissolução das fronteiras no pensamento cabo-verdiano certamente é a mais radical: Cabo Verde é onde estão os cabo-verdianos. Cabo Verde já era transnacional antes mesmo de Portugal tentar construir uma política oficial nesse termos.

A própria formação cabo-verdiana, com uma intensa mestiçagem a partir de autorizações de tráfico escravocrata concedidos a senhores brancos, que concentrou nas ilhas gentes de todas as etnias da

Costa da Guiné, além de comerciantes, negros livres, mercenários, tripulações de navios etc., aponta para o valor da mobilidade e da migração. Fluxos para Senegal, EUA e Guiné-Bissau são antigos, anteriores ao século XX. Desde o começo do século XX, a migração vai se diversificando, com sensível importância para Portugal, EUA, Senegal, Angola, França e Holanda, mas espalhando-se por mais de 40 países. Até a década de 1980, migravam principalmente homens cabo-verdianos, para destinos variados, desde as cidades baleeiras norte-americanas até as roças de São Tomé. A independência, a seguir à Revolução dos Cravos, ampliou a possibilidade dos fluxos Cabo Verdeanos. A partir dos anos 1990, Cabo Verde também se tornou destino de fluxos de imigração africana — principalmente São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau, Senegal, Nigéria, Gana e Guiné-Cronaky —, mas o fato é que esses imigrantes são em sua maioria filhos e netos de Cabo Verdeanos vindo com seus pais e avós para Cabo Verde.

Já Guiné-Bissau viu seus fluxos influenciados pelo império francês, via Senegal, havendo relatos de migrações para França já nos anos de 1930. Migrações para Senegal e Gâmbia também são constantes, assim como para outros países próximos. A migração para Portugal pode ser vista em dois momentos, o primeiro executado por luso-guineenses após a independência, categoria que cobre aquela parcela da população ligada à administração do império português, derrubado em 1974; o segundo momento corresponde ao deslocamento de guineenses desde a década de 1980, significando um intenso fluxo, superando os demais. Os guineenses que compõem essa migração são das mais variadas etnias, mas são predominantemente urbanos, em contraposição à migração para França, de extrato rural.

Os fluxos de migração dos países africanos são muito díspares. São Tomé e Príncipe, por exemplo, tem um alto fluxo migratório em relação a sua população, mas pequeno em números brutos. Os principais lugares de destino são Portugal, Cabo Verde e França. Angola e Moçambique têm histórias menos relevantes de emigração internacional, com uma porcentagem relativamente pequena da população

emigrada. A emigração nesses grandes países dialoga com diferentes sistemas africanos de mobilidade. Angola é mais concentradora de imigrantes que o contrário, concentrando muitos congolese, por exemplo, e Moçambique relaciona-se com os fluxos populacionais da África Austral, centralizados na África do Sul, Malawi e Tanzânia. Há uma longa história de migração temporária e também definitiva para a África do Sul, país que concentra também uma imigração portuguesa relevante. Os ciclos de emigração têm relação direta com as situações políticas desses dois países — assim como no caso de Guiné-Bissau —, pois as guerras civis por que passaram estimularam a constituição de fluxos de saída de pessoas, seja de refugiados em países vizinhos, seja de emigrantes para países europeus ou outros países africanos.

Por sua vez, em Timor-Leste, colônia portuguesa até 1974, e logo em seguida (1975) ocupada por décadas pela Indonésia, a ideologia nacional lançou mão dos vínculos lusófonos, a fim de conquistar a independência definitiva, em 1999. Durante o período de invasão indonésia, timorenses deslocaram-se para Portugal e Austrália, principalmente, além de concentrarem-se em campos de refugiados em Timor Ocidental. O período pós-independência tem sido marcado pela presença em território timorense de contingentes de cooperação internacional de diversos países, com destaque para Portugal e Brasil. A emigração timorense continua se dirigido, após a independência, preferencialmente para a Austrália e Portugal, marcando dois sistemas migratórios: um lusófono e outro regional.

Baganha (2009) defendeu a existência de um sistema migratório lusófono, integrando em diferentes momentos no tempo as populações do antigo sistema imperial português, processo facilitado pelas estruturas e conexões criadas a partir daquele sistema. Não é por menos que Portugal se encontra entre os principais destinos de todos os países africanos “lusófonos” e, por outro lado, que Angola e Brasil tenham se constituído em lugar de uma nova emigração portuguesa pós-crise de 2008. No caso africano, o império Português

produziu o deslocamento de milhares de portugueses para África ao longo do século XX. A derrocada do mesmo império produziu, por sua vez, uma migração de “retorno” de portugueses e descendentes para Portugal, criando um grande deslocamento populacional num curto espaço de tempo. Como herança do império, um sistema de fluxos populacionais entre Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Angola se formou.

Vemos, assim, que a migração é parte integrante desses países conectados pela história colonial. O processo histórico da colonização gerou fluxos de várias ordens, às vezes incentivando movimentos para metrópole, às vezes entre as colônias, às vezes incentivando fluxos regionais que se relacionaram com a história colonial, como no caso dos refugiados das guerras coloniais, por exemplo. As várias histórias nacionais, com suas durações variadas, conduziram outros tantos fluxos populacionais, relacionados às injunções mais amplas da ordem econômica mundial, mas sempre com alguma vinculação ao sistema lusófono de migração. Essas histórias nacionais, contudo, também lidam com fluxos que não se relacionam ao sistema lusófono, evidenciando as diferentes inserções desses países numa economia global.

Os resultados desse sistema migratório lusófono estão incrustados na história desses vários países: a constituição de redes de migração de longa duração, estratos sociais e interesses econômicos variados, criaram conexões familiares, políticas e econômicas entre esses países. Os exemplos são muitos: refugiados políticos portugueses no Brasil, imigrantes portugueses hoje em Angola, empresas brasileiras em Angola, empresas portuguesas no Brasil, convênios que circulam estudantes entre países lusófonos, acordos de cooperação entre Brasil e Timor, Portugal e Timor etc. Essas conexões continuam operando relações em português, através dos continentes. Esses exemplos lusófonos ilustram como a migração é uma concentradora de planos, esperanças e ilusões. Os deslocamentos são importantes na definição das identidades dos grupos em movimento e até de nações inteiras,

como é o caso mesmo de Portugal e de Cabo Verde. Algumas populações como os Fula da Guiné, estão espalhadas por diversos países, em Guiné-Bissau, por exemplo, indicando como os fluxos populacionais são relevantes para pensar em identidades transnacionais.

Por outro lado, hierarquias sociais e raciais constituídas na dolorosa experiência do império mantêm-se mesmo nos contextos pós-coloniais: preconceito e racismo ainda são fenômenos comuns na experiência de imigrantes africanos e brasileiros em Portugal, de estudantes africanos no Brasil, nas memórias ressentidas sobre os portugueses em vários lugares do atual mundo lusófono. Também permanece um olhar preocupado com as tentações neocoloniais nas relações entre esses países tão diferentes entre si.

REFERÊNCIAS

BAGANHA, M. I.; GÓIS, P. International migration from and to Portugal: what do we know and where are we going? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 52-53, p. 229/280, 1998/1999.

_____. The lusophone migratory system: patterns and trends. *International Migration*, v. 47, n. 3, p. 5-20, 2009.

BATALHA, L. *The cape verdean diaspora in Portugal: colonial subjects in a post colonial world*. Oxford: Lexington Books, 2004.

FELDMAN-BIANCO, B. Brazilians in Portugal, Portuguese in Brazil: constructions of sameness and difference. *Vibrant*, n. 1, p. 1-56, 2004.

_____. Caminos de ciudadanía: emigración, movilizaciones sociales y políticas do Estado brasileiro. In: FELDMAN-BIANCO, B. et al. (Org.). *La construcción social del sujeto migrante en América Latina: prácticas, representaciones y categorías*. Quito: Flacso, 2011. v. 1, p. 235-280.

LOBO, M. L. *Imigração portuguesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2000.

NOVAIS, F. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1979.

PEIXOTO, J. New migrations in Portugal: labour markets, smuggling and gender segmentation. *International Migration Review*, v. 47, n. 3, p. 185-210, 2009.

SERRÃO, J. Conspecto histórico da emigração portuguesa. *Análise Social*, v. XVIII, n. 32, p. 597-617, 1970.

SEYFERTH, G. A imigração no Brasil: comentários sobre a contribuição das Ciências Sociais. *BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 57, p. 7-47, 2004.

Militarismo

Jorge da Silva

Militarismo é daqueles termos insuscetíveis de definir por meio de um enunciado preciso ou de conceituar de modo a abarcar as suas diferentes nuances. Inobstante a dificuldade, é comum considerar-se militarismo como uma ideologia segundo a qual a expressão militar do poder de um Estado tem primazia na formulação e condução das políticas públicas, do que resulta a preponderância dos militares em relação aos civis ou a sua forte influência na tomada de decisões. Cumpre observar, no entanto, que ao significante militarismo corresponde um amplo feixe de significados, dependendo do contexto social em que o mesmo é empregado e da perspectiva de quem o emprega. Assim, poderá ser praticado enquanto é negado ou mascarado sob o manto do nacionalismo. Ou ser apresentado como um imperativo da busca da paz e, paradoxalmente, de defesa da democracia.

Ajudará na melhor compreensão do conceito, no entanto, levar em conta que a palavra militarismo (de militar + ismo) tem o seu campo semântico ligado ao substantivo latino *miles*, *-itis* (soldado, soldados); ao adjetivo *militaris*, *-e* (de soldado, militar, da guerra, guerreiro), ao verbo *milito*, *-are* (ser soldado, fazer o serviço militar, combater), e ao substantivo *militia*, *-ae* (serviço militar, campanha, expedição, tropas, milícia). O cerne da questão, portanto, reside na diferenciação entre os sentidos de militar e militarismo, ou seja, entre os peculiares modos

de ser e agir de um indivíduo ou grupo, como explica Castro (2004) ao aludir à distinção entre o que se costumou chamar de “espírito militar”, inerente aos valores cultuados pelos integrantes do estamento castrense — a ética, a disciplina, a integridade moral —, e militarismo, visto como a ausência desses valores ou a deturpação dos mesmos. Ou, como afirma Boer (1980) em *Militarismo e clericalismo em mudança*, trata-se do desrespeito, pelos militares, dos limites de sua função. Restará saber, porém, em que ponto exatamente se situariam esses limites. Huntington (1957), reconhecido militarista norte-americano, defensor do modelo político-militar prussiano, toca num aspecto que ajuda a esclarecer esse ponto. Ele concebe a atividade militar nas democracias liberais como uma profissão regular, com uma ética profissional própria, orientada, acima de tudo, pela virtude da obediência. Para ele, quanto mais profissionalizado for o setor militar, melhores serão as relações civil-militar. Tal abordagem, em linhas gerais, lembra tanto a alusão de Castro (2004) ao espírito militar quanto à definição proposta por Boer (1980, p. 225) de ideologia militar, correspondente à mentalidade militar, própria dos profissionais, cujos valores [...] “são dedutíveis da natureza da função”. (BOER, 1980, p. 125) E conclui Boer que se poderiam identificar cinco características principais da ideologia militar: o autoritarismo, o pessimismo a respeito da natureza humana, o alarmismo, o nacionalismo e o conservadorismo político. A ideologia militarista também apresenta essas características, com a diferença de que os adeptos da mesma exacerbam-nas ao máximo, em tudo vendo ameaça ou desordem. Em suma, o militarismo não é dedutível da natureza da função militar.

RAÍZES DO MILITARISMO

Encontram-se raízes do militarismo na história da humanidade, em íntima relação com o fenômeno da guerra, embora não se possa afirmar que os grupos humanos, antes do quinto ou sexto milênio a.C.,

se enfrentassem de forma planejada e organizada. Notícia desse tipo de enfrentamento, opondo contendores de um lado e de outro, com o uso de armas e equipamentos próprios e a aplicação de táticas, só aparece posteriormente, em registros escritos, inscrições pictográficas em cavernas e achados arqueológicos sobre feitos de guerreiros e reis. Antes, não mais que incertezas, embora Keeley (1996), em *War before civilization* (Guerra antes da civilização), baseado em escavações de que participou, conclua que confrontos desse tipo teriam ocorrido antes, no início da Era Neolítica – aproximadamente 9.500 anos a.C.

Isto não significa que as contendas da pré-história, e mesmo da história antiga, sejam consideradas militares *stricto sensu*, como o termo é entendido depois. A referência é feita para mostrar que o enfrentamento armado entre os grupos humanos parece ser uma contingência da história do homem, independentemente das questões filosóficas para saber se, nos primórdios, houve realmente um “estado de natureza” (anterior à associação comunitária), e se, nesse “estado”, o ser humano era inerentemente pacífico ou não, tema que ocupou as preocupações, dentre outros, de Thomas Hobbes e Jean Jacques Rousseau, aquele sustentando que o estado natural do homem é o de beligerância, e este, o de paz. Mas esta é outra questão. O que importa é indagar como os grupos humanos começam a se armar, não para caçar e defender-se dos animais ferozes, e sim para se defender de grupos hostis, e atacá-los de forma planejada; e como as organizações militares vão ter proeminência na constituição dos estados. Nas palavras de Keeley (1996, p. 23, tradução nossa):

Não surpreende então que as primeiras histórias registradas, os primeiros relatos dos feitos dos mortais, sejam histórias militares. Os mais antigos hieróglifos egípcios registram as vitórias dos dois primeiros faraós, o Escorpião Rei e Narmer. [...] De fato, até o século atual, a historiografia foi dominada por relatos de guerras.

Na verdade, porém, de cerca de seis mil anos para trás não se consegue ir muito além de conjecturas sobre como os diferentes grupos de *homo sapiens sapiens* – os *homo* atuais – se relacionavam.

À medida que os agrupamentos humanos vão se tornando mais populosos, formando sociedades complexas, os conflitos se avolumam. Das desavenças pontuais do passado entre tribos vizinhas, chega-se aos pequenos reinados da antiguidade, cujos régulos, ao mesmo tempo em que se estruturam para a defesa, preparam-se para atacar outros agrupamentos, na busca de mais poder, prestígio, escravos e, principalmente, riqueza. Inaugura-se aí, lá pelo quinto ou sexto século a.C., uma fase expansionista, para o que será necessário reunir os meios disponíveis e contar com armas produzidas especialmente para os embates, além da necessidade de reunir contingentes cada vez maiores de guerreiros. Tem-se aí o embrião dos futuros exércitos, no sentido de *miles*, *-itis*, *militaris*, como vimos. Daí, o aparecimento dos impérios, dentre os quais se destacam, entre os antigos e os modernos, o egípcio, o do Mali, o assírio, o asteca, o inca, o romano, o mongol, o português, o espanhol, o inglês, o francês, o alemão. Comum a todos eles, em maior ou menor grau, a centralidade das armas na condução da política.

O PAPEL DOS MILITARES NAS DEMOCRACIAS E O MILITARISMO

É esclarecedora a diferenciação feita por Ruy Barbosa entre instituições militares e militarismo, em discurso na campanha eleitoral de 1909-1910 quando se apresentou como candidato à presidência da república brasileira. Em linhas gerais, corresponde à distinção espírito militar/militarismo, comentada acima. (BARBOSA, 1910, p. 43) A República que se instalou em 1889 resultou de um golpe militar que derrubou a monarquia da Casa de Bragança, do qual saiu presidente do Governo Provisório um dos líderes do movimento, marechal Deodoro da Fonseca. Ruy Barbosa fora ministro

da Fazenda desse governo, ao qual se seguiu o de outro marechal. Em 1909, tendo como opositor na disputa presidencial também um marechal — que viria a vencer as eleições —, Barbosa (1910, p. 43) lançou a “campanha civilista”:

O militarismo, governo da nação pela espada, arruína as instituições militares, subalternidade legal da espada à nação. As instituições militares organizam juridicamente a força. O militarismo a desorganiza. O militarismo está para o exército, como o fanatismo para a religião, o charlatanismo para a ciência, como o industrialismo para a indústria [...]. Elas são a regra; ele, a anarquia. Elas, a moralidade; ele, a corrupção [...].

Outro ponto importante a respeito do militarismo refere-se à forma como o fenômeno costuma manifestar-se. Pode se referir tanto à sua manifestação nos limites territoriais de determinado Estado, caso dos recentes regimes militares de países sul-americanos e africanos — o que se poderia chamar de militarismo doméstico —, quanto na relação de um Estado poderoso com os demais, caso dos Estados Unidos, que poderíamos chamar de militarismo imperial; ou combinar as duas formas de militarismo, caso do Império Prussiano e da Alemanha nazista.

Assim que, no âmbito interno dos estados, militarismo doméstico, podem-se elencar pelo menos três sentidos principais do militarismo: 1) como deturpação do espírito militar por parte dos próprios integrantes das instituições militares; 2) como controle, direto ou indireto, do sistema político-administrativo pelos militares, do que são exemplos acabados as ditaduras militares; 3) como compartilhamento, sobretudo em regimes autoritários, ainda que liderados por civis, do “espírito militar” por parcelas significativas da sociedade, caso do ideal do Estado prussiano, em que os valores e atitudes militares foram inculcados no próprio povo, como observou Johnson (1917) em *The peril of Prussianism*.

Já o militarismo imperial manifesta-se, como mencionado, nas relações internacionais. No limite, o Estado que o pratica pode, internamente, conformar-se ao modelo democrático, enquanto se estrutura militarmente para impor a sua vontade algures. É do que os antimilitaristas costumam acusar, por exemplo, os Estados Unidos. Para Cook (1964), militarismo seria isso, como o descreve em *O Estado Militarista*, e no qual se refere aos Estados Unidos como um país que desenvolve a sua política externa em consonância com os interesses do chamado complexo industrial-militar. Cook afirma inclusive que, no caso da Guerra Fria, havia o interesse, tanto dos militares quanto da indústria bélica, de que ela não terminasse. E arremata: referindo-se ao quadro que se configurou ao término da Segunda Guerra Mundial: “O Estado Militarista nascera. Servira-se da ameaça da Rússia para traçar as linhas rígidas da guerra fria [...] Como povo, continuávamos pensando que éramos uma nação amante da paz.” (COOK, 1964, p. 148)

Esta não era, e não é, a visão dos que entendem que o desenvolvimento daquela nação depende da sua segurança, para o que o país deve estar preparado contra qualquer ameaça. Os que assim pensam veem o fortalecimento do complexo industrial-militar como uma necessidade estratégica, sem contar os ganhos econômicos, não sendo o caso, aqui, de entrar nessa polémica. De qualquer forma, não é despidiendi anotar que outras supostas ameaças à segurança nacional, finda a “guerra ao comunismo”, têm sido utilizadas como razão para alimentar os ideais militaristas tanto de generais quanto de civis norte-americanos, o que justificaria, por exemplo, a “guerra às drogas”, a “guerra ao terrorismo”, a intervenção militar “preventiva” em outros países contra a produção de armas de destruição em massa.

E a terceira forma de militarismo, que, grosso modo, combina o militarismo doméstico com o imperial. É manifestado em países nos quais o *ethos* militarista permeia amplos setores da sociedade civil, e que fazem do militarismo instrumento privilegiado na relação com

as demais nações, do que são exemplos emblemáticos o Estado Prussiano e o Estado prussiano-nazista alemão.

REGIMES MILITARES E A VIDA DOS CIDADÃOS

Em foco a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. Desde logo, há que se ter clareza de que militarismo e autoritarismo são irmãos siameses, inerentes às ditaduras e refratários aos ideais democráticos, o que implica reconhecer que expressões como regime autoritário, regime militar, Estado burocrático-autoritário — na expressão de O'Donnell (1987) para caracterizar os regimes implantados no Brasil e outros países da América Latina — são, em essência, eufemismos para a palavra ditadura. Nas ditaduras, os cidadãos não contam, e são vistos como existindo para o bem do governo do momento, o qual, arrogando-se o direito de decidir sobre o que é bom para todos e cada um, não se vê como veículo do atendimento dos anseios dos diferentes grupos sociais. Os que divergem dos detentores do poder e dos seus associados são tidos por inimigos, não do governo, mas da Pátria. Sem contar as consequências danosas do militarismo para outras sociedades, caso de nações africanas submetidas ao colonialismo imperial português, e depois, expostas aos interesses estratégicos de grandes potências militares, caso particular de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau.

Os partidários do militarismo, assumidos ou não, costumam enfatizar os avanços, em termos materiais, conseguidos durante ditaduras, tais como: equilíbrio das finanças públicas, segurança e ordem, grandes obras de urbanização e de infraestrutura etc. Os antimilitaristas apresentam duas principais objeções a esse argumento: primeira, que grandes ou maiores avanços são conseguidos em regimes democráticos; e segunda, que os avanços sob ditaduras, se e quando conseguidos, o são à custa da liberdade e da submissão do indivíduo ao Estado, mediante a censura, a tortura, prisões, perseguição aos

considerados dissidentes e, no limite, a sua eliminação física. Disso foram e têm sido acusados regimes sustentados pelas forças militares em diferentes partes do mundo, e não seria diferente nos países da Comunidade de Língua Portuguesa.

Cumprе reconhecer, portanto, que em regimes de exceção a cidadania é aviltada, pois os cidadãos vivem em ambiente de medo e desconfiança. Em se tratando de angolanos, moçambicanos e guineenses sob o domínio político-militar português, nem pensar em cidadania. Pior ainda depois, em meio a conflitos militares internos, fratricidas.

Esses problemas referem-se ao fenômeno do militarismo em ditaduras ou à luta militarizada pelo poder. Outra coisa é a influência dos ideais militaristas em sociedades formalmente democráticas, em especial aquelas que lutaram militarmente pela independência, como antigas colônias africanas, ou saídas de longos períodos de regime militar, como Portugal e Brasil.

PEDAGOGIA DA MILITARIZAÇÃO EM REGIME DEMOCRÁTICO

Um acabado exemplo dos efeitos da pedagogia da militarização é dado pelo Brasil. Nos 21 anos de ditadura militar (1964-1985), a militarização da sociedade foi tão acentuada que ainda hoje, passados 27 anos, constata-se que a pedagogia castrense implantada no período deixou marcas indeléveis em setores importantes da vida nacional. E não poderia ser diferente, como mostra Brigagão (1985) em *A militarização da sociedade*. Deflagrado o golpe em 1964, uma junta militar assume o poder e escolhe um marechal, Castello Branco, para presidir a República. Inicia-se aí o que Brigagão chama de “montagem da máquina”, que se estenderia a toda a Administração. Além do marechal-presidente, surgem os generais ministros e coronéis diretores de empresas estatais estratégicas.

Era preciso ainda, na visão dos militares, conter o avanço do ideário comunista. Nada diferente do Estado Novo português. Daí que, paralelamente à máquina burocrático-autoritária, montou-se o que se poderia chamar de máquina ideológica, a qual teve como epicentro a doutrina da segurança nacional, formulada na Escola Superior de Guerra. Como forjar um *habitus* – na expressão de Pierre Bourdieu em suas lições sobre sistema de ensino e violência simbólica – que reproduzisse “esquemas de pensamento e ação” coerentes com a Doutrina? Resposta: por meio do que John Stuart Mill chamou de “tirania da opinião”, viabilizada pela rigorosa censura e pela perseguição aos jornalistas “subversivos”, e pelo expurgo de professores, parlamentares, magistrados, diplomatas e militares tidos por esquerdistas. Tudo complementado pela apropriação monopolística do sistema educacional-cultural, ação da qual o Ministério da Educação e Cultura (no período, dirigido por um coronel e um general) foi o principal instrumento. Como anotou Lozano (2006) em *Os livros didáticos de História e a Doutrina da Segurança Nacional*, o controle do saber se consolidou com a inclusão obrigatória, nas escolas “de todos os graus e modalidades”, da disciplina Educação Moral e Cívica. Em boa medida, a ideologia do regime induzia à prussianização da sociedade brasileira. Hoje, por exemplo, na luta contra o crime e a violência, observa-se que as polícias introjetaram o espírito do que Da Silva (1996) chamou de “militarização ideológica da segurança pública”, com a incorporação de conceitos como ocupação, vitória, inimigo, cerco, teatro de operações etc. Por outro lado, tem-se considerado natural que as Forças Armadas sejam empregadas em atividades de natureza policial, o que é fortemente apoiado por amplos setores da sociedade, com realce para a mídia.

Em Portugal, durante o Estado Novo desenhado pelo Dr. Oliveira Salazar, e que durou 41 anos, de 1933 a 1974, o regime funcionou mais ou menos da mesma forma, parecendo que os militares brasi-

leiros se inspiraram no modelo salazarista, tão parecidos foram os métodos. A ditadura portuguesa valera-se igualmente da censura e do controle dos meios de comunicação, das artes, do ensino e da cultura, e do aparelho do Estado, tendo criado o poderoso Secretariado de Propaganda Nacional e a temida Polícia Internacional e de Defesa do Estado (Pide). Suprimiu as liberdades civis e o movimento social, expurgou professores, perseguiu e prendeu dissidentes políticos. E não faltou a doutrinação, por todos os meios, da ideologia do regime. Aqui também a “tirania da opinião”, inclusive contra aqueles que, nos estertores do regime, alertavam para a irracionalidade de se continuar com as guerras em ultramar.

Foi contra esse estado de coisas que militares que se opunham ao regime, em maioria oficiais de baixa patente, formaram o Movimento das Forças Armadas (MFA) e deflagraram o golpe militar de abril de 1974, conhecido como Revolução dos Cravos, sendo esta, aparentemente, uma das razões de o *ethos* militarista ter-se enfraquecido um pouco mais naquele país, visto que os militares do MFA tinham um ideário reformista radical, no sentido da democratização.

Passados os primeiros momentos de euforia democrática, no entanto, a sociedade se viu às voltas com problemas adormecidos pela censura. O aumento das taxas de desemprego e de inflação, independentemente de fatos como os altíssimos custos do esforço de guerra; o retorno das tropas desmobilizadas e o refluxo de cidadãos portugueses para a metrópole, nada disso é levado em conta pelos adeptos da velha ordem, para quem tudo seria fruto do excesso de liberdade e da falta de repressão. Setores do próprio governo são tentados a recorrer aos velhos métodos de “lei e ordem”, o que a institucionalização democrática aos poucos inviabiliza, pelo menos em parte. Permanecem os problemas da criminalidade e da violência urbana, com o ressurgimento da explosiva mistura de nacionalismo com xenofobia, sobretudo em face dos imigrantes africanos. Há quem pense novamente na polícia e na força armada como solução.

Em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau — assim como em outras nações africanas que sofreram a opressão do colonialismo e do imperialismo europeus —, uma das heranças perversas deixadas pela dominação foi, sem dúvida, a ideologia militarista, potencializada pelos interesses geoestratégicos dos blocos soviético e norte-americano, na esteira da Guerra Fria.

Em Angola, proclamada a independência em 1975, os movimentos que lutaram por ela, nomeadamente o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita), e a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), entram em disputa pelo poder, desembocando numa guerra civil de consequências desastrosas, opondo principalmente o MPLA, apoiado pelos soviéticos, e a Unita, sob a influência norte-americana. A guerra custou cerca de meio milhão de vidas e só terminou em 2002, com a morte do líder da Unita, Jonas Savimbi.

Em Moçambique, após a independência em 1976, grupos militares descontentes e dissidentes da Frente para a Libertação de Moçambique (Frelimo), que ascendera ao poder, insurgem-se contra o governo que se instaurou e formam a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo). Inicialmente um movimento para desestabilizar a Frelimo, o conflito descamba para uma guerra civil de grandes proporções, deixando milhares de mortos e mutilados. De novo, a interferência de potências estrangeiras amplia o conflito, com o bloco soviético apoiando e financiando a Frelimo, e o norte-americano, a Renamo.

Na Guiné-Bissau, a luta pela independência teve mais unidade, centralizada no Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Embora uma colônia considerada menos importante do ponto de vista político pelos portugueses, foi a partir dela que se deflagrou o processo emancipatório das demais. Depois da luta de guerrilha bem-sucedida contra as tropas portuguesas, o PAIGC declara unilateralmente a independência da Guiné-Bissau em 1973, surpreendendo os portugueses, que não a reconhecem, mas nada

podem fazer. O reconhecimento só vai ocorrer em 1974, depois da queda do Estado Novo, queda essa que, em boa medida, deveu-se à derrota na Guiné.

Voltando ao militarismo. Não por acaso, depois de anos de luta pela independência, e de guerras fratricidas, os países africanos constituem-se num importante mercado da indústria mundial de armas, a abastecer tanto os conflitos internos quanto os regionais. Hoje, vários países do Continente são importantes produtores de armas, como a África do Sul, o Zimbabué, a Nigéria. Armas que têm abastecido exércitos regulares, grupos paramilitares, milícias privadas, guerrilheiros, terroristas, traficantes, criminosos em geral. A esse respeito, é digna de nota a menção de Coelho (2003, p. 175) ao [...] “legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas”. Mostra que a insistência em manter o domínio sobre os territórios ultramarinos *manu militari* incluía a estratégia de cooptar africanos para a luta, o que implicava não só o recrutamento local para as forças regulares como a mobilização de autóctones para constituírem milícias armadas, sobretudo no campo, contra os “subversivos”. Tinha-se por objetivo, como assinala Coelho (2003, p. 177), [...] “transformar as populações de meros camponeses em defensores activos da ordem colonial, em combatentes activos contra o movimento nacionalista armado.”

Bem, terminadas as guerras, ficaram os efeitos da pedagogia militarista. Desmobilizados e divididos, mas armados e versados no manejo de armas, o que se poderia esperar dos ex-combatentes e milicianos africanos? Fez sentido que Angola e Moçambique tenham entrado em sangrentas guerras civis e que, não tendo superado totalmente as sequelas decorrentes, ainda encontrem dificuldade para consolidar a democracia, assim como faz sentido a instabilidade política na Guiné-Bissau, sacudida por sucessivos golpes militares.

TENDÊNCIAS E DESAFIOS

Não resta dúvida de que o fenômeno do militarismo, como ideologia ou como prática política, está presente no mundo inteiro, inclusive no seio das democracias ditas liberais, ainda que de forma latente. No interior dos países, a ideologia é compartilhada, de forma aberta ou velada, por setores desejosos da cooptação dos militares com vistas aos seus interesses, o que potencializa as tensões entre o setor militar e o poder político. Este fato continua sendo um desafio, como um desafio continua, sobretudo no Sul Global, a dificuldade de o poder civil dotar as instituições castrenses dos meios indispensáveis à sua missão, e de levar em conta os seus pontos de vista e tradições.

Na esfera das relações internacionais, cada vez mais se percebe o predomínio da força das armas sobre a diplomacia, não sendo talvez por outra razão que o tema do militarismo vem ocupar posição central na ciência política contemporânea, tanto no respeitante aos limites do papel dos militares em regimes democráticos, quanto aos problemas em torno da disputa pelo poder nos campos geopolítico, estratégico e econômico. Os países africanos, por suas riquezas, despertam a cobiça dos países centrais. Acontece que a hegemonia do poder mundial pela força está posta em cheque por novas realidades. Não se está falando mais de fronteiras geográficas tão somente, que possam ser vencidas com aparato bélico, e sim de fronteiras culturais. Como vencer diferenças de religião, idioma, valores civilizatórios, visões de mundo e interesses econômicos conflitantes? Aliás, essas foram as preocupações de Samuel Huntington (1957) quando, em tom alarmista, falou em choque de civilizações em livro célebre. Fugiu à análise de Huntington que, por este ou aquele meio, é pretensão ao mesmo tempo autoritária e inócua tentar impingir a todas as nações do mundo os valores de uma imaginada civilização universal, fundada tão somente nas tradições da chamada cultura ocidental.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Ruy. *Contra o militarismo: campanha eleitoral de 1909-1910*. Rio de Janeiro: J. Ribeiro Santos, 1910. (Primeira Série)
- BOER, Nicolas. *Militarismo e clericalismo em mudança*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- BRIGAGÃO, Clóvis. *A militarização da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CASTRO, Celso. *O espírito militar: um antropólogo na caserna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- COELHO, João Paulo B. Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta: sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas. *Revue Lusotopie 2003, X: Violences et contrôle de La violence au Brésil, em Afrique et à Goa*, Paris, p. 175-193, 2003.
- COOK, Fred J. *O Estado militarista: o que há por traz da morte de Kennedy*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- DA SILVA, Jorge. Militarização da segurança pública e a reforma da polícia. In: BUSTAMANTE, Ricardo et al. (Coord.). *Ensaio jurídicos: o direito em revista*. Rio de Janeiro: IBAJ, 1996. p. 497-519.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The soldier and the state: the theory and politics of civil-military relations*. Cambridge: The Bellknap Press; Harvard University, 1957.
- JOHNSON, Douglas W. *The peril of prussianism*. New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1917.
- KEELEY, Lawrence H. *War before civilization: the myth of the peaceful savage*. New York: Oxford, 1996.
- LOSANO, Andreia A. Casanova. *Os livros didáticos de história e a doutrina da segurança nacional*. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 2006. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_arquivos/1/TDE-2006-12-13T114612Z-119/Publico/Andreia%20%20Lozano.pdf> Acesso em: 24 maio 2013.
- O'DONNELL, Guillermo. *Reflexões sobre os Estados burocrático-autoritários*. São Paulo: Vértice-Revista dos Tribunais, 1987.

Modernidade e tradição

Elísio Macamo

A linha que separa a normatividade da objetividade nas ciências sociais é muito fina. A noção de modernidade perde um pouco do seu vigor analítico por estar constantemente a atravessar esta linha. Com efeito, no mesmo fôlego a noção de modernidade pode descrever características estruturais tais como a secularização, a industrialização, o capitalismo, a preponderância da racionalidade na organização da vida, a autonomia e a individualização, entre outras, como também servir-se dessas características para classificar sociedades e chamar nomes feios às que se saíam mal nas listas daí resultantes. Na verdade, esta tem sido a experiência africana na sua relação com a noção de modernidade. Trata-se dum relação que recupera a sugestão feita por Boaventura de Sousa Santos (2002) sobre as ausências no sentido em que a noção de modernidade, quando do lado normativo da linha, descreve o que a África não é — “civilizada”, desenvolvida, racional, esclarecida. Logo, tradicional.

Este entendimento da modernidade corresponde a uma concepção linear da História, apanágio do pensamento social europeu do século XIX. (FABIAN, 1983; KUPER, 1988) Com efeito, dadas as grandes transformações sociais e políticas que ocorreram nesse período da história europeia, houve uma tendência bastante vincada de pensar a vida humana como um percurso com princípio e fim.

Nesse sentido, uma boa parte de pensadores europeus, desde Kant, passando por Hegel, Marx, Saint Simon até Auguste Comte, ficou extremamente vulnerável a uma concepção teleológica da História que colocava a Europa nos escalões mais avançados da evolução humana. Mais importante ainda, esses pensadores viam na superioridade técnica e política do continente europeu a confirmação da sua afinidade electiva com a lógica profunda da História ou, para usar terminologia hegeliana, com o Espírito.

É nesta ordem de ideias que a noção de modernidade se insinua como um contraste que ganha forma e substância a partir da existência do seu oposto, nomeadamente a tradição. (AMIN, 2010; GOODY, 2006; KUPER, 1988) No contexto duma concepção teleológica da História, o moderno não é moderno apenas por força da ordem cronológica das coisas. É também por força da sua qualidade de diferente — e melhor — do que a antecedeu e se constitui como sua *nemesis*. Neste sentido, é interessante notar que tradição não tem necessariamente uma conotação negativa na ordem do pensamento moderno. Com efeito, e indo pela obra do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies, o tradicional descreve o afetivo, familiar e estável enquanto que o moderno descreve a frieza do incerto, atómico e instável. Talvez melhor do que qualquer outro cientista social Emile Durkheim (1984) sintetizou a ambivalência europeia em relação à noção de tradição com a sua distinção entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica. Nessa distinção, Durkheim trouxe à superfície a tensão existencial vivida pela Europa do século XIX e que consistia na transformação estrutural da sociedade no respeitante ao que a tornava possível. Durkheim parece ter visto com bons olhos a solidariedade orgânica trazida pela modernidade que iria transformar a própria sociedade numa espécie de divindade — representação coletiva — no lugar duma divindade metafísica festejada pela solidariedade mecânica. Neto de Rabino, Durkheim não podia deixar de ver a sociedade com olhos teológicos, nem podia deixar de articular o seu devir com a possibilidade dum elo integrador de formato teológico. Mais im-

portante ainda do que esta oposição entre tradição e modernidade por via da forma de integração social foi, talvez, a razão central do pensamento durkheimiano que consistiu na produção da sociedade a partir da conceitualização.

Na verdade, toda a sociologia de Durkheim pode ser vista a partir deste prisma. Ele não só sistematizou todo o pensamento social dos seus precursores, nomeadamente Auguste Comte e Saint Simon, como também, e sobretudo, legou à posteridade científica instrumentos teóricos e metodológicos a partir dos quais a sociedade poderia ser tornada visível e real. Toda a sua reflexão em torno da ideia de fatos sociais não é mais, nem menos do que uma tentativa bem-sucedida de dar visibilidade à sociedade. Naqueles momentos de profunda transformação social que caracterizaram o século XIX europeu a existência da sociedade não era evidente. Ficou evidente com os instrumentos de Durkheim (1988) que tornaram possível todo um discurso científico social. É sobre o pano de fundo desta reflexão durkheimiana, por exemplo, que o pessimismo de Max Weber em relação à modernidade — a jaula de ferro — ganha substância. A sociedade que emerge do processo de modernização — uma sociedade dominada pelo processo de racionalização — é uma sociedade assente no esvaziamento do sentido da vida. O herói de Weber, o protocapitalista protestante que segue uma vida metódica, é um herói trágico que procura a sua salvação na ilusão dum significado existencial profundo que se revela de forma arbitrária e sem controle individual. Não é por acaso que Weber, embora festejando as virtudes da racionalidade instrumental, olha para o “selvagem” — na sua palestra *Ciência como vocação* — como um indivíduo completo e livre porque autónomo e dependente de si próprio. (WEBER, 2007)

Esta ambivalência não impedirá às ciências sociais ocidentais, contudo, de usarem o binómio modernidade-tradição como descrição duma linha demarcatória entre o Ocidente e o resto. Ao fazerem isso, contudo, as mesmas reticências vão continuar a insinuar-se no entendimento que se desenvolve em relação aos campos semânticos

descritos pelos conceitos. Jean-Jacques Rousseau vai representar, neste contexto, um extremo, nomeadamente o extremo da idealização duma inocência original corrompida pela sociedade. O “bom selvagem” é a figura retórica que vai definir este estado puro anterior à sociedade. O outro extremo vai ser representado pelo projeto colonial que vai conceber “o selvagem” como um obstáculo a transpor rumo à realização da história. Neste sentido, a mesma linha fina que separa a normatividade da objetividade vai separar também o nós do outro. E a noção de modernidade perde bocados da sua identidade por se colocar, inadvertidamente, a serviço de uns. Ela coloca-se ao serviço duma concepção teleológica da História que vai se impôr como grelha de leitura com autoridade para tecer juízos sobre o direito de existência de indivíduos e suas culturas. Daí todas as discussões ao longo da história sobre que seres humanos, e quando, podem contar como seres humanos, questões estas colocadas, naturalmente, em relação aos índios, negros e todos os indivíduos subalternizados pela ordem social como, inclusivamente, a mulher, as classes baixas etc. (LECLERC, 1972; MAMDANI, 1996; MBEMBE, 2000; MUDIMBE, 1988)

Há momentos em que é possível pensar a modernidade como várias coisas. Ela pode ser pensada, por exemplo, como um momento na história de ideias, momento esse que ganhou forma e expressão com a Renascença do século XV na Europa; noutros momentos podemos pensar a modernidade como descrição da estrutura das formas sociais, por exemplo do ponto de vista económico como processo de industrialização na Europa do século XVIII; a modernidade pode ainda ser pensada de forma política, por exemplo, em referência à Revolução Francesa dos meados do século XVIII ou à emergência do nacionalismo nos finais do mesmo século; outros haverá que serão propensos a pensar a modernidade no contexto da literatura e da arte como uma atitude estética que nasce no século XIX e não vai encontrar a sua morte senão nos meados do século seguinte. Seja qual for a maneira de pensar a modernidade, em condições normais

nenhuma delas se compadece da apetência pela declaração de direitos de autor sobre ela, declaração essa que tem sido apanágio do Ocidente nos seus esforços de definir um tempo histórico e um espaço de distinção que legitimam a sua posição e lhe confere o direito de indicar o caminho aos outros (MARGLIN, 1990; MIGNOLO, 2005)

A noção de modernidade — e o seu contrário tradição — são problemáticas e levam consigo um legado particularmente pesado. Contudo, justamente nas sociedades tratadas de forma madrastra por este tipo de conceitualização é difícil pensar a análise social sem referência à noção de modernidade. (MACAMO, 1999) Toda a sua complexidade é fruto da sua imbricação com a trajetória ambivalente destas noções em termos do tipo de relações que elas teceram entre o Ocidente e o Resto. Na verdade, a modernidade pode ser vista como um conceito analítico que o cientista social pode usar apesar das aplicações normativas a que ele foi sujeitado. É um conceito que pode ajudar a descrever as condições de possibilidade de fenómenos sociais. Na sua obra sobre as consequências da modernidade Anthony Giddens (1990) faz uma distinção útil entre modernidade e capitalismo, apesar de não ir suficientemente longe na diferenciação dos dois conceitos. Na verdade, o que ele vê como as consequências da modernidade, nomeadamente o uso de moedas simbólicas, por exemplo, para exprimir novas relações e práticas sociais através do tempo e do espaço é o que muitos descreveriam como sendo as principais características do capitalismo. A distinção continua útil porque ela pelo menos nos afasta da discussão algo estéril sobre as origens da modernidade — e respectivos direitos de autor — e nos aproxima de alguns critérios que podemos elaborar para articular a maneira como sociedades diversas abordam a passagem do tempo e negociam os termos de sua reprodução.

Debates mais recentes sobre a modernidade parecem estruturar-se em torno destas questões. Eles definem a modernidade segundo critérios que recuperam a forma como sociedades e culturas diversas se transformam à medida que entram em contato com outras, com o

espírito do capitalismo e com o alastramento da racionalidade científica. Num número especial da Revista da Academia Americana de Ciências, *Daedalus* (2000) foram publicados vários artigos sobre o tema que chegaram à conclusão de que seria mais apropriado pensar em termos de modernidades múltiplas ao invés duma única só, ocidental e onipotente. Nestas discussões a modernidade é entendida como um fenómeno imanente no sentido em que ele se justifica e reproduz segundo as suas próprias regras. Ao mesmo tempo, porém, esse fenómeno encontra formas diferentes em contextos diferentes de tal maneira que o que é importante em relação à modernidade não é como ela é ou devia ser, mas sim como diferentes indivíduos e sociedades a vivem e as consequências dessa vivência para a teoria social. (EISENSTADT, 2000)

No mesmo número da *Daedalus* apresenta-se uma abordagem de Bjorn Wittrock (2000) que nos proporciona ideias interessantes sobre como dar conta dessas vivências. Wittrock não está preocupado, por exemplo, em saber se existiria alguma sociedade europeia com padrões institucionais que poderiam ser descritos como sendo modernos. Ele interessa-se pelos impulsos culturais e institucionais básicos por detrás da formação da modernidade. Nesse sentido, ele sugere a ideia segundo a qual esses impulsos teriam colocado a modernidade como uma série de notas promissórias que desafiaram o indivíduo e as comunidades a procurarem alcançar objetivos cultural e historicamente definidos. Há nesta sugestão ecos da reflexão feita por Shmuel Eisenstadt (2000), sobretudo quando ele fala do programa cultural da modernidade. O que interessa reter da reflexão de Wittrock, contudo, é a ideia de que a modernidade é uma condição que estrutura a ação social de maneiras diferentes do que foi o caso em períodos anteriores da história. Assim, ele identifica um número de condições que precisam ser satisfeitas para que os projetos institucionais da modernidade — por exemplo, o Estado-Nação democrático, uma economia de mercado liberal ou mesmo uma universidade radicada na pesquisa científica — sejam realizados. Sem

entrarmos no detalhe da reflexão podemos dizer que Wittrock se refere às implicações que novas suposições sobre o ser humano, seus direitos e agenciamento têm para a ação social e como novas afiliações, identidades e realidades institucionais se constituem por essa via. Conforme ele próprio escreve:

Pode se entender a modernidade como algo que se constituiu e estabeleceu cultural e institucionalmente. Notas promissórias podem servir como pontos generalizados de referência em debates e confrontações políticas. Não obstante, estes pontos generalizados de referência não se tornam pontos focais em confrontações de ideias; podem também proporcionar princípios de estruturação de processos de formação de novas instituições. (WITTROCK, 2000, p. 38)

Numa publicação dos anos 1990 defendi a ideia de que África era uma construção moderna. (MACAMO, 1999) Essa ideia baseava-se na premissa segundo a qual a consciência duma identidade cultural africana fundadora da crença num destino político e económico singular do continente africano seria o resultado duma confrontação discursiva e prática com condições existenciais trazidas ao continente pela sua integração forçada na historicidade europeia. Dito doutro modo, foi ao lidar com a experiência do comércio de escravos e do colonialismo que uma forma específica de identidade africana emergiu. Essa identidade tinha na raça¹ o seu denominador comum. Ex-escravos retornados das Américas desempenharam um papel importante nesse empreendimento igual ao que mais tarde seria também desempenhado por ativistas pan-africanistas, nacionalistas e filósofos à medida que eles também confrontavam a sua condição existencial. A ideia defendida nessa obra tinha inicialmente como objetivo entrar em desacordo com algumas tendências críticas africanas em relação à influência europeia no continente. Essas tendências pare-

1 Vide Appiah (1992) para uma crítica pertinente do uso desta noção neste tipo de discurso. Consulte também o verbete *Raça* neste dicionário.

ciam autodestrutivas nos seus resultados. Com efeito, embora elas com razão destacassem a asfixiante presença europeia nas condições de possibilidade da realidade africana e da crítica da presença europeia elas exageravam por privarem os africanos de qualquer tipo de agenciamento. Mudimbe (1988) ilustra esta problemática muito bem no seu livro *The Invention of Africa*. Um pouco na linha de Edward Said (2003) e sua desconstrução do “Orientalismo” Mudimbe defendeu na sua obra a tese segundo a qual o poder de representação da Europa teria conduzido à construção duma noção de África que não correspondia necessariamente à realidade do continente. Com efeito, o que as pessoas passaram a pensar sobre a África pervertia a realidade africana em moldes que eram funcionais à vontade europeia de poder. Em certa medida, pode se entender Mudimbe como estando a dizer que a ideia generalizada que se tinha de África era falsa na medida em que ela correspondia a uma representação europeia do continente. Nesse contexto, Mudimbe ia ainda mais longe sugerindo a ideia de que em virtude das relações de poder entre a Europa e a África — que eram a favor da Europa — nem era possível recuperar discursos genuinamente africanos sobre a África.

Há uma certa visão essencialista na crítica de Mudimbe, ainda que ela seja difícil de discernir dado o quadro construcionista que orienta a sua análise. Na verdade, concordar com a sua crítica equivaleria a negar aos africanos qualquer papel original na constituição da sua realidade social e, talvez mais importante ainda, promover uma visão que recusa a constituição histórica do continente. Com efeito, há um certo sentido em que a África é o resultado do que pessoas, africanas ou não, fizeram dentro do fluxo inexorável da história. E é precisamente neste ponto onde a questão da modernidade volta a entrar na equação. A ideia de que a África seria uma construção moderna inspira-se numa sociologia de conhecimento virada ao estudo dum debate intelectual africano sobre a existência, ou não, duma filosofia africana. O contexto imediato desse debate — conduzido essencialmente por africanos — foi estabelecido pelas tentativas de indivídu-

os de negociarem a sua posição num mundo tornado estranho pela presença de estranhos. As circunstâncias históricas colocaram na agenda intelectual africana a questão relacionada com a identidade, mas também com a definição dum espaço africano. Isto foi feito num diálogo muitas vezes violento com o colonialismo que levou ao continente africano as notas promissórias sobre as quais Björn Wittrock disserta na sua reflexão sobre a modernidade.

Sendo assim, o debate filosófico estava ligado tanto ao colonialismo quanto à reação africana a esse mesmo colonialismo. Começando pelos ex-escravos retornados, os quais interpretavam a sua situação com recurso à providência divina que tinha como objetivo fazer deles os guerreiros pela emancipação da Terra Prometida, passando pela exigência pan-africanista de autodeterminação até à elaboração duma essência africana pelo movimento da Negritude e pela corrente filosófica da etnofilosofia, os africanos estavam a responder ao desafio que lhes havia sido feito pelo colonialismo tentando segurar as promessas que a prática colonial lhes recusava: dignidade humana, emancipação e progresso. Neste sentido, podemos até dizer que a experiência africana da modernidade é ambivalente. O colonialismo foi a forma histórica através da qual a modernidade se tornou projeto social em África. O colonialismo, contudo, fundou-se na recusa dessa modernidade aos africanos. Desde o início do colonialismo a experiência social africana foi sempre estruturada pela ambivalência da promessa e da recusa que não só foi constitutiva do próprio projeto colonial, mas também determinou a maneira como os africanos iriam recuperar a sua historicidade. É aqui onde a modernidade se torna incontornável, pois pela sua ubiquidade ela se constitui na fonte do vocabulário através do qual é possível recuperar a experiência histórica africana e tornar inteligível as suas dinâmicas. Não é por acaso que esta ambiguidade se vai reproduzir não só ao nível da relação entre a Europa e a África. Ela pode ser constatada também no interior das sociedades através de processos de periferização que vão ter no seu centro a oposição entre uma modernidade progres-

siva e uma tradição retrógrada. Essa oposição definirá, no contexto da modernidade, a lógica de reprodução de relações de poder em África — entre europeus e africanos — assim como no Brasil — entre estratos sociais afluentes e estratos menos afortunados. Em suma, a modernidade como conceito e prática é central a todo o empreendimento que vise proporcionar instrumentos capazes de produzir uma teoria social que dê conta das nossas realidades.

O argumento não é novo. Já houve vários estudiosos de África que tentaram analisar o colonialismo na vertente que dá conta da forma como ele moldou a realidade social africana. As tentativas destes estudiosos podem ser situadas nas duas margens do conceito de ambivalência. Enquanto uns viram as tentativas africanas de lidar com o colonialismo como rejeição da modernidade sugerida pelo colonialismo (COMAROFF; COMAROFF, 1993), outros viram-nos como expressões da disponibilidade africana em fazer parte da promessa dessa modernidade. Este último grupo inspira-se nas chamadas teorias da modernização que, sobretudo nos anos sessenta do século XX — logo após as independências no continente — se constituíram no quadro de referência por excelência na descrição e análise do devir histórico do continente. Porque mais relevantes para a discussão aqui em curso, concentro a atenção nos principais pressupostos desta corrente. Na verdade, ela assentava num discurso geralmente eufórico que via o colonialismo como uma fase necessária na evolução histórica do continente africano, um pouco ao estilo da celebração que Karl Marx (1978) fez do colonialismo britânico na Índia. O quadro analítico privilegiava a tensão entre o moderno e o tradicional e identificava o abandono da tradição como condição para que as sociedades africanas acessem aos frutos da modernidade. O colonialismo, pressupunha-se, havia introduzido o valor do trabalho assalariado, o empreendedorismo, o individualismo e a empatia. A ausência destes valores no continente africano — e em todas as comunidades periferalizadas — explicava, na perspectiva dos defensores desta posição teórica, o atraso do continente africano.

As tendências críticas em relação à modernidade veiculada pelo colonialismo têm a tendência de enfatizar a resistência africana bem como a sua apropriação selectiva. Os antropólogos Jean e Joan Comaroff, por exemplo, mostraram nas suas obras que alguns padrões de acção social em África que parecem irracionais na verdade não o são. Antes, pelo contrário, são críticas subtis do capitalismo. Ao se tornarem incompreensíveis ao discurso padrão das Ciências Sociais os africanos estão a resistir às condições e aos termos da sua integração no mundo capitalista. (COMAROFF; COMAROFF, 1993)² Uma abordagem ligeiramente diferente é apresentada por Jean-François Bayart (2000) que defende que o encontro entre africanos e europeus produziu uma lógica africana de ação bastante específica. Essa lógica consiste num padrão instrumental de ação dentro do qual os africanos externalizam as condições de reprodução social. Bayart usa o termo “extroversão” para classificar esta lógica de acção. Assim, a dependência africana do resto do mundo não seria necessariamente uma manifestação de problemas estruturais do capitalismo, mas sim algo produzido pelos próprios africanos.

Quando pensamos a noção de modernidade até às suas últimas consequências constatamos que apesar de todas as reservas que é preciso ter, sobretudo tendo em conta a forma como ela tem sido usada para periferalizar o continente africano, ela parece importante como conceito analítico nas ciências sociais. Através duma reflexão crítica sobre o seu uso e emprego no estudo do continente africano é possível discernir certos elementos constitutivos da experiência social africana dos últimos séculos. Um desses elementos é justamente a experiência ambivalente da modernidade no contexto do colonialismo. (MACAMO, 2005) Não há nada de novo nesta constatação senão, talvez, a ideia de que é possível tornar o conceito de modernidade fecundo na análise do continente africano. Com efeito, o que a ambivalência da experiência da modernidade nos diz sobre a África

2 Vide também White (1993, 1995).

é que ela é um quadro dentro do qual os africanos negociam o seu lugar em mundos que são eles próprios a criarem. Dito doutro modo, os africanos produzem a sua própria realidade social em diálogo com a modernidade.

E é assim que a noção de modernidade, em África, suscita reacções paradoxais na esteira do que Samir Amin chamou de “provincialismo”. Os movimentos de emancipação política e intelectual como o pan-africanismo, a personalidade africana, e a negritude ganharam a sua coerência e legitimidade como críticas à modernidade. Ao mesmo tempo, porém, sem os momentos estruturais da modernidade — a introdução de economias monetárias, a individualização, os discursos emancipatórios etc. — não teria, provavelmente, havido vocabulário adequado para formular a emancipação política e intelectual. É um paradoxo: a condição da liberdade africana é a crítica ao que a torna possível. Valentin Y. Mudimbe, um filólogo de origem congoleza, captura muito bem este dilema no seu livro sobre o “odor do pai”. (MUDIMBE, 1988) A presença do Ocidente nas condições de possibilidade do conhecimento sobre a África constitui-se como um colete de força na capacidade africana de se afirmar.

É neste contexto epistemológico que a noção de modernidade ganha a sua relevância para as ciências sociais em África e, por que não, em todo o lado onde os seus termos de análise insinuaram diferenças essenciais e necessidade de integração numa suposta historicidade ocidental. A noção de modernidade, numa perspectiva das Ciências Sociais em África, não define apenas a grande narrativa da razão (Jean-François Lyotard). Nos interstícios da relação que, em resultado da modernidade, foi possível entre o Ocidente e a África constituem-se campos de possibilidades, formas sociais, estruturas de relações que definem o presente das sociedades africanas e o campo de análise ainda à espera de ser abordado.

A crítica à modernidade característica do período anterior às independências e imediatamente a seguir a elas foi importante para a tomada africana de consciência. Urge agora ir para além da agenda

imposta pela tomada de consciência para a recuperação da noção de modernidade como um conceito analítico suscetível de demarcar o contexto social dentro do qual se constituem e desfazem relações sociais no continente. É indiscutível que a recuperação do conceito passará pelo seu resgate dos tentáculos da vontade ocidental de poder. Não obstante, justamente esse ato de resgatar o conceito de modernidade é que define os desafios atuais das ciências sociais em África, pois essa vontade de poder mantém quase toda a terminologia científica, quadros teóricos e abordagens metodológicas refém de si.

A linha que separa a normatividade da objetividade e o nós do outro é a mesma que separa o real da aparência. As ciências sociais em África, como no resto do “resto” (do mundo), têm despendido muita energia atravessando esta linha em vai-vém indeciso em relação ao seu próprio destino. O real é marcado pela história tal e qual ela se desenrolou, isto é como materialização do que em diferentes momentos se entendeu por modernidade. O racismo, a opressão, a exploração e os atentados à dignidade são tão parte desse real quanto o discurso emancipatório, a participação no progresso tecnológico e a recuperação da dignidade humana. A aparência, por sua vez, é marcada pela insistência em ver a modernidade como o local do crime por excelência. E deixar-se ficar por aí.

REFERÊNCIAS

- AMIN, Samir. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. *In my father's house: Africa in the Philosophy of Culture*. Londres: Methuen, 1992.
- BAYART, Jean-François. Africa in the world: a history of extraversion. *African Affairs*, n. 99, p. 217-267, 2000.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, Joan. (Ed.). *Modernity and Its malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: Chicago University Press, 1993.

- CONRAD, Joseph. *Heart of darkness*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- COOPER, Frederick. *Decolonization and African society: the labor question in french and british Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Champs: Flammarion, 1988.
- _____. *The division of labor in society*. New York: The Free Press, 1984.
- EISENSTADT, Shmuel N. Multiple modernities. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 1-30, 2000.
- FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- GIDDENS, Anthony. *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- GOODY, Jack. *The theft of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- KUPER, Adam. *The invention of primitive society: The Transformations of an Illusion*. Londres: Routledge, 1988.
- LECLERC, Gérard. *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard, 1972.
- LEPENIES, Wolf (Org.). *Entangled histories and negotiated universals – Centers and peripheries in a changing world*. Frankfurt am Main: Campus, 2003.
- MACAMO, Elísio (Org.). The hidden side of modernity in Africa: domesticating savage lives. In: COSTA, Sérgio et al. (Ed.). *The plurality of modernity: decentering sociology*. Munchen: Rainer Hampp, 2006. p. 161-178.
- _____. *Negotiating modernity: Africa's ambivalent experience*. Dakar: CODESRIA; Zed Books, 2005.
- _____. *Was ist Afrika? Geschichte und Kultursoziologie eines modernen Konstrukts*. Berlin: Duncker & Humblot, 1999.
- MAMDANI, Mahmood. *Citizen and Subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Kampala: Princeton University Press, 1996.

- MARGLIN, Frédéric, A. (Ed.). *Decolonizing knowledge: from development to dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- _____. (Org.). *Dominating knowledge: development, culture and resistance*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MARX, Karl. On imperialism in India. In: TUCKER, R. (Ed.). *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton, 1978. p. 653-664.
- MBEMBE, Achilles. *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique en Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.
- MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Londres: Wiley-Blackwell, 2005.
- MUDIMBE, Valentim Y. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Londres: James Currey, 1988.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, n. 63, p. 237-280, 2002.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*. New York: University of Chicago Press, 1990
- WEBER, Max. Science as a Vocation. In: GERTH, Hans; WRIGHT, Mills C. (Ed.). *From Max Weber: essays in Sociology*. London: Routledge, 2007.
- WHITE, Louise. Tsetse visions: narratives of blood and bugs in colonial Northern Rhodesia. 1931-1939. *Journal of African History*, n. 36, p. 219-245, 1995.
- _____. Vampire priests of Central Africa: african debates about labor and religion in colonial northern Zambia. *Comparative Studies in Society & History*, n. 35, p. 746-772, 1993.
- WITTROCK, Björn. Modernity: one, none, or many? European origins and modernity as a global condition. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 31-60, 2000.

Patrimônio

Antonio Motta

Desde suas origens, o vocábulo patrimônio vem conhecendo diversos sentidos e significados, o que, certamente, tem concorrido para sua expansão e transbordamento semântico. Devido à plasticidade e polissêmica utilização dessa palavra (mais *onto* do que *filo*), tem ela, por isso, se prestado a usos e empregos diversificados.

Em épocas passadas, o termo patrimônio (*patrimonium*), de origem latina e corrente a partir do século XVI, remetia essencialmente à ideia de propriedade (bens materiais) transmitida hereditariamente a um determinado grupo em linha sucessória, princípio que pauta ainda hoje, no direito civil, as regras sobre heranças. Nos séculos subsequentes houve um progressivo deslizamento dessa noção que, do domínio estritamente privado, inerente ao grupo familiar (*pater familias*), começou também a contemplar a ideia de esfera pública (coletividade) cujo corolário, a partir de então, firmou-se no pressuposto do legado histórico transmitido pelos antepassados.

No século XVIII, a vocação universalista do iluminismo fez com que essa noção adquirisse horizontes mais amplos, passando a denotar valores universais acumulados e partilhados, por meio da transmissão voluntária e não apenas normativa (baseada na tradição). Assim, gradativamente, foi sendo conferido ao conceito de patrimônio o atributo de algo comum à humanidade ou de pertencimento a uma

comunidade nacional a partir de um conjunto de bens — relíquias, monumentos, sítios históricos, entre outros. Um dos primeiros países a referendar esse tipo de preocupação foi a França, quando logo depois da Grande Revolução, criou o paradigma de museu como *locus* de conservação de bens materiais que refletissem valores universais, tendo como objetivo promover sua missão pedagógica e civilizacional, com aspiração universalista, a exemplo da criação do *Lowre*, em Paris (1793).

Subjacente à ideia de patrimônio comum à humanidade, que se tornou *leitmotiv* no século XIX e na primeira metade do século XX, havia também uma tendência a atrelar a noção de patrimônio ao léxico histórico, isto é, aos valores transmitidos pela História Ocidental. Tal perspectiva, de certo modo, filiava-se à ideia de *civilisation* que, em língua francesa — a despeito de seus vários empregos e sentidos — expressava, grosso modo, valores universais que abrangiam um universo multifacetado de aspectos: políticos, econômicos, sociais, morais, técnicos e religiosos. Essa tendência conferiu especial importância ao papel propedêutico da história, cujo foco era direcionado aos monumentos, geralmente provenientes da arqueologia e da arquitetura vernacular, concorrendo, assim, para a valorização e o culto do chamado patrimônio histórico, amplamente divulgado por todo o século XIX e primeira metade do século XX.

A grande mudança de eixo, contudo, ocorre quando essa noção deixa de considerar não apenas a dimensão diacrônica e o valor intrínseco do patrimônio histórico edificado, isto é, a visão monumentalista, para contemplar igualmente outras dimensões da vida social e da cultura transmitidas e transmissíveis; sobretudo, naquilo em que se revelam individualmente ou coletivamente valores e sentidos que transcendem a própria materialidade do bem. Provavelmente, essa é a vertente que interessa mais de perto às ciências sociais, pois é na medida em que se converte em um bem simbólico (material ou imaterial) de transmissibilidade que o patrimônio adquire seu pleno sentido e significado.

É também no bojo dessa discussão que a noção de cultura passa a ocupar um lugar central, pois é a partir dela que o conceito de patrimônio amplia ainda mais seu campo semântico, compreendendo modos de vida socialmente transmitidos, que se encontram na base de todas as sociedades humanas, incluindo comportamentos, ideias, valores, motivações, modos de criar, de fazer, de classificar e de atribuir sentido às coisas. Deste modo, entende-se que patrimônio é, antes de tudo, uma construção sociocultural que mobiliza um conjunto dinâmico e complexo de práticas, que envolve agentes e agências, isto é, processos sociais a partir dos quais são geradas demandas de patrimonialização de um determinado bem, assim como valores e sentidos que o legitimam.

Essa acepção mais ampla de patrimônio, ancorada em uma perspectiva sociocultural, vem adquirindo, cada vez mais, preeminência em diversos fóruns internacionais sobre políticas culturais e, notadamente, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Desde sua fundação, em 1945, a Unesco tem conferido à cultura um papel crucial, nomeadamente no conteúdo normativo de suas legislações sobre o patrimônio mundial, através de convenções, recomendações e cartas. O dado relevante é que, além da preservação de artefatos históricos e artísticos, já prevista na *Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*, em 1972, os aspectos culturais intangíveis passaram a ser igualmente objetos de salvaguarda. Este movimento da Unesco é notório, principalmente a partir do *Programa dos Tesouros Vivos*, em 1993, bem como, posteriormente, na *Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, aprovada pela instituição em 2003, seguida pela *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*, em 2008.

O desafio maior sobre a preservação e transmissão de acervos de bens culturais intangíveis parece incidir exatamente sobre como preservar e transmitir a memória, saberes e fazeres daquilo que é vivo e dinâmico. Diante de tal dilema, resta a pergunta: o que justificaria a

preservação de algumas manifestações culturais em detrimento de outras? Em que medida se pode pensar em salvaguardar um patrimônio intangível, assegurando, ao mesmo tempo, a continuidade de uma prática sociocultural sem aprisioná-la no tempo e no espaço? Em última instância, se o patrimônio intangível é passível de normatização, quais os critérios a ele aplicados?

Tais preocupações não apenas se tornaram tônica principal nas regulamentações da Unesco, mas também nas políticas públicas adotadas em diferentes países. Na base desse questionamento há, contudo, o pressuposto de que o mais importante não é apenas a preservação do artefato de valor histórico produzido, mas o processo sociocultural a partir do qual esse artefato foi gerado, a fim de que se possa então garantir e assegurar a existência de expressões e modos de transmissibilidade pelo próprio grupo ou comunidade envolvida. Portanto, a ideia-força desse argumento é que coletar, classificar, registrar e conservar patrimônios em museus — com seus acervos congelados no tempo — é bem mais fácil do que o desafio de salvar *in situ* os processos socioculturais através dos quais eles foram gerados, ou melhor, as condições em que eles foram produzidos, o que, efetivamente, garanta a sua sobrevivência e transmissibilidade para além dos espaços museais.

Um exemplo significativo e decisivo para a legislação internacional da Unesco que regula o patrimônio imaterial é dado pelo modelo japonês de política patrimonial, baseado no critério de transmissão do saber-fazer e na necessidade de reconsiderar o critério ocidental de autenticidade cultural. Pioneira nessa matéria, a legislação japonesa, de 1950, previa que os detentores de conhecimentos raros e singulares formassem discípulos e, com isso, atualizassem a transmissão desses conhecimentos, formando novos mestres. Isso porque os materiais vegetais perecíveis, como a madeira, com os quais foram construídas algumas de suas mais antigas edificações, exigem trabalho sempre renovado de desmontagem e reconstrução periódicas, a demandar, por isso, transmissibilidade de conhecimentos ance-

trais, ao mesmo tempo em que são modificados, pois são essas dinâmicas, sempre renovadas, que movimentam e dão sentido à cultura. O templo Horyu-ji, em madeira, que data do ano 607, reconstruído sucessivamente ao longo de vários séculos até o presente, obedecendo a regras e formas que pretendem garantir a semelhança ao original, também no que diz respeito ao seu uso e ao protocolo dos ritos, exemplifica o que se objetiva enunciar.

Convém notar que no idioma japonês e no chinês, como de resto em outras línguas asiáticas, não há um equivalente ao conceito de autenticidade. Por outro lado, sabe-se que o valor conferido à autenticidade de um bem cultural é uma categoria ocidental, calcada na ideia de imobilidade, sem muita importância do ponto de vista conceitual, já que as culturas por sua própria natureza são dinâmicas e se transformam. Além disso, quando aplicada essa lógica a cultura material ou imaterial, a noção de autenticidade não pode e não deve ser concebida como valor universal.

Esse árduo e delicado cuidado de reconstituição de técnicas, a partir de referências culturais, como no caso japonês aqui referido, tem exigido, por parte das políticas públicas, a valorização dos chamados conhecimentos tradicionais e, com eles, as ações de proteção, transmissão e/ou produção de saberes específicos, o que levou a Unesco a criar o *Programa dos Tesouros Vivos*, servindo de inspiração para outros países.

Há também a preocupação de que os processos de globalização e as novas tecnologias de comunicação constituam ameaça à diversidade das culturas humanas, pondo em risco certos “repertórios culturais” e, com eles, memórias, identidades, conhecimentos, línguas, saberes, técnicas etc. Nesse sentido, supõe-se que o incentivo à proteção, à promoção e à revitalização de certos conhecimentos tradicionais contribua decisivamente para que sejam preservados, ressocializados e transmitidos às gerações futuras, permitindo, desse modo, a formação de novas dinâmicas de pertencimentos comunitários e processos de reelaboração identitária. Embora tais recomen-

dações estejam respaldadas em procedimentos normativos nacionais e internacionais, há, contudo, uma ampla participação e discussão de diferentes segmentos sociais interessados na definição e gestão do patrimônio, o que vem contribuindo para o alargamento do significado de usos e apropriações de bens culturais singulares no mundo contemporâneo. Para isso, é essencial a participação ampla de indivíduos e de grupos por expressarem as vontades sobre o quê e o porquê preservar, podendo estar de acordo com a necessidade de preservação de um determinado bem cultural coletivo, mas não necessariamente sobre aquilo a ser protegido.

Por sua vez, tais processos eletivos de patrimonialização não mais se encontram necessariamente subordinados apenas às vontades e decisões governamentais ou de organismos internacionais, mas, sobretudo, aos anseios de novos atores sociais (organizações não-governamentais, associações locais, movimentos sociais, cidadãos em geral) que reivindicam para si a definição e preservação de patrimônios comuns, podendo, assim, atribuir valores e sentidos tanto a artefatos da cultura material quanto a práticas socioculturais a partir das quais esses foram criados, ensejando deste modo um novo entendimento do que seja patrimônio.

A mesma tendência se observa no campo dos museus, que buscam romper com a ideia da constituição de acervos a partir da coleta acumulativa de artefatos materiais (patrimônios materiais) que geralmente são reunidos sob forma de coleções, sendo reservado a guarda e a conservação, em espaços fechados e destinados a exposição. Ao contrário, o que se observa atualmente é a concepção de museu como lócus para novas formas de produção de memória, de recomposição de identidades coletivas, de demandas por reconhecimento e desejo de integrar processos sociais dinâmicos.

Guardadas e respeitadas as especificidades de cada país, são esses os princípios que norteiam, em linhas gerais, as principais ações empreendidas na salvaguarda do patrimônio imaterial no Brasil, em Portugal e, mais recentemente, nos Países Africanos de Língua

Oficial Portuguesa (Palop). A seu modo, cada um desses países vem elaborando e adaptando, a partir de suas próprias realidades e necessidades, propostas de políticas públicas, sem deixar de levar em conta o embate sempre presente entre continuidade e mudança na esfera da cultura.

Desde cedo, o Brasil aderiu a essas ideias e, assim, despontou como um dos pioneiros no campo das políticas patrimoniais. Já em 1937 é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), depois conhecido pelo nome de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), subordinado à época ao Ministério da Educação, sob a égide do Ministro Gustavo Capanema. Este convidou Rodrigo Melo Franco de Andrade para assumir a direção da recém-fundada instituição na qual permaneceu até 1969. Tal período ou “fase heróica” foi marcada notadamente pela valorização do chamado patrimônio histórico nacional edificado, conhecido no Brasil como de pedra-e-cal, incluindo, além de monumentos, sítios de valor histórico ou arqueológico, objetos, documentos. No plano ideológico, foi caracterizado pelas noções de tradição e de civilização, com ênfase em propósitos nacionalizadores que reivindicavam um passado no qual deveriam se inscrever as tradições culturais enquanto amálgama da identidade nacional brasileira.

Durante o chamado Estado Novo Vargasista, nos anos de 1930, o interesse legitimador em promover a cultura popular, local e/ou da região, converteu-se em importante mecanismo de reprodução simbólica, reflexo da imagem unívoca que se queria do nacional, como o samba e a feijoada, alçados ao patamar de patrimônio cultural nacional.

Portugal também vivenciou experiência comparável durante o período Salazarista, de 1933 a 1970, momento em que sua política cultural esteve visivelmente centrada no patrimônio material histórico. Em consonância com a ideologia então vigente, entre os anos 1933 e 1950, houve a predominância de um discurso de coesão da tradição nacional, em que expressões da cultura popular regionais

eram visualizadas como símbolos identitários nacionais, sendo promovidos a patrimônio nacional, a exemplo do concurso *A Aldeia mais portuguesa de Portugal*, realizado em 1938.

Está claro que cada país aqui referido possui suas próprias dinâmicas e particularidades históricas, interferindo igualmente no direcionamento de suas ações patrimoniais. No Brasil, por exemplo, o processo de institucionalização do patrimônio cultural imaterial ocorreu bem mais cedo do que em Portugal. Já em meados da década de 1970 é criado o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), sob a direção de Aloísio Magalhães, tendo como propósito traçar um sistema de referências culturais que pudesse subsidiar e orientar as políticas públicas. Foram retomadas, com isso, algumas das principais questões já consideradas por Mario de Andrade, em 1936, no anteprojeto que este havia elaborado para criação do SPHAN. Quando Aloísio Magalhães assume a direção do IPHAN, no curto período de 1979 a 1982, é iniciado frutífero diálogo com a perspectiva antropológica de cultura, liberando gradativamente o conceito de patrimônio de sua acepção apenas material, isto é, de algo edificado então enraizado no passado e em fatos memoráveis de serem celebrados pela história. À época, o contexto político brasileiro já sinalizava possibilidades de mudanças, com o início da redemocratização e a emergência de novos atores sociais que reivindicavam, no campo da cultura, o direito à memória, à cidadania, à pluralidade étnica e diversidade cultural, exigindo do Estado políticas inclusivas no tocante à definição de bens patrimoniais.

Um dos marcos decisivos desse processo foi a Carta Constitucional, promulgada em 1988, que enfatiza a noção de referência cultural como princípio fundamental para a legitimidade de ações patrimoniais por parte de todos aqueles que se identifiquem e se sintam detentores de direitos culturais. Todavia, o dado novo é que não basta apenas o reconhecimento da qualidade excepcional de um bem cultural, mas a importância e valor subjetivos a ele atribuído, ou seja, os processos por meio dos quais indivíduos ou grupos são capazes de

se reconhecer, representar, repensar, localizar, modificar, negociar suas identidades culturais e estabelecer relações e vínculos territoriais. Desta feita, apoderando-se cada vez mais de espaços estratégicos para a legitimação de suas especificidades, os povos indígenas e afro-descendentes brasileiros, por exemplo, têm buscado nas políticas patrimoniais uma valiosa ferramenta para afirmação de suas conquistas legais.

A primeira iniciativa nesse gênero foi o tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, em 1984, seguido, em 1986, pelo quilombo de Palmares, localizado no atual estado de Alagoas. Muito têm em comum com os terreiros os quilombos quanto à importância simbólica do espaço e analogia de suas funções. Ambos abrigam eventos e memórias históricas da diáspora africana no Brasil, além de reativarem dinâmicas culturais diversas, seja através do campo ritual (sacralização do espaço), no caso do terreiro; seja por meio da territorialização de identidade e recomposição de vínculos socioculturais, no quilombo. Ambos foram inscritos nos Livros de Registro do Patrimônio Nacional e abriram novas prerrogativas para ações congêneres.

Com a vigência do Decreto n. 3.551, de 2000, que instituiu o registro de patrimônio cultural brasileiro e criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, novas demandas são constantemente pleiteadas, o que vem sendo possível por meio da aplicação de registros, de inventários de referências culturais e dos planos de salvaguarda apoiados por grupos e organizações civis diversas. Destinado ao uso de agentes de políticas públicas, esses procedimentos têm permitido às comunidades tradicionais de todo o país, ou de grupos localizados, o reconhecimento do direito à cultura, a que também fazem jus à posse da terra, a exemplo dos quilombos e comunidades indígenas; como também de terreiros, centros afro-religiosos, além de diversas manifestações culturais de raízes étnicas e/ou populares: festas, rituais, performances, músicas, canções, comidas, conhecimentos tradicionais, entre outros.

Há, ainda, no Brasil, uma distinção lapidar entre as políticas para o patrimônio material e imaterial. O primeiro é alvo do interesse público sobre o privado, em que os processos de tombamento, embora possam ser contestados pelos proprietários dos espaços ou edificações, são iniciados mesmo sem o consentimento ou participação destes. Já para o patrimônio imaterial não é possível o início do processo de registro sem que haja a mobilização ou o manifesto interesse da comunidade signatária deste processo.

Com a expansão das novas biotecnologias há também a preocupação na proteção dos conhecimentos tradicionais, notadamente indígenas, relacionados à flora e à fauna e, com isso, patrimônio etnográfico, patrimônio natural, patrimônio ecológico, patrimônio genético, patrimônio virtual, entre outros. No final da década de 1990, acirraram-se ainda mais esses debates, ligados aos contextos sociopolíticos emergentes. Com efeito, a consolidação democrática no Brasil viu surgir novos sujeitos políticos de direito que, cada vez mais, buscam afirmar suas singularidades histórico-culturais, reivindicando o direito à diferença como instrumento político de reconhecimento social.

Em Portugal, é apenas a partir do fim do regime Salazarista, já em plena década de 1980, que se observa uma mudança significativa no quadro de suas políticas públicas. Atualmente é adotada uma visão mais contemporânea e plural sobre questões relativas ao seu patrimônio, inclusive com a criação do Instituto Português do Patrimônio Cultural (IPC) que, pela primeira vez, contemplava um departamento destinado ao patrimônio etnológico. Em 2006, o IPC vinculou-se ao Ministério da Cultura que assumiu as novas orientações para salvaguarda do patrimônio, implementando uma orientação integrada (material e imaterial). Houve, com isso, o reconhecimento da importância da dimensão intangível do patrimônio, sobretudo após a Convenção da Unesco de 2003.

Sem deixar de lado a patrimonialização do passado, fortemente impregnada nas políticas públicas do estado português, nestas pas-

sam a ser também consideradas as memórias mais recentes, ameaçadas pelos processos de globalização, incluindo a valorização de tradições rurais, como por exemplo, ciclos e eventos festivos, rituais, manifestações de caráter performativo, comidas, formas de sociabilidade, como o compadrio e o regabofe, práticas artesanais, saberes tradicionais etc. Do mesmo modo, contemplam-se alguns lugares de memória nos espaços urbanos que podem remeter a um determinado momento da industrialização portuguesa ou a um projeto urbanístico de época, como alguns edifícios industriais, arquiteturas vernaculares, museus de ciências, técnicas, bairros populares, parques, jardins etc.

Nos Palops, as discussões sobre o patrimônio cultural começam a ser também incluídas em suas agendas de prioridades desenvolvimentistas. Após a descolonização da África, e com a emergência de novos Estados-nação, a consciência nacional não sucedeu automaticamente a ponto de superar as clivagens étnicas neles existentes. Ao contrário, a conquista da soberania e do direito à autodeterminação do Palop deu lugar a movimentos de reivindicações identitárias, de cunho étnico no interior de cada estado, convergindo para a reivindicação de patrimônios culturais étnicos singulares; ao mesmo tempo em que as políticas públicas oficiais dos países do Palop tendem a adotar tônicas nacionalizadoras para as questões relativas ao patrimônio, como estratégia desenvolvimentista e de coesão nacional.

Há, no entanto, particularidades que matizam as políticas patrimoniais nestes países. No caso da Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, por exemplo, não existem ainda ações políticas definidas para a questão do patrimônio. Quanto a Moçambique, Angola e Cabo Verde, há um quadro mais favorável à discussão das políticas patrimoniais, promovidas por iniciativas estatais. Reconhecendo que os suportes materiais de caráter monumental não constituem os elementos mais relevantes de seus patrimônios — quando equiparáveis, por exemplo, aos países do Hemisfério Norte —, os Palops elegeram suas tra-

dições, rituais, saberes, memórias e oralidade como os principais trunfos para a sua patrimonialização.

Moçambique foi um dos primeiros a propor uma política de preservação e valorização do seu patrimônio cultural; inicialmente com a criação do Instituto Superior de Artes e Cultura, e, posteriormente, com a proposta de fundação do Instituto do Patrimônio Cultural e de uma agência nacional para as áreas de conservação. Em 1988, foi promulgada a Lei de Proteção do Patrimônio Cultural (Lei n. 10/88, de 22 de dezembro), complementada pela política cultural recém-implantada que, entre outros aspectos, define os princípios e prioridades nas áreas de conservação, restauro e valorização do patrimônio cultural. Certamente, a sua mais recente conquista foi a indicação pela Unesco, em 1991, da Ilha de Moçambique como patrimônio cultural mundial e da Timbila e Nyau como obras-primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade. Cabo Verde vem também empreendendo esforços na promoção do seu patrimônio natural e cultural, tendo conseguido, em 2009, o título de patrimônio da humanidade para a Cidade Velha, centro histórico de Ribeira Grande.

Os exemplos de Moçambique e de Cabo Verde, no contexto palopiano, semelhante ao ocorrido também no Brasil, evidenciam, ainda, que a noção de patrimônio, tendo em vista as dinâmicas atuais na arena internacional das políticas culturais, tem se convertido em importante produto cultural a ser comercializado no mercado turístico mundial. Assumindo um valor econômico crescente de *ethnics commodities*, o patrimônio cultural é também visto como fator de desenvolvimento local. As políticas culturais a ele associadas, nesse sentido, emergem como estratégias de captação de fluxos turísticos de grande rentabilidade econômica e simbólica, inserindo estes países no mercado cultural mundial.

Nessa nova ordem discursiva e política, patrimônio passa a ser entendido como o resultado de um complexo processo de práticas sociais, que envolve diferentes modos de agenciamentos, à base de conflitos, de negociações e de construções culturais, assim como

questões relacionadas ao modo de entendimento e de interpretação de processos culturais.

SUGESTÕES DE LEITURA

ABREU, Regina. A patrimonialização das diferenças: usos da categoria conhecimento tradicional no contexto de uma nova ordem discursiva. In: MOTTA, Antonio; BARRIO, Àngel; Gomes, M. Hélio (Org.). *Inovação cultural, patrimônio e educação*. Recife: Massangana, 2010. p. 65-78.

ARANTES, Antonio Augusto. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaios de antropologia pública. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, p. 173-222, 2007-2008.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN, 1996.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane (Coord.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra; Brasília: ABA, 2007.

TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA, 2012.

MEDEIROS, Antonio; RAMOS, Manuel João (Coord.). *Memória e artifício: matéria do patrimônio II*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 2009.

RUGGLES, Fairchild D.; SILVERMAN, Helaine. *Intangible heritage embodied*. New York: Springer, 2009.

SANSONE, Livio (Org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA; Brasília: ABA, 2012.

YAÏ, Olabiyi Babalola Joseph. Odo Layé: éloges de lavie-fleuve (Perspectives africaines sur le patrimoine culturel). In: BLAKE, Janet (Ed.). *Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Challenges and Approaches*. Grã-Bretanha: Institute of Art and Law, 2006. p. 89-96.

Raça

Livio Sansone

O termo raça é antigo na língua portuguesa, cunhado pela primeira vez no dicionário *Vocabulário portuguez e latino* do clérigo Raphael Bluteau, publicado em oito volumes, entre 1712 e 1728. De acordo com o verbete: “Raça/casta. Dize-se das espécies de alguns *animales*, como *cavallos*, cães etc. *Fallando em gerações se toma sempre em má parte*. Ter raça (sem mais nada) vai o mesmo que ter raça de mouro ou judeu. (volume VII, p. 86)

No *Diccionario da Língua Portuguesa* de Antonio de Moraes Silva, publicado em 1789, o termo raça encontra-se associado, sobretudo, à raça de animais ou, mais simplesmente, à raça humana. Em outra acepção, raça é equivalente a casta, espécie ou nação (p. 347), definindo uma classe, como por exemplo, raça de fidalgo (p. 493), ou indicando uma incipiente associação da raça com fenótipo (p. 545), isto é, “ter raça é ter sangue de mouro ou judeu”. No *Diccionario da lingua brasileira*, de Luiz Maria da Silva Pinto, publicado em 1832, o termo raça aparece muito singelamente na página 889 como equivalente a casta.

Na época dos Lumes, entre os ideólogos franceses, o termo raça adquire dimensão universalista, sendo empregado para designar a espécie ou raça humana, embora sendo acentuados os diversos graus de civilização. Foi somente a partir da segunda metade do século XIX

até a primeira Guerra Mundial que o termo raça conheceu popularidade, sendo utilizado para diversos fins e com forte carga ideológica, inserida no projeto diferencialista, com bem assinalou George Stoking. Tal projeto coincide com um conjunto de fatores, entre eles, a reação conservadora e anti-igualitária a todo um conjunto de valores em torno da revolução francesa; o romantismo inspirado por uma série de autores, sobretudo alemães, com sua nova ênfase numa relação estrita entre nação, povo e cultura e, por fim, a consolidação dos impérios coloniais com a consequente nova geografia racial do mundo.

Deste modo, a noção de raça aparece durante esse período com força nos dicionários e em todo o processo constitutivo das ciências sociais, notadamente, na antropologia física então vigente. Tal conotação se faz também presente nos dicionários da língua portuguesa, a exemplo do *Novo dicionário da língua portuguesa*, de Cândido de Figueiredo, datado de 1913, que define raça como:

Conjunto dos indivíduos, que procedem da mesma família ou do mesmo tronco: a raça humana. Origem; geração: raça nobre. Conjunto de indivíduos, que conservam entre si, e através das gerações, relações de semelhança. Cada uma das variedades da espécie humana ou de qualquer espécie de animais: a raça branca. Classe; espécie. Variedade. Estirpe; casta. Qualidade.

Como se pode observar, em nenhum destes mais antigos dicionários existe a entrada racial ou rático nem racismo. Vale a pena salientar que o uso do termo racismo (ou racial) é utilizado mais recentemente para evidenciar ou naturalizar a divisão do mundo em uma série de grandes raças. Por outro lado, essa terminologia começa a ser contestada por alguns cientistas sociais em um contexto caracterizado pelo desenvolvimento de movimentos anticoloniais que podem ser chamados de modernos e pelo surgimento da genética na década de 1930.

Observando dicionários mais recentes, o termo raça continua caracterizado por certa indefinição. Alguns deles parecem ainda não saber fazer uma escolha radical, em prol de um sentido “construtivista” da noção de raça, terminologia já canônica nas ciências sociais, na qual raça é entendida como uma construção relacional parecida com outras nos processos identitários e, por isso, não haveria raças no sentido biológico, mas somente “raças sociais”, muitas vezes legitimadas por poderosas narrativas (de fato grupos populacionais diferenciáveis do ponto de vista fenotípico). Por isso, esses dicionários mais recentes apresentam tanto antigos quanto mais contemporâneos sentidos na descrição do termo. Vemos, como exemplo mais candente, o *Dicionário dos Sinônimos* organizado por Tertulia Edípica e publicado pela Porto Editora (1985), no qual o conceito de raça é definido como:

[...] ascendência, casta, classe, coragem, descendência, espécie, estirpe, família, gente, geração, humanidade, nação, linhagem, origem, prole, qualidade, sinal, tenacidade, tipo, variedade e vestígio.

Frente à tamanha plenitude surpreende que o único sinônimo de racismo é a palavra racial. Já os dicionários brasileiros de Antônio Houaiss e de Aurélio vão na mesma direção, ou seja, sugerem uma pletora de possibilidades semânticas para o uso e sentido do termo raça, enquanto para o termo racismo há menos abrangência e maior precisão.

De acordo com Houaiss, raça é, entre muitos outros sentidos, divisão tradicional e arbitrária dos grupos humanos, determinada pelo conjunto de caracteres físicos hereditários (cor da pele, formato da cabeça, tipo de cabelo etc.), a humanidade, grupo étnico, linhagem, profissão, distinção, empenho, coragem. Ainda de acordo com Houaiss, racismo é um conjunto de teorias e crenças que estabelecem uma hierarquia entre as raças, entre as etnias; preconceito extremado contra indivíduos pertencentes a uma raça ou etnia diferente, xenofobia.

Segundo Aurélio raça significa, entre outras muitas coisas, conjunto de indivíduos cujos caracteres somáticos, cada uma das grandes subdivisões da espécie humana, e que supostamente constitui uma unidade relativamente separada e distinta, com características biológicas e organização genética próprias: caucasóide (raça branca), negroide (raça negra) e mongolóide (raça amarela); ascendência, origem, estirpe, casta; vontade firme. Sempre no Aurélio, racismo pode ser tendência do pensamento, em que se dá grande importância à noção da existência de raças humanas distintas; qualquer teoria ou doutrina que considera que as características culturais humanas são determinadas hereditariamente, pressupondo a existência de algum tipo de correlação entre as características ditas raciais e aquelas culturais dos indivíduos, grupos sociais ou populações.

Com sentido igualmente complexo e próximo do termo raça temos na língua portuguesa de hoje o termo cor. Para o dicionário Houaiss, cor significa — entre muitos outros sentidos — caráter, tendência, natureza e credo — a coloração da pele em geral. Outro termo usado coloquialmente no Brasil, sobretudo entre as pessoas de idade e menos escolarizadas, quase como sinônimo de cor (e raça) é a palavra qualidade — a qualidade de Sicrano é melhor que de Fulano. No Brasil, mas também em Cabo Verde e na Guiné-Bissau, o termo qualidade se usa também para um dos componentes mais importantes do fenótipo: o cabelo. O cabelo pode ser de qualidade boa ou ruim, a depender de sua textura e grossura. Neste contexto, cabelo crespo pode ser ruim, ou não ter qualidade. Sinônimo do termo qualidade, neste sentido de fenótipo, é a palavra aparência. A expressão boa aparência tem sido usado como eufemismo para pessoa de cor branca. Em época recente, os termos qualidade e aparência no meio acadêmico tendem a ser evitados, por terem conotações racistas. No Brasil cor também é usado no censo, nos últimos anos em associação com raça. A pergunta censitária é qual é sua cor/raça?

Esta multiplicidade e relativa indefinição do termo raça interessa porque reflete uma história longa e complexa que acabou criando

uma polifonia de sentidos, na qual uma interpretação sociocultural do termo raça substitui outra de cunho físico-biológico, e que tende a ser usada, no mesmo contexto mas para dar uma ênfase diferente. Reside, justamente, neste uso pouco definido e, de alguma forma adaptável, do termo raça sua força e tenacidade ao longo do tempo. Afinal, trata-se de um termo que para muitos – sobretudo, depois da declaração da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) sobre a (não-existência da) raça de 1950-52 – deveria ser banido, mas que continua sendo usado.

Na longa época que se inicia com os Grandes Descobrimentos e se encerra por volta de 1800, o termo foi usado no sentido de estirpe, casta, gente, linhagem ou grupo ligado por um destino e/ou relações sanguíneas. A primeira colonização das Américas, que coincidiu com a sua racialização, foi resultado da adaptação ao Novo Mundo de noções de raça pensadas no mundo ibérico ao longo do processo de Reconquista e finalmente da expulsão de todo vestígio árabe da Espanha – La lei de La Sangre, a tentativa de manter castas também em chave etno-racial em face de constantes tentativas por parte dos nativos de subvertê-la e as preocupações dos resultados daquela que foi chamada de mestiçagem determinaram todo um primeiro período. A esta hegemonia ibérica no sistema mundo criado pelas grandes navegações, segue um período dominado por holandeses e depois ingleses e, em medida menor, franceses. A noção de raça continua presente embora como categoria subsumida à pertença religiosa e ao status de escravo/livre. A categoria raça adquire uma centralidade renovada justo quando ideais de igualdade e universalidade dos direitos começam a se afirmar como parte integrante da narrativa da nação moderna, após a independência dos Estados Unidos. A abolição da escravatura no Novo Mundo e a consolidação da condição colonial na África são dois processos interligados que afetam e retroalimentam o pensamento racial em todo o século XIX até a segunda guerra mundial. De fato ao longo de aproximadamente dois séculos de história este termo passou por quatro grandes momentos. Embo-

ra alguns ensaios na direção de uma grande classificação dos homens dos cinco continentes em raças já começaram a ser feitos a partir do século XVII, como na *Nouvelle division de la terre par les différents espèces ou races qui l'habitent* (Nova divisão da terra pelas diferentes espécies ou raças que a habitam) de François Bernier, publicada em 1684, é somente no século XIX que uma série de naturalistas publicaram estudos sobre as raças humanas, como Georges Cuvier, James Cowles Pritchard, Louis Agassiz, Charles Pickering e Johann Friedrich Blumenbach. Nessa época, as raças humanas distinguiam-se pela cor da pele, tipo facial (principalmente a forma dos lábios, olhos e nariz), perfil craniano e textura e cor do cabelo, mas considerava-se também que essas diferenças se refletiam no conceito de moral e na inteligência, pois uma caixa craniana maior e/ou mais alta representava um cérebro maior e por isso mais desenvolvido.

A partir da segunda metade do século XIX, quando se consolidam as várias ciências humanas e suas associações nacionais, até o fim da Segunda Guerra Mundial, o termo raça se torna de fato canônico entre cientistas de diferentes campos de saberes. Em inúmeras declarações e textos, contestadas somente por uma minoria, raça veio a ser usado para dividir a humanidade em grandes grupos ao longo de diferenças fenotípicas aos quais eram assinados sentidos culturais-comportamentais. Nesta divisão havia três grandes raças: mongoloide (raça amarela): povos do leste e sudeste asiático, oceania (malaios e polinésios) e continente americano (esquimós e ameríndios); caucasóide (raça branca): povos de todo o continente europeu, norte da África e parte do continente asiático (Oriente Médio e norte do subcontinente Indiano); e negroide (raça negra): povos da África Subsaariana. A esta divisão em grandes raças está associado um forte debate sobre a gênese das diferenças fenotípicas e comportamentais, baseados nos argumentos de que teria tido uma monogênese da raça humana, resultando em vários graus de desenvolvimentos no tempo e no espaço, ou estaria se falando de uma poligênese, com várias raças se desenvolvendo de forma independente e separada, alcançando ní-

veis diversos de sofisticação. Em geral, podemos dizer que as teorias poligenéticas tiveram mais força nos Estados Unidos e alguns países Europeus, mas que na América latina e nos países de mais forte presença da igreja católica, o credo tendeu a ser monogênético. Para os poligenistas as raças inferiores (não brancas) não eram perfectíveis, para os monogenistas poderia se melhorar a qualidade da raça por meio de (re)educação, trabalho, religião, higiene e, eventualmente, o controle público da saúde reprodutiva. Evidente que a rejeição da mestiçagem, porque geraria tipos físicos imperfeitos e estéreis, era mais forte entre os seguidores da poligênese que, de fato, identificavam a América latina como um continente racialmente impuro se não perdido. Ora, o credo na monogênese pode ir junto com um credo na hierarquia das raças, de mais a menos evoluídas, assim como com uma postura geralmente negativa perante a mestiçagem.

Embora nesse embate a monogênese se afirma como cânone hegemônico a partir dos anos de 1920, no decorrer deste período se estabelece um forte pensamento centrado na noção de evolução linear das formas sociais: estágios diferentes da humanidade representariam estágios diferentes no progresso social. Foram determinantes na criação desta geografia racial do mundo tanto cientistas como o antropólogo físico Paul Broca e o sociólogo Herbert Spencer, além dos grandes eventos que redefiniram a geopolítica do mundo, como o Congresso de Berlim, que se realiza de 1884 a 1887, e as várias e muito bem visitadas exposições nacionais e universais que acontecem, com enorme êxito, em quase todos os países ocidentais de 1840 a 1940. Nesses eventos se divulgam e corroboram novas representações do Outro, por exemplo, que os Trópicos são “túmulos do homem branco” por serem inerentemente insalubres, o processo colonizador seria o fardo do homem branco, o mundo é dividido em regiões temperada/salubre e tórridas/insalubres. Por exemplo, devida a esta suposta insalubridade, no império holandês um funcionário público (branco) contabilizava dois anos de aposentadoria por cada Tropenjaar (ano passado nos Trópicos). Estas expressões sugerem

que, desde o ponto de vista ocidental, o grau de desenvolvimento do Outro estava associado, de alguma forma, a uma série de outras diferenças, sobretudo em termos de clima, fenótipo, geografia, higiene e salubridade. Nesse longo processo de racialização que acompanha o colonialismo, dão-se duas interpretações de como lidar com as diferenças entre supostas raças: as raças podem ser melhoradas para aproximá-las dos costumes da raça branca ou as diferenças tem que ser mantidas? De alguma forma essas interpretações andavam juntas com as duas ênfases do colonialismo: reeducar ou explorar.

É irônico que esta invenção da raça — e de sua mensurabilidade — alimentada pelo processo colonial no século XIX está em franco contraste com os ideais republicanos e universais que vão se afirmando em primeiro lugar exatamente nos países que mais impacto virão a ter na construção de impérios coloniais (França e Inglaterra). Um dos fatores que tornou a condição colonial tão monstruosa e causa de sofrimento foi justamente a prática e a cultura de se pensar o império como um sistema racialmente dividido onde, porém, se esperava fidelidade e docilidade de todos os súditos embora não se distribuíssem direitos civis de forma equitativa. Essa dualidade se tornará mais adiante um dos motores da luta anticolonial: os direitos universais e a igualdade dos cidadãos anunciados na mãe-pátria serão clamados para todos os súditos do império.

No Brasil a ênfase da raça emerge com mais clareza, mas também apontando para uma contradição, em um contexto determinado por uma absurda dualidade de direitos parecida àquela que suporta as relações coloniais — entre ex-escravos e homens livres. É quando todos se tornam cidadãos brasileiros, com a abolição da escravatura, em 1888, que a sociedade dominante vai reinventando e acentuando, em sintonia evidente com o pensamento racista Europeu da época, uma nova diferença entre brancos e negros ou não brancos. Afinal, o Brasil se torna uma república em 1889, apenas dois anos depois do término do Congresso de Berlim. As elites brasileiras foram logo confrontadas com três dilemas, ditados pela já mencionada geografia racial

sancionada no Congresso de Berlim: a) o Brasil é um país quase inteiramente tropical e os Trópicos seriam inconciliáveis com o progresso, que teria sua base nos países de clima temperado e não tórrido; b) há uma grande parte da população que é de origem africana e a África sai do Congresso como o continente mais colonizado e colonizável da história por conta de seu (baixo) grau de desenvolvimento; c) há uma grande parcela da população que é mestiça e na nova geografia racial do mundo não havia uma região para os mestiços — eles seriam geograficamente fora de lugar. Como se alcançar ordem e progresso, palavras que constam na bandeira republicana do Brasil, em face de esses três dilemas nacionais?

De fato, no Brasil, como no resto da América Latina, não há como se pensar uma história social do termo raça sem considerar tanto o pensamento das elites quanto a composição social da pirâmide racial na população. Logo no Brasil raça virou uma forma para catalogar os desvios e um signo da posição social — quanto mais negroide o fenótipo, mais baixa seria esta posição. A América Latina se torna independente no século XIX sob a liderança de uma elite (que se considera) branca e que mesmo depois do fim da colônia continua afeita por uma forma de pensar sua relação com o povo que Aníbal Quijano chamou a colonialidade do poder. Neste sentido, a questão racial é importante tanto nas regiões onde os brancos são maioria quanto onde estes são (pequena) minoria, mas detém as levas do poder graças também a mecanismos que premiam a branquura.

A partir dos anos de 1920 e até o final dos anos de 1930, uma importante crítica ao racismo hegemônico no pensamento ocidental se origina propriamente a partir de contextos de mestiçagem. Em vários países da América Latina, mas também em Cabo Verde, a questão racial começa a passar por um processo que se poderia chamar de inversão. Juan Vasconcelos no México (mas escrevendo a partir do Rio de Janeiro) cria o termo “raça cósmica”, para se referir ao surgir de uma nova e mais saudável raça mestiça, Fernando Ortiz celebra o “cubanismo”, ou seja, a criação de uma cultura mestiça, Gilberto

Freyre transforma o ônus da mestiçagem no bônus de uma singular mistura de modernidade e tropicalidade à brasileira, e o movimento dos Claridosos celebra a creolidade de Cabo Verde que por isso se torna um país rico em cultura e deixa de ser considerado uma forma pobre da cultura popular de Portugal.

Mais uma fase, a terceira, no pensamento e na terminologia em torno da questão racial, começa logo depois de 1945 e com mais força desde 1950 quando a Unesco — para tentar lidar de vez com os terríveis efeitos póstumos do Holocausto para o convívio internacional e logo em 1948 da formalização do Apartheid — publica sua primeira declaração sobre a não-existência de raças. Por causa disto o termo raça entra em um recesso de quase três décadas, durante as quais ele somente ficou em uso, pelo menos no que diz respeito as ciências sociais e humanas, no sentido de apontar para conjuntos de relações e hierarquias raciais, resultado de processos de racialização de determinados grupos sociais, frequentemente de minoria. A declaração da Unesco sugere que, na grande maioria dos casos, os termos etnia e etnicidade dariam conta com propriedade dos fenômenos que outrora tinham sido descritos como resultados de relações entre raças.

A partir dos anos de 1980, inicialmente no contexto dos Estados Unidos e Inglaterra, no âmbito das ciências sociais o termo raça adquire nova vida e mais uma conotação, agora não mais para indicar uma entre outras raças humanas, mas a importância daquela que W. Du Bois em seu clássico livro *A alma da gente negra* — *The Soul of Black People*, (1902 — chamou de “questão da cor na sociedade moderna”, isto é, a persistente saliência da discriminação racial nos dias de hoje. Os autores que sugerem este uso político do termo raça, como aqueles que se reconhecem na Critical Race Theory, também argumentam, com certo fundamento, que elementos associados ao credo racial — como sangue, esperma, fenótipo, aparência, gestos ou mímica assim como representações em torno de sexualidade, fertilidade e descendência — podem ter um grande peso no processo de construção de identidades étnicas na modernidade tardia.

Entre antropólogos físicos ou biológicos o termo raça é usado com crescente parcimônia. O avanço da genética mostra que o fenótipo é um indicador muito fraco de diferença genotípica; ademais o mundo em crescentes fluxos, onde as populações estão sujeitas a mais mobilidade que nunca, é também um mundo de migrações genéticas. Hoje os grupos populacionais são menos homogêneos que antes. Também por este motivo a genética está menos interessada no fenótipo que antes. Algumas exceções, como aquelas indicadas por Peter Fry no caso dos “remédios étnicos” nos Estados Unidos, mostram que futuros usos da genética no sentido de justificar diferenças de cunho étnico-racial não são impossíveis. O debate acerca de quais tipos físicos seriam melhor em determinados esportes mostra, por exemplo, um forte interesse de parte de setores da cultura popular ou da mídia pela suposta importância da raça.

De fato pode ser usada na descrição dos sentidos do termo raça e do trânsito internacional e intertemporal de ideias de raça e de antirracismo, a imagem do ícone global que adquire, em diversos lugares e contextos, sentidos locais. Raça é, quiçá, mais do que outros termos, um conceito que viaja e transita muito no espaço, no tempo e entre grupos sociais distintos e até opostos. Trata-se de um ícone atemporal e global, porém com sentidos historicizados e locais.¹

As declarações da Unesco nos anos de 1950-1964² tiveram duas importantes consequências: tornar canônico o fim da noção de raça entre cientistas e produzir uma linguagem universal em torno das relações raciais, enfatizando as diferenças étnico-culturais mais que fenotípicas. Se isto foi muito bom em termos de direitos humanos e luta contra o racismo, teve o único defeito de tornar difícil falar de variantes locais ou regionais do racismo. Isto voltou a ser pesquisado, sobretudo a partir dos anos de 1990 quando, com a queda da Cor-

1 Consulte neste mesmo dicionário os verbetes colonização, escravidão, mestiçagem e etnicidade.

2 Veja em <www.unesco.org>.

tina de Ferro, a bipolaridade que tinha mantido o mundo em relativo equilíbrio desde 1945 entrou em crise.

Ao longo do tempo, o termo raça tem mudado de sentido por causa das diversas condições nos contextos em que o termo tem sido utilizado: escravidão antiga, escravidão após os grandes descobrimentos, primeira colonização das Américas (relações branco-índio), relações raciais durante e logo depois o colonialismo moderno, ufanismo nacional (Dia da Raça, na era Vargas) e étnico (Dia de la Raza, nos Estados Unidos a partir dos anos 1970), época do universalismo humanista e antiracista inspirado ou veiculado pela Unesco, época do multiculturalismo, época da genética erudita e popular. De fato há novidades também na interpretação popular, e populista, da genética e no uso do novo termo racial, Deoxyribonucleic Acid (DNA)/Ácido Desoxirribonucleico (ADN) — que também parece estar sujeito á máxima: ícone global, sentido local. No espaço, a variedade no uso e na interpretação do termo se deve à existência de variantes nacionais, regionais e culturais no uso da palavra raça, assim como na raciologia, na construção de uma cultura racialmente codeterminada e, obviamente, do racismo. Entende-se aqui o racismo como o uso da raciologia (um credo popular ou popular-científico) por parte de um determinado grupo social para discriminar outro grupo social por sua diferença supostamente ancorada na biologia — tanto aquela “invisível” associada a descendência ou ancestralidade e escondida no sangue e, mais recentemente, nos genes; quanto aquela mais “visível” a ser explicada pelo fenótipo. Esta polifonia é reforçada pelo trânsito que o termo raça, com seu apelo natural/biológico, mantém entre o uso analítico e aquele nativo, intermediado pelo aproveitamento do termo na mídia de massa.

Parece útil conceber o racismo no plural. Nos países de colonização portuguesa, antiga ou relativamente mais recente, tendeu a se manifestar de forma prevalente aquela que podemos chamar de versão católico-latina do racismo. Nesta, elementos como a fisionomia — que acreditava possível ler o caráter nas expressões faciais

e corporais da pessoa —, o atavismo — pelo qual o comportamento desviante seria congênito em certos indivíduos ou grupos — e a preocupação com os efeitos positivos ou negativos da “mistura de raças” tiveram um papel determinante. Esta variante do racismo, centrada na combinação intensa de intimidade/proximidade e violência mais que no binômio segregação-discriminação, embora importante na história do racismo, teve um lugar relativamente marginal na história da reflexão sobre raça e racismo no bojo das ciências sociais dos países centrais — que tendem a generalizar a partir de contextos determinados por um racismo que poderemos chamar de segregacionista, cujo epítome se manifestaria nos Estados Unidos antes da abolição legal da segregação racial, em 1964.

No mundo de fala portuguesa os termos raciais têm obviamente viajado assim como temos tido personagens que têm viajado entre países de fala e colonização portuguesa fazendo transitar discursos e narrativas em torno da questão racial. Querendo citar somente alguns dos mais destacados nos séculos XIX e XX, pensamos em Dom Pedro II, André Rebouças, Joaquim Nabuco, Gilberto Freyre, Eduardo Mondlane, Amílcar Cabral, Abdias do Nascimento. Neste trânsito de ideias há diferentes épocas e vários circuitos. Durante a colônia, termos raciais — ou, mas especificamente, associados à cor ou fenótipo — eram presentes na comunicação entre Lisboa e as colônias assim como na correspondência de agências transnacionais como a Santa Casa da Misericórdia. Mais um circuito se dá nas décadas de 1890-1910 em torno do debate criminológico internacional, que em nossos países foi fortemente influenciado por interpretações da obra do criminólogo positivista italiano Cesare Baruch Lombroso, em torno da criação do fichamento dos suspeitos por parte das polícias e da modernização dos códigos criminais.

Um terceiro circuito se dá em torno da obra de Gilberto Freyre e de sua noção de luso-tropicalismo. Segundo ele, haveria traços comuns nas hierarquias e relações raciais nos vários países de colonização portuguesa. A partir dos anos de 1960 o panafricanismo e a

luta pela independência das colônias portuguesas abrem uma nova frente de debate em torno do antirracismo, tendo profunda influência sobre a construção de um novo movimento negro no Brasil. Em época mais recente, indicativamente desde o final dos anos de 1990, se configura uma nova fase, com mais um circuito de ideias, que se chamaria do multiculturalismo, isto é, a luta contra as desigualdades pode e deve ir *pari passu* com a criação de novas condições para que a diversidade cultural possa se manifestar. Sob a égide da Unesco e do Banco Mundial começa a se pensar, de forma planetária, em desenvolvimento econômico e social em sintonia com a diversidade cultural. Acompanha isto um processo de patrimonialização de traços e elementos das culturas populares, frequentemente definidas com base na pertença étnico-racial. Neste novo contexto, tanto para o antirracismo quanto para a produção de um léxico no seu entorno, contribui a própria globalização que, além de favorecer novos elos culturais entre os países de fala portuguesa — por meio de canais de televisão, igrejas pentecostais, intercâmbios científicos e comerciais — influencia o jargão das ciências sociais pelo fato de circular um conjunto de termos que se tornam ícones globais embora possam ter sentidos tenazmente locais — este é o caso dos termos raça, racial, racismo e de seu moderno alter-ego o multiculturalismo. Com relação ao racismo, a globalização mantém, em concreto, uma relação dupla. Por um lado, o horizonte dentro do qual se criam e reinventam diferenças de cunho etnoracial é mais amplo e variado que antes, até o ponto que se pode pensar em um processo de heterogeneização global; por outro lado, a globalização subentende a criação de um mercado global, onde todos devem poder consumir e ser sujeitos às mesmas regras, sem distinção.

O termo raça, explícita ou implicitamente, tem sido presente na colonização da África, na luta de independência e na luta antirracista no Brasil — inclusive no meio acadêmico. Porém, talvez por certa afinidade com a tradição francesa — tendencialmente, republicana e pouco inclinada a valorar positivamente processos identitários de

cunho étnico-racial — o que em parte explica porque a declaração da Unesco sobre a Raça tanto efeito teve no Brasil, o uso político e retórico do termo raça chegou somente em época recente neste país. Após 1975 em Portugal, em lugar de utilizar raça, os cientistas sociais têm preferido falar de relações interétnicas e, eventualmente, desigualdades raciais. No Brasil dizem alguns que a renovada ênfase no estudo das desigualdades raciais, deveras agudas em toda a história do país, resultou de um estilo americanizado de parte das ciências sociais brasileiras que, sobretudo na década de 1990, adotariam tanto palavras-chaves quanto prioridades em termos dos temas de pesquisa por serem inspiradas por um agenda ditada por um conjunto de fundações norte-americanas (Ford, Rockefeller, MacArthur etc.). Ora, certa parcimônia no uso do termo e seu (não) aproveitamento no meio político, parecem caracterizar o assim-dito mundo lusófono, distinguindo-o de outras áreas linguísticas ou famílias de culturas, como as chamaria o historiador Anthony Smith. Em se diferenciando de outros importantes líderes da luta pela independência na África, a linguagem humanista e universalista de Amílcar Cabral, engenheiro agrônomo, e Eduardo Mondlane, este com mestrado e doutorado em sociologia, é, de fato, surpreendentemente pouco dada a algum tipo de retórica racial.

O conceito de raça do século XIX, embora ultrapassado nas ciências, continua reaparecendo em vários aspectos da cultura e do cotidiano. Até os anos de 1980 várias enciclopédias para o ensino secundário apresentavam, candidamente, um atlas das raças do mundo que pouco ou nada tinha a invejar ao racialismo do Congresso de Berlim mencionado antes. Um bom exemplo deste atlas racial ilustra o verbete raça no volume XXV da monumental *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* publicada em 56 volumes em Lisboa e Rio de Janeiro entre 1936 e 1960, republicada em versão atualizada na década de 1980 e sucessivamente atualizada com volumes anuais até nossos dias. Ademais, ainda hoje no mundo do esporte, nas páginas policiais, a propaganda, as noções de beleza, o consumo e a produção

de música são arenas onde o credo racial mostra que é duro de morrer: haveria predisposições para certos atos, esportes, música etc., de acordo como a aparência e o fenótipo. A presença do termo raça, e da questão racial em geral, nos relatos da mídia assim como a facilidade pela qual raça se apresenta tanto como causa quanto solução na opinião pública e, às vezes, nas campanhas eleitorais, têm contribuído para a criação de uma nova circunspeção entre cientistas no que diz respeito ao uso do termo. Muitos cientistas se declaram explicitamente contra a raça e argumentam que em lugar de correr o perigo de substancializar o credo na existência de raças pelo uso cotidiano do termo raça, contribuindo a fortalecer uma espiral viciosa entre senso comum e análise científica, seria mais interessante abolir de vez o uso deste termo como categoria analítica. Em seu lugar se deveriam usar outros termos como (processo de) racialização, relações ou hierarquias raciais e o próprio termo racismo, que indicam um percurso e um projeto mais que uma entidade congênita. Para outros, cientistas ou ativistas, raça é hoje um termo importante, no sentido de questão racial — a persistência de hierarquias raciais e do próprio racismo em nossa sociedade. Com efeito, raças, no plural, não é mais uma expressão usada, a não ser por um deslize no uso do português ou em devaneios racistas.

Em suma, embora raça seja um termo sem fundamento biológico, sua história é interligada com aquela das ciências sociais assim como com a história das políticas nacionais e identitárias. Raça, pois, existe como raça social, como já foi definida nos anos de 1950 pelo antropólogo Charles Wagley, que coordenou a pesquisa sobre relações raciais na Bahia realizada com o apoio da Unesco, ou seja raça é uma construção social e histórica. Trata-se, aliás, de um termo que tem viajado muito, tanto no tempo quanto no espaço, conhecendo profundas transformações e ressemantizações. Em torno do termo raça há muita polifonia: entre países, escolas nacionais de pensamento social, entre épocas, entre camadas sociais e como resultado do trânsito deste termo entre o culto e o popular, além de seu trânsito horizontal entre

contextos e vertical no tempo. Cada etapa daquela que chamamos de modernidade³ define os limites de usos específicos do termo raça e do racismo. Por apelar à natureza e pela própria força intrínseca do pensamento racial e do racismo, o termo raça é, por definição, um termo em trânsito entre o emico e o ético, o analítico e o nativo, o erudito e o popular, o nacional e transnacional.

Hoje a palavra raça transita como conceito no senso comum compreendendo vários sentidos, tais como fenótipo, genótipo, grupo étnico — na Guiné Bissau a pergunta coloquial sobre pertença ao grupo étnico é: qual é tua raça? —, garra, coragem e disposição — a torcida do time de futebol Flamengo se chama Raça Rubro-negra. Ademais, raça pode ser usada para tecer o elogio da nação — pensamos as tantas letras de música, como a famosa *Elogio da raça*, do compositor baiano Assis Valente, cantada por Carmen Miranda ou a celebração do Dia da Raça inventada pelo Estado Novo brasileiro — ou aproveitada ainda hoje para saudar a força política de um grupo étnico — o dia no qual se celebra a presença latino-americana nos Estados Unidos se chama Dia de la Raza. O termo raça, como substantivo ou sufixo, é também muito presente nas ciências sociais. Um levantamento da palavra inglês *race* no sítio Google Scholar em 21 de agosto de 2012 dá 1.970.000 resultados, enquanto as palavras racial 1.520.000 e *racism* 720.000. Vale a pena mencionar que a procura pelo termo raça na base Scielo⁴ na mesma data dá poucos resultados. O termo aparece somente quatro vezes e somente nas revistas de saúde pública — nas quais o termo raça é usado para se referir a grupos de cor. Cor aparece com mais frequência, quase sempre em textos que tratam de saúde, sexualidade ou métodos de pesquisa (quantitativa). De fato, o campo da saúde é hoje um dos espaços onde mais o termo raça é usado, curiosamente, depois de longo tempo onde esta variável era ignorada.

3 Consulte o verbete neste mesmo dicionário.

4 www.scielo.br

Assim como mudam as ideais em torno da noção de raça também muda o racismo que, na época moderna, tornou-se de macro para microscópico: partiu dos crânios — medidos em seu tamanho para se hierarquizar as grandes raças assim como o desvio social e moral —, para o sangue — o líquido onde não se acharia somente a essência da vida, mas também do comportamento — e, finalmente, para o DNA que é imperceptível ao olho humano, mas não por isso menos marcante como divisor de águas. Há, nisso, uma transição da centralidade do fenótipo para o foco no genótipo. Não obstante esta transição dos crânios para as moléculas, continua, em diversos âmbitos da sociedade, a associação entre aspecto e comportamento. Isto, talvez, se deva ao fato de que na crescente complexidade de nossas sociedades — tanto as hiperdesenvolvidas como aquelas emergentes, de desenvolvimento recente e rápido — haja novo espaço para respostas e leituras simples dos novos tecidos e tensões.

REFERÊNCIAS

AAPA Statement on Biological Aspects of Race. *Journal of Physical Anthropology*, v. 101, n. 4, p. 569-570, 1996. Disponível em: <<http://physanth.org/association/position-statements/biological-aspects-of-race?searchterm=race>>.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. *Genes, povos e línguas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo: Anablume, 2007.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Lisboa: Presença, 1952.

LEWONTIN, Richard. *Biologia como ideologia: a doutrina do DNA*. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2001.

PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio. *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SELIGMAN, George. *Races of Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

STOCKING, George. *Race, culture and evolution: essay in the History of Anthropology*. Chicago: The University Chicago Press, 1968.

UNESCO. *Four statements on the race question*. 1969. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001229/122962eo.pdf>>.

Relações diplomáticas entre o Brasil e a África

Alberto da Costa e Silva

Depois de ficar retido por meses na Bahia, chegou ao Rio de Janeiro, no segundo semestre de 1823 ou já em 1824, o tenente-coronel Manoel Alves de Lima, embaixador do rei de Lagos, Osinlokun, e de seu suserano, o obá do Benim, Osemwede, com a missão de reconhecer a independência do Brasil. Essa foi a única embaixada, de que até agora se encontrou registro, de um Estado da África negra ao Império brasileiro. Nos 30 anos seguintes, porém, a África esteve no centro das preocupações brasileiras, por causa da disputa com a Grã-Bretanha sobre o comércio de escravos.

Os navios capturados com escravos ou suspeitos de tráfico eram julgados pelas Comissões Mistas criadas pela Convenção de 23 de novembro de 1826 entre o Brasil e a Grã-Bretanha: uma no Rio de Janeiro e outra em Freetown, na Serra Leoa. Seria nesta última que teriam assento, entre 1833 e 1845, os primeiros diplomatas brasileiros a atuar na África, entre os quais Joaquim Tomás do Amaral, que se tornaria famoso na história da diplomacia como o visconde de Cabo Frio.

Por essa época, cogitou-se em criar na África uma espécie de Libéria brasileira, para onde seriam enviados os escravos que fossem libertados pela esquadra ou por outras autoridades brasileiras. A

ideia não prosperou, porque não se conseguiu obter por cessão ou compra o território necessário para a instalação da colônia.

Seria em Freetown que o Brasil teria o seu primeiro consulado na África, em 1847, o mesmo ano em que a Libéria se tornou república independente. O Brasil a reconheceu como Estado soberano e nomeou encarregado de negócios em Monróvia, em 1850, Hermenegildo Frederico Niterói, que foi, assim, o primeiro representante brasileiro num país da África negra.

Na metade do século XIX, o Brasil mantinha repartições consulares na Cidade do Cabo, em Santa Helena e em Luanda. Esta última só se instalou após intensa oposição de Lisboa. O cônsul nomeado em 1826, pouco tempo ficou em Luanda, porque as autoridades portuguesas não o autorizaram a exercer suas funções. Temia Portugal que um cônsul brasileiro estimulasse o partido favorável à união de Angola ao Brasil, embora isso estivesse proibido pelo tratado de 29 de agosto de 1825 assinado entre o Brasil e Portugal no reconhecimento da independência da antiga colônia pelo reino português. Receava-se também que o cônsul favorecesse a navegação entre os portos do Atlântico Sul, em detrimento da política de Lisboa de reorientar para Portugal o comércio de Angola, que, até a independência do Brasil, estivera ligado ao Rio de Janeiro. Só em 1854, Lisboa aceitou que houvesse cônsules brasileiros nos portos de suas possessões africanas. O consulado em Luanda foi reaberto em janeiro de 1856. E em 1868 e 1871, criaram-se vice-consulados em São Tomé e em Príncipe.

Curiosamente, não havia representação do Estado brasileiro naquelas cidades da África Ocidental, como Lagos, Porto Novo, Ajudá, Porto Seguro, Anxô e Acra, onde os antigos traficantes, os ex-escravos que haviam retornado do Brasil e os descendentes de uns e de outros — os agudás, amarôs e tá-bons, também conhecidos como brasileiros — haviam formado verdadeiras colônias e mantinham intenso comércio com o Brasil, principalmente com Salvador.

Era, pois, reduzida a presença diplomática do Império brasileiro na África. Com o avanço europeu sobre o continente, o comércio e

os contatos entre as margens do Atlântico foram esmaecendo. Seria quase sempre com as potências coloniais que se negociaria, já na República, a abertura de consulados em Quelimane (1892), São Vicente, nas ilhas de Cabo Verde (1892), Dacar (1911), Beira e Durban (1920), Lourenço Marques (1921) e Joannesburgo e Adis-Abeba (1922).

Quase todas essas repartições tiveram vida curta ou intermitente. Os consulados em Dacar e Cabo foram exceções, porque necessários à navegação marítima. Com o estabelecimento de linhas aéreas entre o Brasil e a Europa, Dacar tornou-se, ademais, escala obrigatória.

A África não estava na agenda brasileira. E só voltaria a ganhar a atenção em 1936, com a invasão da Abissínia. Diante do conflito, o Governo brasileiro não aderiu às sanções impostas à Itália pela Liga das Nações, por não mais pertencer àquele organismo e desejar conservar-se livre de compromissos.

Deflagrada a II Guerra Mundial, o Governo brasileiro acompanhou a disputa que se travou nas colônias francesas entre as duas França, a de De Gaulle e a de Vichy. Enquanto o Governador do Chade, Félix Éboué, acompanhado pelo resto da África Equatorial Francesa, optava pela primeira, a África Ocidental Francesa ficava com Pétain, o que causava preocupação pela sua proximidade com o Nordeste brasileiro.

Em março de 1941, o Brasil deu permissão aos Estados Unidos para construir bases aéreas e navais em Belém, Fortaleza, Natal e Recife. Com a entrada no Brasil na guerra, em 22 de agosto de 1942, e a adesão da África Ocidental Francesa e, portanto, de Dacar, a De Gaulle, estabeleceu-se uma ligação importante para o desenvolvimento das ações militares, entre essas bases e o Magrebe.

Em junho de 1943, De Gaulle formou em Argel o Comitê Francês de Libertação Nacional. O Brasil designou Vasco Leitão da Cunha como agente diplomático junto ao Comitê e no teatro de operações da África do Norte.

Finda a guerra, as relações políticas entre o Brasil e a África restringiam-se ao Egito e a contactos indiretos com a Libéria e a Etiópia.

Em 1948, abriu-se uma Legação em Pretória e, em 1951, outra em Adis-Abeba, cumulativa com a Embaixada no Cairo.

O conflito mundial favoreceu o nacionalismo africano e fez da autodeterminação dos povos uma das bases da Carta das Nações Unidas. Desde seus primeiros anos, a ONU ocupou-se de dois temas de grande interesse para os africanos: a discriminação racial na África do Sul, institucionalizada em 1948 com o *apartheid*, e a descolonização. Quanto ao primeiro, o Brasil sempre sustentou a competência das Nações Unidas para dele tratar e o condenou desde o início. Não concordou, porém, com os que preconizavam o isolamento da África do Sul, por considerá-lo contraproducente e capaz de consolidar o regime discriminatório. Manteve com aquele país relações diplomáticas discretas, no nível menor de legação. E foi o Brasil a sede, em 1966, do Seminário Internacional das Nações Unidas sobre o *apartheid*.

O Brasil também sempre reconheceu a responsabilidade das Nações Unidas no trato das questões coloniais. Não deixou de tomar atitudes pioneiras, como ao apresentar, em 1952, à Comissão Política das ONU projeto de resolução sobre as independências da Tunísia e de Marrocos. Teve, ainda, atuação destacada no tratamento da questão do Sudoeste Africano (atual Namíbia), integrando durante toda a sua existência (1953-1961) o Comitê das Nações Unidas dedicado ao problema.

O Brasil acompanhou com atenção o surgimento dos novos Estados africanos. Em 1956, reconheceu a independência do Sudão, em 1957, a de Gana e, em 1958, a da Guiné (Conacri). Com a aceleração, a partir de 1960, do processo descolonizador, o Brasil não apenas reconheceu prontamente os novos Estados africanos, como enviou missões especiais às cerimônias de nascimento de vários deles.

Em 1960, o Brasil criou uma embaixada em Dakar, legações em Adis-Abeba e Acra, logo transformadas em embaixadas, e um consulado-geral em Lourenço Marques, além de recriar o consulado em Luanda. Nos últimos dias da presidência de Juscelino Kubitschek, o país recebeu a primeira visita oficial de um chefe de Estado africano, o imperador Hailé Salassié, da Etiópia.

No curto governo de Jânio Quadros, deu-se grande ênfase às relações com a África. Em setembro de 1961, chegava a Acra, o primeiro embaixador num país da África negra, Raymundo de Souza Dantas. Abriram-se embaixadas em Rabat, Tunis e Lagos, bem como, no ano seguinte, em Argel. Criaram-se repartições consulares em Nairóbi e Salisbury, que nunca foram instaladas, a última por não reconhecer o Brasil o regime de minoria branca e racista que se impôs na Rodésia em 1965, com a Declaração Unilateral de Independência, liderada por Ian Smith. No início de 1961, o Brasil se fazia presente nas comemorações do aniversário da independência do Senegal com Afonso Arinos, que foi, assim, o primeiro ministro das Relações Exteriores brasileiro a visitar um Estado africano.

Ainda em 1961, o Brasil enviou uma missão de boa vontade, chefiada pelo deputado Coelho de Souza, a Serra Leoa, Gana, Nigéria, Camarões, Costa do Marfim e Guiné. E, pela primeira vez na história, o navio-escola da Marinha de Guerra brasileira fez uma viagem de instrução ao redor da África, com escalas em seus principais portos. No mesmo ano, iniciou o Brasil um programa de bolsas de formação universitária para estudantes africanos, e um punhado de jovens professores brasileiros, ligados ao Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) foi enviado a universidades africanas para ensinar língua portuguesa e cultura brasileira.

Durante a grave crise que seguiu à independência do antigo Congo belga, o Brasil colaborou com a Força das Nações Unidas, pondo a seu serviço um grupo de oficiais da FAB. Foi também um dos três países escolhidos para compor o Ministério Público *ad hoc* das Nações Unidas responsável pelo apoio à Comissão de Investigação da Morte de Patrice Lumumba.

Com a inesperada renúncia de Jânio Quadros e a instabilidade política que se seguiu, a política africana perdeu impulso. A partir de 1964, voltou-se, porém, a dar atenção à África. Naquele ano, o Brasil reconheceu a independência do Maláui e da Zâmbia e enviou missões especiais aos festejos comemorativos. Em setembro, recebeu a visita

do presidente do Senegal, Léopold Sedar Senghor, ocasião em que se firmou o primeiro acordo comercial entre o Brasil e uma nação africana. O presidente-poeta tomou posse como membro correspondente da Academia Brasileira de Letras, sendo o primeiro africano a fazê-lo.

Em 1965, o Brasil enviou uma missão comercial a vários países da África atlântica, quando foram assinados acordos com a Libéria e os Camarões. No mesmo ano, reconheceu a Gâmbia como Estado soberano e, no ano seguinte, enviou missões especiais às festas da independência de Botsuana e Lesoto. Também em 1966, o Brasil teve uma grande e importante participação no I Festival de Artes Negras, em Dacar.

Paulatinamente, ampliavam-se as relações com a África. Em 1968, instalavam-se as embaixadas em Adis-Abeba — até então cumulativa, primeiro com o Cairo e depois com Beirute — e em Nairóbi. No ano seguinte, iniciou os seus trabalhos a Embaixada em Abidjã. Mantinham representantes diplomáticos no Brasil Etiópia, Senegal, Gana, Nigéria, Costa do Marfim e África do Sul, e contavam com embaixadores acreditados junto ao Governo brasileiro, mas residentes em outros países, Daomé, Guiné, Zâmbia e Mali.

O interesse brasileiro em cooperar com a África na área econômica antecedeu as independências africanas. Já em 1957, na XII Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, o Brasil tomou a iniciativa de apresentar, com o copatrocinio de 29 Estados-membros, o projeto de criação da Comissão Econômica para a África. No campo da defesa dos produtos primários, foi por iniciativa brasileira que se reuniu em 1958, no Rio de Janeiro, a Conferência Internacional do Café, que teve como consequência o Convênio Internacional do Café, assinado em 1959 em Washington por 18 países produtores da América Latina e da África. Com a adesão de outras nações africanas, que acederam à independência em 1960, o número de signatários subiu para 28. Foi esse o início de um intenso trabalho para a proteção dos preços do produto, que levou, em 1962, à formação da Organização Internacional do Café.

Também em 1962 foi criada a Aliança dos Países Produtores de Cacau, formada por Gana, Nigéria, Costa do Marfim, Camarões, Togo e um único Estado não-africano, o Brasil.

Havia um complicador nas relações com a África: os laços que ligavam o Brasil a Portugal, país que se recusava sequer a conversar sobre a questão de suas colônias. O problema do Ultramar português era um peso incômodo para a diplomacia brasileira, que não encontrava apoio interno para apoiar resoluções condenatórias de Portugal nas Nações Unidas.

Mesmo antes do surgimento da luta armada em Angola, já havia, contudo, o Brasil manifestado a Lisboa sua preocupação com a recusa portuguesa de aceitar a descolonização. Deflagrada a revolta em 1961, o Brasil enviou, em maio daquele ano, uma missão observadora a Angola, chefiada por Francisco Negrão de Lima.

O Brasil repetidamente expressou a Portugal sua posição anticolonialista e o desejo de que aquele país buscasse para suas possessões africanas uma solução de acordo com o princípio da autodeterminação dos povos. Foi esse o principal assunto tratado, de 1961 a 1963 e de 1967 a 1973, nas conversações entre os ministros do Exterior do Brasil e as altas autoridades portuguesas.

Nas viagens a Lisboa de Afonso Arinos, em 1961, e de San Thiago Dantas, em 1962, ambos salientaram a profunda diferença que separava o Brasil e Portugal na apreciação das questões africanas. Os diplomatas deixaram claro que o Governo brasileiro não aceitava que se considerassem como províncias ultramarinas os territórios coloniais de Portugal, nem que aquele país se pudesse furtar à tarefa de prepará-los para a independência. A mesma posição foi retomada pelo chanceler Magalhães Pinto, após um hiato de 1964 a 1966, quando o primeiro Governo militar aceitou o emprego da expressão “províncias ultramarinas” em documentos assinados com Portugal.

Em 1972, com o apoio e o conhecimento dos chefes de Estado de Quênia, Senegal e Costa do Marfim, o ministro Mario Gibson Barboza procurou articular, com o segredo exigido pela iniciativa, um

encontro entre Portugal e países africanos, para dar início a um diálogo que devolvesse a paz às possessões portuguesas e as conduzisse à autodeterminação. No mesmo ano em que o Brasil comemorava o Sesquicentenário de sua Independência, dando ênfase à sua amizade com Portugal, instava o Governo de Lisboa a mudar sua política e sair do confronto para o diálogo. Menos de um mês após as comemorações, Gibson Barboza iniciou uma viagem por vários países da África Atlântica, durante a qual ampliou a base de apoio à sua iniciativa.

O Governo português não desestimulou a preparação do encontro. Mas, quando esse parecia bem encaminhado, o primeiro ministro Marcello Caetano, sem aviso, em dezembro de 1973, reafirmou publicamente que suas possessões na África eram províncias de um estado unitário, acrescentando que as tentativas de mediação brasileira não tinham sentido para o seu país.

A viagem de Gibson Barboza ao Senegal, Costa do Marfim, Gana, Togo, Daomé, Nigéria, Camarões, Gabão e Zaire, seguida pela ida ao Quênia, foi uma grande festa. A África acolheu com alegria um Brasil que passava a olhá-la de modo diferente e nela reconhecia a sua fronteira leste. Os doze anos seguintes foram de euforia nas relações entre o Brasil e vários países da África. Retomaram-se as ligações marítimas diretas, interrompidas desde o início do século XX. Empresas e bancos brasileiros começaram a operar na África. No primeiro lustro, o comércio praticamente dobrou a cada ano. A cooperação cultural não parou de adensar-se. Universidades brasileiras e africanas criavam programas comuns. Técnicos de futebol brasileiros treinavam times africanos. Pilotos de avião africanos faziam a reciclagem periódica no Rio de Janeiro. Exibiam-se na África programas de televisão brasileiros. O Brasil coordenou a participação sul-americana no II Festival de Artes Negras, realizado em Lagos. As visitas ministeriais tornaram-se rotina. No plano político, cessou o desconforto com que dantes operava a diplomacia brasileira: a revolução de 25 de abril de 1974 em Portugal apressou a descolonização.

Em 16 de julho de 1974, quando era chanceler Azeredo da Silveira, o Brasil reconheceu a independência da Guiné-Bissau, antes mesmo de concluídas as negociações entre Portugal e o PAIGC. Em março do ano seguinte, o Brasil criou uma representação especial junto ao governo de transição em Angola e, à zero hora de 11 de novembro, foi o primeiro país a reconhecer a independência angolana e o seu novo governo.

Na década de 1980, a economia brasileira estagnou. Na África, os anos das grandes esperanças deram lugar aos do grande desalento: não só a economia andava mal em todos os países que não eram exportadores de petróleo, como se multiplicavam os golpes militares e as guerras civis. As dificuldades nos dois lados do oceano só começaram, porém, a se fazer sentir sobre suas relações por volta de 1986. Nos seus primeiros anos, elas continuaram dinâmicas. Em novembro de 1983, João Batista Figueiredo seria o primeiro Presidente brasileiro a visitar a África: esteve na Nigéria, Senegal, Guiné-Bissau, Cabo Verde e Argélia.

A diplomacia brasileira não descuroou a África na segunda metade da década nem nos anos 1990 — os Presidentes Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso visitaram o continente —, mas as relações perderam entusiasmo e arrojo. Em vários setores, houve visível recuo. Do lado brasileiro, as iniciativas se concentraram em alguns países: Angola, Moçambique, África do Sul e Nigéria. Com os três primeiros, as relações tomaram grande impulso com o fim do *apartheid* na África do Sul e da guerra civil em Moçambique e em Angola.

Na passagem do século XX para o XXI, o Brasil mudou, e a África, também. A economia brasileira se robustecia, e a maior parte da África livrava-se dos conflitos armados domésticos, de ditadores e senhores da guerra, redemocratizava-se e melhorava de saúde econômica. O continente africano voltou a ser uma das prioridades da política externa brasileira — e as várias visitas à África do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva são um sinal claro disso. O Brasil tornou-se presente com embaixadas em quase todos os países da África. E com vários deles ampliam-se constantemente o comércio e a cooperação.

SUGESTÕES DE LEITURA

BARRETO, Fernando de Mello. *Os sucessores do Barão: relações exteriores do Brasil (1912-1964)*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. v. 1.

_____. *Os sucessores do Barão: relações exteriores do Brasil (1964-1985)*. São Paulo: Paz e Terra, 2006. v. 2.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *Documentos de política externa*. Brasília, 1972. v. 4.

BRASIL. Ministério de Negócios Estrangeiros. Reconhecimento da independência do Império do Brasil Pelos reis d'África". *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1891. Tomo LIV, parte II.

_____. *Relatórios do Ministério das Relações Exteriores*. Rio de Janeiro, 1912 a 1969.

_____. *Relatórios do Ministério das Relações Exteriores*. Brasília, 1970 a 1979.

_____. *Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros*. Rio de Janeiro, 1833 a 1888.

REBELO, Manoel dos Anjos da Silva. *Relações entre Angola e Brasil*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

SARAIVA, José Flávio Sombra Saraiva. *O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*. Brasília: Editora UNB, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. Cartas de um embaixador de Onim. *Cadernos do CHDD*. Rio de Janeiro, n. 6, 2005.

_____. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

Religião

Teresa Cruz e Silva

A segunda metade do século XX apresenta-se indelévelmente marcada por uma expansão dos movimentos religiosos no mundo. No Médio Oriente, no continente Africano ou na América Latina, por exemplo, não só são visíveis os traços dessa expansão como não se pode ignorar uma crescente visibilidade da religião no espaço público, manifestada por um conjunto de ações e atividades de caráter sociopolítico. Nos países do chamado Sul global, a religião ocupou um lugar por excelência no campo da luta contra regimes repressivos e autoritários, na manutenção de processos de paz e na luta pela criação de sistemas democráticos de governação. Entre as duas guerras mundiais que marcaram o século XX e no período pós-segunda guerra mundial para outras zonas do globo, a religião foi apropriada como instrumento de combate ao colonialismo e diferentes formas de dominação. Ilustrações destas situações e de processos mais tardios em finais de século podem ser encontradas entre os movimentos de consciência Islâmica na África do Norte nas décadas de 20 e 30, na Teologia de Libertação na América Latina na década de 70, no desenvolvimento e apoio dos movimentos nacionalistas nas décadas de 50, 60 e 70, ou na luta contra o sistema minoritário do *apartheid* na República da África do Sul, que tem o seu fim na década de 90.

A reordenação capitalista ocorrida nas últimas décadas do século XX provocou transformações no conjunto da sociedade global, com consequências graves que levaram a crises socioeconómicas e políticas, particularmente para os países do Sul. As demandas impostas pela globalização neoliberal e os consequentes constrangimentos criados às políticas públicas diminuíram as capacidades dos Estados de dar respostas às necessidades básicas das populações, sobretudo nas áreas sociais, criando assim espaços vazios onde as instituições religiosas encontraram uma oportunidade para realizar determinadas ações e exercer funções, que, em alguns casos, como nos países africanos, lhes haviam sido retiradas depois das independências nacionais. Se somarmos a estas ações o seu papel na luta pela instauração e manutenção de processos de paz e na construção de processos democráticos, já referidos, facilmente poderemos verificar a forma como elas vão ganhando visibilidade no espaço público.

A difusão do Islão e as suas ações na arena política, abriram novos campos de discussão sobre questões de segurança internacional, a partir dos países ocidentais e seus aliados, particularmente depois do 11 de setembro de 2001. No continente Africano, o revivalismo religioso assumiu formas políticas mais óbvias com os movimentos islâmicos da África do Norte, do Norte da Nigéria ou do Sudão, para dar alguns exemplos.

A expansão da modernidade e os desenvolvimentos das novas tecnologias de informação e comunicação, aliadas à capacidade intrínseca que a religião tem de agregar indivíduos e criar laços sociais, despoletou o florescimento e extensão de redes religiosas internacionais, numa visível ocupação do espaço público, permitindo uma maior interação fora de barreiras e fronteiras políticas. A multiplicação extensiva de lugares de culto como igrejas e mesquitas; a predileção por cerimônias públicas com muita visibilidade, e o uso dos media electrónicos para disseminar a religião e outras atividades afins, ilustram algumas das formas utilizadas pelas diversas confissões religiosas para a ampliação da sua influência. Os processos migrató-

rios aliados às novas tecnologias de comunicação permitem ampliar a já extensa mobilidade da religião, trazendo para África religiões do Oriente e da América Latina, fazendo chegar à Europa ou à América do Norte o Candomblé ou religiões provenientes do continente africano, num processo de interações sem precedentes.

A informação existente mostra-nos que a relação entre a religião e a política remonta a períodos anteriores aos processos de colonização onde o mundo espiritual esteve sempre associado a uma fonte de poder. Quando hoje se dá uma ênfase particular à análise do crescimento e expansão de uma religião com cariz político, como sucede por exemplo nos Estados Islâmicos ou na radicalização de movimentos religiosos, teremos que ter em conta que estamos a tratar de um processo em movimento onde existe uma interação permanente entre o moderno e o tradicional, tudo isto ocorrendo num mundo de mudanças globais.

A literatura sobre o campo religioso nos países falantes de língua oficial Portuguesa mostra-nos como a riqueza do cruzamento de culturas que caracterizam estas sociedades contribuiu para a gestação de um pluralismo religioso crescente. O Cristianismo e o Islão introduzidos pela via das migrações, guerras, comércio ou pela colonização dos territórios, acabaram por se transformar em religiões hegemónicas, convivendo na maior parte dos casos com outras religiões indígenas, num processo de demarcação de espaços e fronteiras que não está isento de negociações entre os diversos atores em jogo. Neste processo, não podemos ignorar a forma como os contextos locais contribuíram para a construção de identidades religiosas específicas, para o reforço da noção de pertença e formas particulares de religião. A configuração e a reconfiguração da mediação entre os diversos atores, pode assim ser vista como um ato de comunicação cheio de complexidades, onde está também em jogo permanente a construção do imaginário do Outro em função das representações de Si, e onde se intercalam relações de poder. É neste processo que se criam os parâmetros e se estabelecem as normas que ditam as classificações do que

é ou não religião, num procedimento que aprisiona este conceito à visão do Outro tendo como referentes o Catolicismo e o Ocidente. Um exemplo sobre como esse imaginário se processa na história do continente africano na sua relação com o colonizador, pode ser ilustrado pela forma como se efectuou a tradução para a língua francesa de *Ibn Kalhdûn* (historiador da África do Norte), marcada pela conversão do conhecimento local em conhecimento colonial, onde a história é interpretada sob novos símbolos.

Ao revisitarmos o percurso das religiões de Portugal na Europa, o Brasil na América Latina e Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe no continente Africano, aos quais poderemos somar Timor Leste na Ásia, poderemos constatar que se é verdade que há traços comuns entre eles que se prendem com o próprio facto de todos estes territórios terem tido Portugal como colonizador e o Cristianismo como legitimador desta mesma colonização, não é menos verdade que as especificidades de cada país provocadas pelos próprios percursos históricos e pelos contextos locais são fundamentais para a análise do fenómeno religioso em cada um destes espaços.

Em Portugal, embora o Cristianismo tenha ocupado uma posição hegemónica, com o predomínio do Catolicismo, não podemos ignorar que as crenças e cultos foram influenciados não só por correntes religiosas dentro do Cristianismo, como é o caso das igrejas nascidas do processo da Reforma, mas também pela convivência com a presença Judaica e o Islão. Um olhar para um Portugal moderno, mostra-nos no entanto um panorama mais permeável a uma interculturalidade religiosa.

No Brasil, o pluralismo religioso ilustra a multiplicidade de culturas, entre as religiões indígenas, o Cristianismo nas suas mais diversas variantes e outras minorias religiosas. Tal como os outros territórios que foram colonizados por Portugal, mesmo que em contextos e tempos históricos diferentes, este país pode ser utilizado como uma ilustração da forma como os processos de interculturalidade se

efetuaram num espaço social simbólico entre atores sociais como os missionários, a administração do território e a população indígena, transformada desde então de sujeito em objeto da história.

Os territórios Africanos de língua Portuguesa por sua vez, com processos de mediação semelhantes ao Brasileiro, porque influenciados pelos contextos locais e internacionais dinamizados pelas suas posições geoeconómicas, não só sofreram a influência do Cristianismo trazido pelo colonizador, que ao lado das religiões indígenas africanas também conhecidas por Religiões Tradicionais Africanas, se tornou dominante nestes territórios, como sofreram também as influências do Islão. No caso particular da Guiné Bissau o Islão é considerado a segunda maior religião professada pelos seus habitantes, depois das religiões indígenas africanas. Em Moçambique, o Islão assume um papel culturalmente determinante nas zonas norte e particularmente no litoral, embora neste caso superado numericamente pelas religiões indígenas africanas e pelo Catolicismo. Estudos recentes demonstram que na maioria dos países africanos situados na África subsaariana, e conseqüentemente também nos falantes de língua Portuguesa, o Islão e o Cristianismo são as religiões predominantes, embora coexistindo com as práticas religiosas tradicionais africanas, como o culto aos ancestrais, recurso à feitiçaria e aos curandeiros. No último caso, as zonas de contacto processam-se entre o universo humano e o espiritual, dentro de interações permanentes onde as fronteiras entre os dois mundos são quase imperceptíveis. Reforçando estas constatações, Laurenti Magesa, ao analisar a importância da religião para os africanos afirma ser difícil encontrar uma separação distinta entre a religião e outras formas de existência humana, exemplificando esta situação através de expressões da Religião Tradicional Africana onde o uso de processos de cura e o culto dos antepassados coexistem com a prática do Cristianismo e do Islão.

Paula Montero, ao tratar das disputas que marcaram a diferenciação entre o mágico e o religioso no Brasil, fala-nos também dos processos de negociações entre os diversos agentes para a institucio-

nalização das suas práticas e ritos religiosos como religiões, de acordo com parâmetros estabelecidos para a sua classificação. A autora exemplifica casos de coexistência e combinação de práticas rituais que não cabem no âmbito do que é convencionalmente chamado de religião, onde encontramos também uma interação permanente entre o humano e o espiritual.

O quadro acabado de apresentar mostra-nos que a compreensão da história contemporânea dos países falantes de língua portuguesa, passa também necessariamente pela introdução de uma análise sobre o fenómeno religioso. Se é verdade que não se trata de uma característica específica destes países não podemos no entanto ignorar a importância da interação entre o campo religioso e o campo social, na sua relação com o local e o universal. A compreensão do fenómeno religioso parece comportar hoje, cada vez mais, a necessidade de buscar uma atitude e uma imposição multidisciplinares para a avaliação do grau e tipo de poder e funções mantidos atualmente, pela religião. Os estudos existentes mostram-nos entretanto que nos países do Sul, a religião nem sempre foi estudada com a relevância merecida. Para alguns estudiosos, o facto das análises sociais terem sido dominadas pelo paradigma do desenvolvimento, ou pelas correntes do neomarxismo, depois da segunda metade do século XX, podem ter influenciado esta situação. Os debates científicos que tinham lugar nestas alturas acabaram por tratar a religião como um fenómeno marginal, sem tomar em conta a sua natureza, dinâmicas e significação cultural, ignorando assim um processo em permanente movimento e a sua adaptação aos contextos da modernidade.

SUGESTÕES DE LEITURA

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

CRISTÓVÃO, Fernando (Org.). *Dicionário temático da lusofonia*. Lisboa: Texto Editores, 2006.

HOWLAND, Douglas. The predicament of ideas in culture translations and historiography. *History and Theory*, n. 42, p. 45-60, 2003.

MAGESA, Laurenti. *African religion: the moral traditions of abundant life*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 1997.

MIGNOLO, Walter; SCHIWI, Freya. Translation/Transculturation and the Colonial Difference. In: MUDIMBE-BOY, E. *2002: beyond dichotomies*. New York: State University of New York Press, 2002. p. 251-286.

MONTERO, Paula (Org.). *Deuses na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, 2006.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 59-180, 2001.

PEW RESEARCH CENTER. Pew Forum on Religion & Public Life. *Tolerância e tensão: Islão e cristandade na África subsariana (Sumário Executivo)*. 2010. Disponível em: <<http://pewforum.org/docs/?DocID=515>>. Acesso em: 30 abr. 2010.

Terra

Antonádia Borges

Em nosso cotidiano sabemos que a palavra terra, embora sendo uma expressão sucinta, só se faz entender em contexto. Com maiúscula nos evoca o planeta em sua integridade. Para alguns, e desde muito recentemente, a imagem de uma grande esfera vista do espaço sideral. Com minúscula e no singular pode ser não mais que um punhado a escorrer por nossos dedos. No plural, uma extensa superfície cujo fim nossa vista nem sempre alcança e que por tal razão nos soa mesmo como infinita.

O que se passa em nosso dia a dia, se dá também nas ciências sociais. Lá como aqui, terra é um conceito que se define contextualmente. Daí a importância de observarmos quais atributos acompanham o termo terra para entendermos seus significados ao longo da história e suas diferentes formulações no presente. Em uma palavra, no trabalho de definir o termo terra somos convocados a nos colocarmos como formuladores ativos de seu significado, em uma relação em que na determinação do conceito, somos nós mesmos tão ou mais importantes que a própria coisa ou fenômeno ao qual a palavra pretensamente evocaria de modo unívoco ou espontâneo. As sucessivas acepções do que é terra sempre nasceram de contatos ou confrontos dessa mesma ordem, entre o narrador de uma realidade tanto tangível quanto fugidia e o intérprete daquela mesma definição. Portanto,

sempre em contexto, e dificilmente separado de um adjetivo, terra é um conceito que, a despeito de sua suposta transparência de significado, evoca conflitos de ordem tanto interpretativa quanto política.

Neste jogo classificatório, identitário, eivado de controvérsias, não podemos deixar de ter em conta o quanto nossos próprios ideários contemporâneos — normalmente ancorados em uma relação em que o mundo (assim como a terra) se torna conhecido a partir de uma visão europeia — não são os únicos existentes, ainda que hegemônicos. Nossas reflexões sobre a terra e os seus sentidos emergiram em concomitância com outros quadros conceituais, nem sempre afins aos nossos modos habituais de pensar e agir. Devemos observar que mesmo no supostamente homogêneo mundo ocidental, no amplo espectro de abordagens adotadas e de conceitualizações fabricadas, à integridade da Terra-Planeta-Gaia, berço de nossos ancestrais e daqueles que nos seguirão, tão frequentemente evocada em debates atentos aos efeitos mútuos que marcam a relação entre a humanidade e o que se convencionou chamar de meio ambiente ou natureza, se contrapõe a divisão territorial em pedaços, tornados propriedade privada de alguns homens e de raras mulheres. Fazendo Ciências Sociais em língua portuguesa, não devemos ainda esquecer que o termo terra e suas inúmeras definições neste idioma latino — *terra firma*, *terra ignota*, *finis terræ* — não correspondem necessariamente às conceitualizações feitas por todos, tendo em vista que muitos de nós, por vezes falantes de línguas não latinas, mas não somente por isso, nos localizamos em distintos pontos do espectro colonial e pós-colonial, sendo, por essa mesma razão, agora ou no passado, portadores de desafiantes perspectivas e expectativas em relação à terra, aos seus usos e significados.

Tendo esse pano de fundo em mente, escolhemos neste texto falar de terra a partir dos problemas postos por aqueles que, nas palavras de Franz Fanon em 1961, ou nos versos iniciais da Internacional Socialista, seriam os *damnés de la terre*, ou seja, os amaldiçoados ou condenados, no Brasil de hoje também chamados de *sem terra*.

Como nos lembra José Saramago (1997), evocando a cosmologia judaico-cristã e o mito da expulsão do paraíso, essa “maldição”, problematizada por Karl Marx em sua clássica análise publicada em 1865 sobre o cercamento dos campos, implicou não somente a instituição de uns, os proprietários, como senhores e os demais, os amaldiçoados, como servos, mas especialmente a proibição destes últimos de adentrarem o território demarcado dos primeiros.

A propriedade comunal — distinta da estatal — trata-se de uma velha instituição teutônica que sobreviveu disfarçada como feudalismo. Temos visto como sua forçada usurpação, geralmente acompanhada da conversão da terra arável em pastagens, começa no fim do século XV e se estende até o XVI. Porém, naquela época, o processo se dava por meio de violentos atos individuais, os quais a legislação tentou em vão combater por 150 anos. O marcante avanço alcançado no século XVIII se evidencia no fato de a própria lei ter se tornado um instrumento para roubar a terra do povo, junto aos meios escusos que continuam a ser usados pelos latifundiários. A forma por assim dizer parlamentar deste roubo são as leis de cercamento das áreas comunais ou campos (*acts for enclosures of commons*), ou seja, decretos por meio dos quais os senhores se apropriam de modo privado da terra dos povos, em última instância, *decretos que permitem a expropriação de pessoas* [...] O século XVIII entretanto não chegou ao que se alcançou no XIX: a relação de identidade ou equivalência entre a riqueza de uma nação e a pobreza de seu povo. [...] No século XIX, qualquer memória de uma conexão entre o trabalhador agrícola e a propriedade comunal da terra desapareceu. [...] O espólio das propriedades da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios do Estado, o roubo das terras comunais, a usurpação das propriedades clônicas e feudais e sua transformação em propriedade privada moderna por meio de ações terroristas implacáveis são apenas alguns dos métodos da acumulação primitiva. Eles conquistaram o campo para a agricultura capitalista, fizeram do solo parte e parcela do capital, e criaram para as indústrias da cidade o suprimento necessário:

um proletariado ‘livre’ e fora-da-lei. (MARX, 1994, p. 840-850, grifos nossos)

Na imensidão dos domínios de um único senhor residiria o poder de segregar e confinar a maioria e de criminalizar aqueles que ou-sassem desafiar essa relação pretensamente unívoca entre a terra e alguns “senhores”.

Se nos recordarmos do referido capítulo sobre a acumulação primitiva, lembraremos que, no raciocínio de Marx, o cercamento dos campos e a expulsão de seus moradores não tiveram como objetivo único ou primordial a exploração extensiva da terra para a produção de alimentos ou a criação de animais, mas o esfacelamento daquela humanidade, banida de seus territórios de origem, em suma, sua expulsão e seu conseqüente vagar em desalento, em condições de vulnerabilidade tais que lhes seria impossível qualquer outra coisa que não acabar por vender por migalhas sua força de trabalho. O mito da queda, continuamente repetido de modo farsesco, em tempos e lugares os mais diversos, estabelece o limite da liberdade como o da propriedade privada, sendo esta última alcançada e mantida por meio da segregação e da violência física. Indo mais além e observando o diálogo entre Lewis Morgan (publicado originalmente em 1877) e Friedrich Engels (por sua vez, em 1884), percebemos que tal modelo de relação — em que estão intimamente imbricados terra, mobilidade, cerceamento e poder — foi extravasado historicamente para outros campos, como os da família e do Estado. Seguindo nessa linha de argumentação, seria possível afirmar que uma lógica similar orienta nossa relação com a terra e o modo segmentar como situamos a política em espaços classificados como privados ou públicos, ora entendidos como opostos ora como complementares, a depender da forma como se submete nossa própria identidade ao conceito de propriedade. Em outras palavras, a instituição da terra como propriedade privada ou o ato de captura próprio do processo de territorialização, como

nos esclarecem Deleuze e Guattari (1980), está tanto na gênese quanto na atual manutenção do Estado e, conseqüentemente, do Capitalismo.

Essa última observação é de suma importância para os que queiram entender os possíveis sentidos da terra para os sem terra – não somente nos países em que se fala português – e os desafios que lhes são impostos sempre que sua luta é politicamente reduzida ao chamado uso produtivo da terra. O que estamos querendo dizer quando falamos em *produtivo*? A questão básica que devemos nos colocar diz respeito exatamente aos pesos ou medidas com que costumamos avaliar a relação dos senhores com a terra e que diferem sumamente do conjunto de critérios com os quais julgamos como deveriam se relacionar com a terra aqueles sujeitos que dela foram banidos e que a reivindicam como um direito. A elite agrária não se constituiu enquanto tal por sua responsabilidade altruística como “celeiro agrícola”. Basta recordarmos a Lei de Terras brasileira de 1850 para percebermos que, de todos os que ocupavam terras sem titularidade documentada, foram os sesmeiros e não os posseiros os beneficiados pelo Estado com o título de propriedade. (SILVA, 1996)

Terras concentradas em poucas mãos responderam e têm respondido - e não só no Brasil - pelo desequilíbrio de poder próprio dos cenários ainda hoje conhecidos, e não sem pertinência, como “impérios” – sejam esses impérios nações inteiras ou latifúndios cuja extensão ultrapassa o tamanho de certos países do mundo. Neles, o senhor da terra faz imperar sua vontade. A despeito das transformações históricas e contextos específicos de cada um dos países onde se fala a língua portuguesa, não podemos deixar de perceber ainda a centralidade da terra – nos termos aqui utilizados – para a construção da relação entre Portugal e os países por ele colonizados, tendo em vista que desde a conquista, durante séculos, o país ibérico constituiu seu “império” ocupando e explorando as terras das chamadas colônias.

Os continuados e diários confrontos vividos em nossos países, entre aqueles que são os proprietários da terra e os que dela se viram banidos, remontam portanto a uma relação de cariz colonial que tem perdurado ao longo de séculos. Nesse processo de acumulação concentrada aos primeiros coube apossar-se da terra com fins diversos e distantes do estritamente “produtivo”. Já aos últimos é sempre colocado o desafio de desenvolver a produção, em termos já em desuso, mas sempre recorrentes e que nos fazem lembrar a fracassada plataforma da revolução verde. (STENGERS, 2009) Neste embate, o único sentido de ter terra para quem não a possui parece ser o de continuar produzindo mercadorias — não mais como meros vendedores de sua força de trabalho, mas como “pequenos donos”, isto é, diminutos proprietários de terra, igualmente restringida a um único e específico significado: o de meio de produção.

Nesse jogo de acusações e desconfiança de matizes coloniais renitentes, no qual a demanda dos sem terra não é acolhida, mas condenada como ameaça à oferta mercantil de alimentos, lança-se mão do feitiço contra o feiticeiro. O que desde o século XIV se classificou em Portugal como sesmarias seriam territórios ofertados pelo Estado a quem lhes aprouvesse, com o intuito de “produzir” a partir da terra. Outrora como hoje, antigos e novos donos de sesmarias ou latifúndios, que seguem donos do poder, sem necessariamente cumprir a chamada função produtiva da terra, afugentam qualquer cogitação de reforma agrária ao apostar que tampouco os sem terra, quando do advento de uma reforma agrária, cumpririam a contento o que deles se espera. A saber: a exploração “produtiva” do solo. A suposta responsabilidade pelo futuro das nações orienta até mesmo a distribuição de terras em países em que a propriedade da terra encontra-se nas mãos do Estado, como Angola e Moçambique. Essa tensão a vemos especialmente com os grupos indígenas no Brasil, que reivindicam a terra, a despeito e contra o ideário de que esta se destina a uma exploração produtiva com fins mercantis capitalistas. Contra esses últimos, os índios, todos nós já tivemos a chance de escutar uma in-

sistente questão: por que tanta terra, sendo tão poucos?! Nesses termos, o resultado final dessa equação tornou-se bastante previsível. Se não for para aumentar a “produção”, não haveria qualquer razão para uma redistribuição ou restituição da terra em nossos países.

A exploração da terra, de sua superfície e de suas entranhas (minérios, petróleo, água e mais), exprime bem o quanto a relação usurpadora da propriedade se mantém como forma discursiva que pode ser acionada em momentos nos quais à terra se aventa outros destinos, outros usos, outros significados. Para o caso brasileiro, a terra concentrada em poucas mãos emblema de maneira exemplar uma relação de poder que muitos dos autores identificados como intérpretes do Brasil tomaram como traço distintivo do país e de seu povo. Uns, como Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*, vendo na relação senhor/escravo a matriz para a antagônica moral das elites no âmbito doméstico e nas arenas públicas. Outros, como Victor Nunes Leal em *Coronelismo, Enxada e Voto*, esclarecendo os meios pelos quais o Estado antes de monopolizar a violência, a espalhou como recurso de dominação pelo país, por meio de coronéis capazes de desempenhar a repressão com interesses ora privados, ora supostos como adequados ao bem de todos. Na esteira desses estudos é importante atentarmos para as desventuras das leituras e exegeses desses textos, pois o que uma vez fora dominação e assimetria, muito frequentemente passou à caráter e cultura, tornando-se por essas mesmas razões, inefável e difícil de se combater, a ponto de, no amplo e variado espectro das possíveis e desejadas mudanças na estrutura de desigualdades que se constrói sobre e em torno da terra no Brasil, sermos constantemente alertados para o risco de incorrerem em um atentado contra a “unidade nacional”.

Talvez seja nesse aspecto que o caso brasileiro mais difira de outros regimes coloniais capitaneados pelos portugueses. O distinto tempo da história política e econômica de expropriação da terra no Brasil em relação a países como Angola e Moçambique torna explícito um regime de produção de diferentes tipos de sem terras nos dois

lados do Atlântico. A relação entre terra e autoctonia ou endogenia ganha no Brasil matizes diversos daqueles encontrados nos países africanos de que falamos, apesar de muitos grupos indígenas lutarem por serem reconhecidos enquanto população originária e outros tantos sujeitos empunharem a bandeira da luta por terra que, mais do que uma propriedade, sirva de índice da expropriação, do desenraizamento forçado, da violência sofrida pelos mesmos no passado e no presente. Falo aqui de quilombolas, de quebradeiras de coco e de tantos outros que lutam por permanecer em terras que ocupam tradicionalmente, das quais são frequente e violentamente impelidos a se retirar. (ALMEIDA, 2006)

De modo distinto do processo brasileiro, a violenta usurpação territorial e modelagem cultural empreendida pelos portugueses ao longo desses cinco séculos em terras africanas sofreu uma reviravolta nos anos 1970, quando dos processos revolucionários de libertação de países até então colonizados pela nação ibérica. Consideradas usurpadas, as terras ocupadas por colonos europeus em países como Angola e Moçambique, por exemplo, foram apropriadas pelos Estados independizados que passaram ao desafio de restituí-las e redistribuí-las, não tendo mais como horizonte um indesejado retorno ao tribalismo, considerado em si um artefato teórico e ideológico de dominação colonial. (MAFEJE, 1971) Apesar de todas as polémicas que as últimas décadas de vida política desses novos países possam despertar, com golpes encenados por atores tão diversos quanto grupos militares ou militantes socialistas, é notória a importância de levarmos em conta o quanto sua reflexão, assim como a dos diversos sem terra brasileiros, sobre a dominação colonial, tem implicações sobre nossa concepção atual da terra, de seu valor e significado. Antes dessas ousadas manifestações que rechaçam a definição hegemônica da terra como solo produtor de relações desiguais de poder, não tínhamos sequer uma controvérsia, uma inquietação que nos tornasse aptos a forjar um novo sentido para a terra. Menos que objeto estático, nesse novo quadro de debates políticos e intelectu-

ais, a terra manifesta-se mais claramente como um “lugar-evento” capaz de transformar nossos hábitos intelectuais, afetivos e morais, na medida em que os maniqueísmos de outrora já não facilmente nos contentam. (BORGES, 2004)

Ao que parece, o evento por excelência que marca as transformações mais recentes em uma definição da terra diz respeito ao desafio proposto pelos sem terra ao seu até agora incontestado — porque próprio de um sistema conceitual moderno — significado, pretensamente unívoco, como propriedade privada a ser defendida como um direito, um direito resguardado pelo Estado. Em países como Brasil, Angola ou Moçambique, para não mencionar os casos mais dramáticos de Timor Leste e Guiné-Bissau, a terra desperta de suas entranhas uma dúvida sobre aqueles que nela vivem, mas que dela não possuem uma escritura, isto é, papéis reconhecidos pelo Estado como índices da propriedade. Essa dúvida assalta nosso espírito porque instaura um problema para toda a equação moderna de proteção aos direitos dos que são proprietários: serão todos os que não possuem terras privados de direitos? Teriam essas pessoas direito de terem tal direito (à propriedade da terra)? Se assim o for, se a terra se tornar um bem acessível a todos, serão todos considerados proprietários? É isso que buscamos, estender e impor nosso conceito moderno aqueles que ao longo da história foram fortes o bastante para forjar outro tipo de relação que não a de *propriedade* entre a humanidade e a terra? (STRATHERN, 2009) E se realmente a tornássemos universal, essa classificação seguiria fazendo algum sentido? E, o Estado? Qual seria seu papel se já não mais precisasse garantir, pelo uso da violência, a proteção à propriedade privada de alguns, de alguns poucos? E, voltando à *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels, quais as implicações para nossa visão de mundo se mais e mais sujeitos até agora banidos da terra — como as mulheres, por exemplo — dela pudessem dispor como mais lhes aprouvesse? Essas questões suscitam um questionamento acerca da forma do Estado e sua relação com o uso e o sentido da terra, sinalizando que devemos

ser cautelosos com as críticas que atingem alguns Estados (chamados autoritários) ao passo que outros são poupados porque não teriam relação direta com o que passa fora dos seus próprios territórios (chamados democráticos). Pensemos na forma como o governo de Angola tem sido frequentemente denunciado por fazer uso de suas prerrogativas sobre a terra, forjadas no bojo dos ideários socialistas de outrora, para explorar de forma indireta as riquezas extraídas do petróleo, do diamante ou até mesmo de alguns cultivos em *plantation*. Por que essa forma de intervenção estatal na relação com a terra é considerada mais espúria que aquelas encontradas no Brasil ou em Moçambique, onde a máquina estatal azeita à sua forma a concentração da terra, postergando a todo custo qualquer discussão mais comprometida sobre a restituição fundiária e a reforma agrária? Em todos os casos, o sofrimento produzido pela segregação espacial e pela carência de meios de vida, experimentada por milhões de sem terra em todos esses países, não pode ser disposta em uma escala que pretenda determinar qual dos casos é o mais inaceitável.

No jargão capitalista de que dispomos na chamada modernidade, a terra tornou-se índice de uma forma de ocuparmos o mundo à nossa volta não em termos de convivialidade, mas a partir da exclusão obrigatória de qualquer alteridade que coloque em xeque seu estatuto como propriedade privada. Mesmo nos pleitos pelo direito à terra daqueles que dela se viram excluídos, ocorrem sobreposições de pleitos e conflitos, em um processo de luta por direitos que, novamente, terminam por hierarquizar e esfacular coletivos políticos. Apesar de ser essa a leitura contemporânea de eventos em que nos relacionamos à terra, em nosso horizonte de utopias podemos, entretanto, supor o fim do Estado, das capturas territoriais da propriedade privada. Em um plano não mais retrospectivo, mas cuja perspectiva se volta para o futuro, novas formas de vida podem e devem ser pensadas, como o ensaiam os sem terra, os vários tipos de sem terra: querendo terra não necessariamente nos termos em que

a terra foi concebida modernamente, isto é, como meio e veículo de opressão.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto*: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: Ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2006.
- BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília: etnografando lugares- eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- FANON, Franz. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1991.
- MAFEJE, Archie. The Ideology of Tribalism. *The Journal of Modern African Studies*, v. 9, n. 2, p. 253-261, 1971.
- MARX, Karl. A chamada acumulação primitiva. In: _____. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. (v. 2)
- MORGAN, Lewis H. *A sociedade primitiva*. Lisboa: Editorial Presença, 1973/74. 2 t.
- SARAMAGO, José. Introdução. In: SALGADO, Sebastião. *Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SILVA, Lígia Osório da. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. Land: intangible or tangible property. In: CHESTERS, Timothy (Ed.). *Land Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Territorialidade

Emília Pietrafesa de Godoi

O debate em torno da territorialidade é caro a vários campos de conhecimento das ciências humanas, em geral, e sociais, em particular – antropologia, geografia, ciência política, sociologia, economia e história – mas não só. Inicialmente, a discussão mais densa sobre a questão deu-se em uma área do conhecimento externa às ciências humanas, a etologia, aquela referente aos estudos comparados do comportamento dos animais e sua acomodação às condições do ambiente. Muitos dos primeiros debates conceituais que surgiram no âmbito das ciências humanas, especialmente na geografia, foram fortemente influenciados pelos estudos da territorialidade animal, como vemos nas discussões sobre a “natureza territorial” do homem em Malmberg (1980) ou como se vê de forma exacerbada em Ardrey (1997), que sustentava a existência de uma “compulsão interior em seres animados” – incluindo aí a espécie humana – de “possuir e defender” uma porção do espaço, chamando a isso de “imperativo territorial”, expressão que dá nome ao seu livro. Pode-se dizer que a extensão das teses sobre territorialidade animal à territorialidade humana está superada, apesar dos ecos que voltam, vez por outra, mas jamais com força. Certamente, a polissemia do termo, assim como de outros a ele associados como território, territorialização, desterritorialização e reterritorialização, pode ser atribuída, em

grande medida, à importância do tema para diversas áreas disciplinares com distintos enfoques e interesses de pesquisa.

Além da mencionada polissemia, há um atributo da territorialidade que precisa ser enfatizado. Ela é plural, uma vez que se reporta, como propomos, a processos de construção de territórios, isto é, de apropriação, controle, usos e atribuição de significados — não necessariamente nesta ordem — sobre uma parcela do espaço, que é transformada em território. Desta concepção já se depreende um aspecto importante também enfatizado por vários estudiosos: o território não diz respeito somente à materialidade do espaço, pois não há território exterior a relações sociais. (HAESBAERT, 2009) Diríamos ainda que o território toma forma não só por meio da inscrição no espaço físico, mas nas narrativas, pois ele também é organizado discursivamente.

A territorialidade, como processo de construção de um território, recobre, assim, ao menos dois conteúdos diferentes: a ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, de um lado e, de outro lado, os princípios de organização — a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos. Quando falamos na territorialidade enquanto processo de construção de um território, o aspecto processual merece destaque, pois confere ao território um caráter plástico, isto é, em permanente conformação; não se refere, pois, a uma construção definitivamente acabada. Concebendo desta maneira o território, estamos longe de concepções que o compreendem como sinônimo de espaço ou espacialidade ou, simplesmente, como “fonte de recursos” disputados ou, ainda, de elementar “apropriação da natureza”, crítica também feita por Haesbaert (2009). Este mesmo autor lembra que territorialidade é “muitas vezes concebida em um sentido estrito como a dimensão simbólica do território” e encontra aí parte da explicação do porque este é um conceito caro à antropologia e, como geógrafo, acrescenta

que quando a geografia, especialmente a cultural, trata das dimensões, cultural e simbólica, ela vai se valer, em geral, dos conceitos de “lugar” e de “paisagem”, que conjugam o componente físico e as dimensões simbólicas e sociais. Em uma acepção bastante difundida, a paisagem carrega tanto a leitura imediata do lugar praticado e ao qual se atribui significação, quanto as suas possibilidades, pois ela se caracteriza, principalmente, pelas representações sobre o lugar.

Pelo que vem sendo exposto já se pode perceber que no debate sobre territorialidade é impossível contornar uma discussão sobre território. Neste debate, constata-se que o entendimento mais difundido, uma vez superada a concepção, digamos, instintual e naturalizante mencionada anteriormente, é aquele que se refere às relações jurídico-políticas, em que o território é visto como um espaço delimitado e controlado no qual se exerce um determinado poder quase sempre relacionado ao poder do Estado. Cabe dizer que na antropologia, um de seus primeiros expoentes, Lewis Morgan, já lançava mão da noção de território em seu livro *Ancient Society*, publicado pela primeira vez em 1877, na distinção que fazia entre as formas de governo — *societas*, baseado nos grupos de parentesco, e *civitas*, baseado no território e na propriedade. De fato, a dimensão política e as relações de poder são muito importantes na compreensão de territorialidades específicas e, por consequência, do território. A questão é qual concepção de poder e de política. Já autores como Raffestin (1993) e Sack (1986), que concebem o território dentro desta chave, não restringem a dimensão política ao papel dos Estados, e entendem as relações de poder como imanentes às várias dimensões da vida social. É, no entanto, a assimilação da dimensão política às dimensões jurídica e estatal, e acrescentaríamos administrativa, que leva grande parte do pensamento social a associar diretamente a noção de território às práticas territoriais dos Estados-nação.

De fato, os Estados-nação surgem promovendo uma territorialização no sentido de controle do acesso a uma área geográfica e de classificação das pessoas conforme seu lugar de nascimento e não

exageramos ao afirmar que a existência *legal* dos indivíduos passa a depender de sua condição territorial nacional. (LITTLE, 2002; HAES-BAERT, 2009) Vale mencionar que os Estados coloniais com suas práticas territoriais também promoviam processos de territorialização, separando e classificando segmentos da população em áreas geográficas delimitadas. Como exemplo, podemos mencionar as “reducciones” e os “resguardos” na América espanhola, e os aldeamentos indígenas associados a missões religiosas no Brasil, já na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do século XVIII. O ordenamento social e físico-espacial que se impõe com o surgimento dos Estados-nação vai se converter em forma hegemônica tornando invisíveis e deslegitimando várias das distintas formas de territorialidade costumeiramente constituídas, isto é, pautadas por práticas consuetudinárias, que incorporam dimensões simbólicas e identitárias e cujas expressões não se encontram em leis ou títulos, mas na memória coletiva, que confere profundidade temporal ao território. (LITTLE, 2002) Falar em não reconhecimento de múltiplas territorialidades e de sua deslegitimação por parte do Estado, implica em não reconhecimento de direitos sobre um espaço de vida e trabalho produzindo o que muitos autores qualificam como processos de desterritorialização. Podemos pensar concretamente em várias situações de deslocamentos compulsórios promovidos, por exemplo, por grandes projetos desenvolvimentistas, como as hidrelétricas, por grandes empresas de extração de minérios, por frentes de expansão, pelo avanço de grandes plantações monocultoras e ainda pela criação de áreas de preservação ambiental, nos casos em que a ideologia preservacionista entra em colisão com a possibilidade da presença humana nestas áreas.

Pelo exposto até aqui, alguns aspectos devem ficar muito claros. Constata-se, primeiramente, que a territorialidade não é algo que se possa entender sem estudar processos, isto é, precisa ser contextualizada em relação ao momento histórico em questão, ao contexto físico onde ocorre e aos atores sociais envolvidos. Nesse sentido, tomar

a territorialidade como objeto de estudo é investigar processos. Outro ponto importante é o sentido que estamos conferindo à desterritorialização: aqui, ela está sendo pensada relacionada a processos de exclusão e expropriação em relação a grupos, populações, povos impossibilitados de construir e exercer efetivo controle sobre seus espaços de vida e trabalho, isto é, seus territórios, e não no sentido que comumente se encontra em estudos sociológicos que associam desterritorialização ao mundo globalizado vinculando-a a mobilidade e desenraizamento. Outro ponto decorrente do exposto acima é que por entender a territorialidade como aspecto componente da vida social de qualquer grupamento humano ela é mais bem pensada em termos de apropriação de uma porção de espaço, no sentido conferido por Lefebvre (2000), e como ato de atribuição de significação, isto é, ela diz respeito a um espaço “ocupado por símbolos”. Nesse entendimento, a apropriação se distingue da propriedade, sobretudo, por esta última implicar no *usus*, *fructus* e *abusus*, sendo este definido pela possibilidade de alienação através do mercado, o que nem sempre é o caso da apropriação. Ainda relacionada a este aspecto, podemos dizer que se a territorialidade pode nos ajudar a compreender a questão fundiária, posto que também se refere à terra, e seus usos não se reduz a ela. A dimensão sociológica e, claro, simbólica, escapa ao entendimento da territorialidade, próprio do Estado, como questão fundiária. Este fato explica porque o Estado-nação tem dificuldades em reconhecer territorialidades existentes no seu interior construídas e regidas por outras lógicas que não a propriedade individual, mas pela lógica do pertencimento e do parentesco, por exemplo. Reveladoras destas outras lógicas são expressões que ouvimos muitas vezes em nossas pesquisas realizadas em contextos rurais de pressão sobre o território no Nordeste brasileiro, como “estão desabitando a família” (ao invés de desabitar um lugar) para falar do deslocamento das pessoas. Trata-se de situações em que pessoas e espaço de vida não são dissociáveis e falar de um é falar de outro. Aí está expresso o sentimento forte de pertencimento a um lugar e a

uma rede de parentes. Seja, pois, entre grupos indígenas, como entre vários segmentos do campesinato, uma das formas mais correntes de se estabelecer direitos de acesso a terras e outros recursos, é o parentesco. Em muitos casos, como lembra Little (2002), as unidades de parentesco funcionam como unidades territoriais, como fica claro nos estudos de etnologia indígena, da mesma forma que em estudos africanos e mesmo em vários estudos sobre campesinato.

Contemporaneamente, o confronto entre distintas territorialidades expresso, dentre outras maneiras, pelas pressões sobre o território de populações que pautam a construção de seus espaços de vida por lógicas distintas da hegemônica — ou, dito de outra forma, por processos iminentes de desterritorialização — promoveram a sua organização, com o apoio de mediadores como organizações não-governamentais, igrejas e sindicatos, forçando o Estado a reconhecer, dentro do seu marco legal, a existência de territorialidades específicas. (ALMEIDA, 2008) Isso aconteceu em diversos contextos nacionais com expressões eloquentes entre as últimas décadas do século XX e a primeira do século XXI de reconhecimento de direitos territoriais coletivos de populações afrodescendentes. No caso do Brasil, com a Constituição de 1988, o reconhecimento de territorialidades específicas foi fortalecido, como no caso das terras indígenas, ou formalizado, como no caso das terras de comunidades negras, remanescentes de quilombos, através de dispositivos constitucionais (Artigo 68, das Disposições Transitórias da Constituição Brasileira de 1988). Cabe lembrar também aqui os casos paralelos de reconhecimento de direitos territoriais específicos de populações afrodescendentes na Colômbia e no Equador, com as reformas constitucionais em 1991 e 1998, respectivamente (*Palenques* ou *Cimarrones*) e ainda Honduras, Nicarágua e Guatemala (*Garifunas* e *Creoles*).

Com o que vem sendo exposto, constata-se que os processos de desterritorialização são múltiplos e nada recentes; mas a despeito disto, o próprio termo e seu uso são relativamente recentes e a sua disseminação nas diversas áreas das ciências sociais ganha força com

a chamada “crise do Estado-nação”. Como uma maneira de pensar de modo a não vulgarizar a identificação da mobilidade de segmentos da população com processos de desterritorialização, vale a pena algumas considerações, sobretudo de ordem metodológica, que cabem para diversas áreas de conhecimento das ciências sociais. Mesmo que se tome como unidade de observação pequenas unidades espaciais, se o foco forem as ações e interações entre pessoas, constatar-se-á, por um lado, que esses espaços não são totalidades homogêneas e atemporais e, por outro, que as pessoas em geral estão em fluxo entre aldeias, entre sítios, entre o campo e a cidade, entre cidades, entre países. Muitas vezes a própria reprodução de grupos domésticos e residenciais, que até podem coincidir com unidades territoriais, exige que alguns de seus membros migrem, sem com isso significar perda do território: ao contrário, suas vidas passam a ser multilocalis e seus territórios de vida e trabalho descontínuos, (SAHLINS, 1997) entendimento que se aproxima da noção de território-rede e de multiterritorialidade, conforme Haesbaert (2009). Essa mobilidade além de ser estratégica para a reprodução dos grupos que vivem, por exemplo, em uma terra escassa, é ao mesmo tempo estrutural e acompanha todo o processo de transformação da sociedade. Dito isto, é necessário reconhecer que o mundo contemporâneo assiste a uma intensificação dos movimentos, dos fluxos de pessoas e bens, materiais e imateriais, mas há que se reconhecer também que este fenômeno não se dá de maneira igual por toda a parte. Há situações, como as mencionadas acima – populações indígenas e quilombolas, mas não somente – em que o lugar segue sendo central para a organização social e construção identitária. Nesses casos, lugar e pertencimento se recobrem; mas é bom enfatizar que o território antes de se exprimir por uma ligação a um lugar particular, é uma relação entre pessoas e se refere à organização do espaço carregada de história. Há ainda situações em que a perda do lugar com a expropriação de terras, por exemplo, pode dissolver os laços territoriais, sem significar que uma base territorial perdeu importância, veja-se o mo-

vimento dos Trabalhadores Sem-Terra no Brasil. São situações em que as pessoas partem para a conquista de novos territórios e, nesse caso, as redes — de mediadores, aliados, parentes e amigos — são, claramente, importantes; são elas que vão possibilitar reterritorializações. Pensadas assim, as redes são produtoras de novas territorialidades. Ao pensarmos que o território não pode ser compreendido fora das relações sociais, constataremos logo que, em alguma medida, as redes de relações organizam qualquer território, mas, aqui, estamos nos referindo a algo diferente: a possibilidade de acessar diversos territórios através de deslocamentos físicos.

Do exposto logo acima, retomamos duas ideias. Primeiramente, a de territórios descontínuos de vida e trabalho inspirados em Sahlins (1997) e que se aproxima da noção de territórios-redes, conforme tratada por Haesbaert (2009), pois se refere a territórios conectados pelas relações tecidas entre eles e se reporta, portanto, à multiterritorialidade como conquista de múltiplos territórios; pode-se dizer que a mobilidade neste caso é estruturante da relação tecida com o espaço. A outra ideia que gostaríamos de reter, é a de que processos de desterritorialização enquanto perda do lugar, levam a reterritorializações e não necessariamente à perda da importância do território.

Diferentemente do que vem sendo dito fazendo referências a deslocamentos físicos e à base territorial física, vale a pena mencionar, ainda que seja somente à guisa de registro e para indicar a amplitude dos usos da noção de territorialidade, que há discussões recentes entre estudiosos das redes argumentando que novas experiências espaço-temporais nos permitem acessar diferentes territorialidades através de deslocamentos virtuais pelo ciberespaço. Disso tudo se desprende que “territorializar-se” é um processo que se dá e pode ser pensado em diferentes escalas. Para um grupo indígena, uma comunidade de remanescentes de quilombos ou trabalhadores rurais em deslocamento entre o sítio, o bairro, a fazenda e as cidades, ou como lembra ainda Haesbaert (2009) para os grandes executivos de

uma empresa transnacional, “territorializar-se” envolve distintos processos e significados. Estamos diante de um desafio para o trabalho científico das várias áreas de conhecimento que se valem da noção de territorialidade: investigar processos por meio dos quais grupos e pessoas acessam, apropriam, usam, controlam e atribuem significados a parcelas do espaço, transformando-as em território. O território é, portanto, um produto histórico. Assim, para que as ciências humanas e sociais possam construir um conhecimento sobre a territorialidade humana, os processos devem ser descritos e analisados considerando que eles envolvem dimensões materiais e simbólicas da vida social.

Por fim, gostaríamos de acrescentar outro aspecto da territorialidade proposto por Sack (1986) e ainda não mencionado. Este autor ressalta a territorialidade como uma estratégia para estabelecer diferentes graus de acesso a pessoas, coisas e relações em uma determinada área. Isto posto, concebemos a territorialidade enquanto processos de apropriação, controle, usos e atribuição de significados sobre uma parcela do espaço, que é transformada em território. Com essa proposição damos ênfase no seu caráter histórico e somaríamos aqui a dimensão estratégica da territorialidade, conforme mencionado acima, para recuperar a sua dimensão política. Com tudo o que foi dito, pode-se constatar que territorialidade não é um conceito autoexplicativo, nem evidente; é, pois, necessário esclarecer o que se está querendo significar com o seu uso — assim como com o uso dos termos a ele correlatos — para que a sua capacidade heurística seja posta a serviço de uma pesquisa e nos ajude a construir o conhecimento em nossa área de atuação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. *Terras de quilombo, terras indígenas, babaquais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: UFAM, 2008 [2006].

- ARDREY, Robert. *The territorial imperative: a personal inquiry into animal origins of property and nations*. New York: Kadansha America, 1997 [1966].
- CASIMIR, Micheal J. The dimensions of territoriality: an introduction. In: CASIMIR, M. J.; RAO, A. (Org.). *Mobility and territoriality: social and spatial boundaries among foragers, fishers, pastoralists and peripatetics*. New York: Berg, 1992.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009 [2004].
- LEFBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, (Collection Ethnosociologie), 2000 [1974].
- LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Departamento de antropologia, UnB, 2002. (Série antropologia n. 322)
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.
- MALMBERG, T. *Human Territoriality: survey of behavioural territorialities in man with preliminary analysis and discussions of meaning*. Haia: Mouton, 1980.
- MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- _____. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. A. (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas, SP: Papius, 2000 [1991].
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993 [1980].
- _____. Repères pour une théorie de la territorialité humaine. In: DUPUY, G. (Org.). *Réseaux Territoriaux*. Caen: Paradigme, 1988.
- SACK, Robert. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

Trabalho: Brasil, Moçambique, Angola, São Tomé e Príncipe

Valdemir Zamparoni

Gino Negro

Maciel Santos

Alexander Keese

Augusto Nascimento

BRASIL

Em sociedade atavicamente ancorada tanto no trabalho dos escravos — a escravidão durou cerca de 350 anos e findou em 1888 — quanto em várias formas de compulsão ao trabalho miserável — como até hoje, no século XXI, perdura o trabalho degradado (no sertão longínquo bem como nos canaviais paulistas) —, inúmeras experiências acionaram as energias que têm definido o fenômeno operário. Tais forças empreendem, de um lado, o escudo e a promoção de homens e mulheres num mundo em que sua vida, ou força de trabalho, pode ser explorada livremente (às vezes sem freio) ou punida, violada, descartada. Doutro lado, manifestam o enaltecimento dos trabalhadores e do seu labor, inclusive aquele sem qualificação profissional e indigno, alimentando horizontalidades

coletivas. Homens ou mulheres; africanos ou crioulos; etnias e nacionalidades; cativos ou livres e libertos; crianças, moços ou veteranos; locais ou forasteiros; urbanos ou rurais; distintas formas de remuneração; gigantescos ou microscópicos estabelecimentos; em casas próprias ou comerciais; nas ruas ou nas firmas; oficiais artesãos, braçais ou pequenos proprietários: dessa complexa e intrincada base social destacaram-se experiências decisivas como fugas ou greves, assassinatos ou afeto, ligas camponesas ou sindicatos, clubes ou partidos, religiões ou festas.

A exemplo da Sociedade Protetora dos Desvalidos — fundada em Salvador (Bahia) em 1832 —, se pode notar as origens da insinuação da presença operária nas diversas coligações religiosas, de socorro ou de recreio, e de ofício, que, durante o século XIX, agregaram os muitos interesses das classes subalternas. Seja qual fosse a fé, a plataforma ou a filosofia abraçadas, tais iniciativas forneceram aos fundadores dos primeiros sindicatos um patamar de organização e mobilização, assim como experiência tanto de gestão quanto de reuniões e manifestações, públicas ou privadas. Tais grêmios, além de propiciar auxílio, fraternidade e refúgio, eram vitais para os de baixo se relacionarem com os de cima de modo a fixar obrigações de amparo, provisão, compadecimento e tolerância. Graças ou favores que os de cima julgavam conceder, do alto de sua magnanimidade, eram vistos, pelos de baixo, como um direito costumeiro adquirido. Podiam ser vistos, pelos de cima, como meio de angariar a adesão dos de baixo.

Esse tipo de presença dos de baixo em sua relação com os de cima foi crucial para a formação da classe operária antes do ingresso maciço de imigrantes do final do século XIX em diante. (HALL, 1989) Cabe, de todo modo, afirmar que os sindicatos são, historicamente, um fenômeno referido à defesa de trabalhadores livres e amalgamados em torno de identidades coletivas tramadas durante o azáfama do labor, que é uma parte importantíssima de seu cotidiano e que, além disso, está articulado às suas condições de vida: participação

política, moradia, consumo, alimentação, instrução, práticas e valores culturais etc.

Num encontro de trabalhadores em Salvador, Donald Pierson (1971, p. 238) recolheu o dito de que “desde a revolução de 1930, os operários deixaram de ser escravos”. Processo controverso e turbulento, que Gomes e Mattos (1989) analisam contrastando a memória do cativo à política cultural varguista, os anos 1930 são deveras complexos. Com cidades reerguidas, usinas de açúcar no lugar de velhos engenhos, mas também desde a retomada econômica após a quebra da bolsa em 1929, sociedade e economia tornaram-se uma urbe fabril, passando a ter como carro-chefe, não apenas a lavoura, mas a atividade industrial — que hoje se vê estendida ao agronegócio ou nas plataformas petrolíferas. Intensas migrações produziram resultados inequívocos — dentre estes um nordeste em São Paulo (FONTES, 2008) — e levaram, a todo o território, os braços do desenvolvimento econômico, seja, por exemplo, para sangrarem látex nos seringais (SECRETO, 2007), ou para construir Brasília, em ritmo dantesco. (RIBEIRO, 2008)

Impedindo a elevação do labor e dos operários a uma posição em que a matriz ibérica da formação social brasileira — que onera com sofrimento a quem trabalha — esteja liquidada, o trabalho no Brasil ainda se encontra sufocado por desigualdades duráveis.

MOÇAMBIQUE

A abolição legal do tráfico em terras portuguesas da África, em 1836, foi de reduzido significado para as populações locais: o envolvimento das autoridades administrativas, colonos e mesmo religiosos no lucrativo negócio dos corpos negros somadas à soberania nominal e a presença simbólica em pequenos pontos dos territórios africanos possibilitava que potentados e chefaturas africanas agissem a seu bel prazer. A sucessiva legislação sobre o assunto mostra o quanto

as medidas restritivas eram ignoradas. Foi o crescente apresamento de navios negreiros pelos ingleses, somado à legislação antiescravista brasileira o que extinguiu o grosso do tráfico atlântico após 1850, que doravante, em Moçambique, se concentrou no centro-norte, destinando-se a Madagascar e às demais colônias francesas do Índico e durou até os primeiros anos do século XX.

Apesar da persistência de práticas escravistas mais ou menos escamoteadas sob fórmulas jurídicas diversas, a fase vivida pelo capitalismo nas décadas finais do século XIX exigia a ressignificação do sentido de colônia: não bastava conquistá-las; era preciso torná-las produtivas, o que exigia drenar pântanos, abrir estradas, devastar florestas, fazer plantações, construir ferrovias e portos. Mas era necessário obter força de trabalho para tudo isso. Abolida a escravatura, em 1875, foi preciso descobrir um novo meio de tornar forçado o trabalho da população dominada, condição para o sucesso do empreendimento colonial. O objetivo era explícito: explorar o trabalho de milhões de braços, enriquecendo à custa deles, tal qual já se fizera no Brasil. (MARTINS, 1880) Nesta lógica, o Estado colonial, como soberano das terras conquistadas, não deveria ter escrúpulos em forçar a trabalhar os “rudes negros da África”. A questão estava teoricamente resolvida. Restava colocá-la em prática.

Uma vez conquistado militarmente territórios e pessoas, não sem alguma dificuldade diante dos acanhados recursos metropolitanos e das reações dos potentados locais, desencadeou-se um vigoroso processo de expropriação de recursos materiais e espoliação cultural, que foi seguido de um discurso justificador da exploração que se iniciava, sobretudo, no que tangia à utilização de trabalho forçado, o tristemente célebre *chibalo*. Desenvolveu-se o velho argumento de que os “indígenas” eram ociosos e só trabalhavam para satisfazer as necessidades básicas e imediatas, sem ambição de acumular, não precisando, portanto, trabalhar para os colonos. Na perspectiva colonialista urgia transformar este potencial produtivo desperdiçado numa força de trabalho disponível e abundante à serviço do mercado

capitalista. Expropriação de terras, impostos e múltiplos instrumentos legais foram articulados para tal objetivo. Para a maioria dos ideólogos do Estado colonial, entretanto, o trabalho assim obtido não deveria ser tomado como um mero ato de exploração, era essencial mostrá-lo como um avanço social: o trabalho seria o melhor caminho para civilizar os “indígenas”.

Conquistado, o sul de Moçambique tornou-se uma reserva de força de trabalho barata quer para as *machambas* (propriedades agrícolas e pecuárias) dos colonos locais quer para as minas do Transvaal (África do Sul) e Rodésia (hoje Zimbabué) e, partir de 1908, para São Tomé, justamente no ápice da polêmica que acusava Portugal de usar práticas escravistas nas roças cacauceiras.

Em Moçambique, uma das primeiras fontes na obtenção de trabalho “indígena” se deu no âmbito penal. Segundo a legislação os administradores das localidades (circunscrições), agentes do Estado colonial, concentravam os atributos de polícia e de justiça, podendo aplicar multas de trabalho aos “indígenas” que fossem presos por embriaguez, desordem, ofensa à moral e ao pudor, desobediência às autoridades e infrações dos regulamentos policiais. Os considerados perigosos eram deportados para outros distritos, incorporados às tropas militares ou aprisionados. O trabalho correcional foi abolido somente em 1962, com o fim do estatuto do indigenato, no ano anterior.

Embora o trabalho prisional atuasse como mecanismo coercitivo sobre a população, ele era esporádico, instável e insuficiente para garantir a exploração racional da colônia. Foi então desenvolvido um mecanismo que passou a garantir um fluxo estável e regular de trabalhadores. A Secretaria dos Negócios “indígenas” (seus nomes variaram ao longo do tempo: Repartição, Intendência, Serviços) gerenciava as solicitações por trabalhadores e notificava os administradores das circunscrições que exigiam dos régulos (chefes “indígenas”) o fornecimento do contingente pedido. Os recrutados eram transportados e “vendidos” aos empregadores que então pagavam

as despesas e taxas de recrutamento, cujo valor era rateado entre os administradores, régulos e *sipaios* (policiais “indígenas”) envolvidos no recrutamento.

Uma vez sob a tutela dos patrões, os trabalhadores continuavam sujeitos a uma gama de práticas arbitrárias. Os empregadores podiam prender temporariamente os “indígenas” que porventura tivessem cometido alguma falta e puni-los com métodos que somente excetuavam o uso de algemas, grilhetas, gargalheiras e outros instrumentos que tolhessem a liberdade de movimento, a aplicação de multas pecuniárias e a privação de alimentos. Tinham, ainda, o direito prender o trabalhador que se evadissem e caso não se conseguisse agarrar o fugitivo, não se hesitava em prender e espancar membros de sua família, homens ou mulheres. A palmatória e o “cavalo marinho” (chicote de couro de hipopótamo) eram meios corriqueiros de punição.

No trabalho agrícola eram fixadas metas coletivas ou individuais e, somente após atingi-las, é que se encerrava, e era contabilizada para fins de pagamento, a jornada diária. Os abusos no universo do trabalho eram tais que em 1915 a Secretaria dos Negócios “indígenas” orientou, com detalhes, as autoridades administrativas locais para que coibissem as arbitrariedades mais contundentes. A partir dos anos 1920, a quantidade e o tipo de alimentação foi fixada em lei: duas refeições diárias com feijão, farinha de milho, amendoim e, semanalmente, peixe ou carne, o que era rotineiramente ignorado. Sob tais condições de trabalho, alimentação e péssimo alojamento o escorbuto e a tuberculose eram correntes. O desleixo quanto à segurança física dos trabalhadores era de tal monta que o Governador Geral Brito Camacho, em 1921, multiplicou os valores para as indenizações por acidentes, com a intenção explícita de salvaguardar a integridade física e a vida dos mesmos. Sob o argumento de que os acidentes aconteciam por negligência, embriaguez ou fora do local de trabalho, poucas eram as indenizações efetivadas.

Embora houvesse um restrito, mas crescente, mercado de trabalho urbano para o trabalho doméstico — desempenhado por homens — funções artesanais cujas vagas eram preenchidas voluntariamente pelos trabalhadores mais especializados, a maior parte das obras urbanas e de infraestrutura que beneficiavam, sobretudo, os colonos europeus — o aterramento dos pântanos, a abertura de ruas, o embelezamento das cidades, a construção de ferrovias, as obras dos portos e mesmo a edificação da Catedral de Lourenço Marques, foram sustentados pelo trabalho *chibalo*.

A partir dos anos dez do século XX, o governo colonial procurou coibir, formalmente, a utilização da força de trabalho feminina, pois utilizá-la intensivamente no setor capitalista colonial implicava em desestruturar o ciclo reprodutivo familiar assentado basicamente no trabalho feminino, e responsável primordial pela reprodução social da força de trabalho, o que elevaria sobremaneira o custo do trabalho e limitaria acumulação de capital. Essa política oficial de poupar as mulheres não impediu, contudo, que fossem utilizadas na abertura e conservação de estradas, sob o *chibalo*.

O trabalho infantil também era extensamente utilizado, sobretudo na colheita do algodão, sob o argumento de que seria vantajoso habituar os “indígenas”, desde a infância ao trabalho, ao desprezo pela ociosidade e ao convívio com os brancos. Na verdade os salários das crianças eram 1/3 daquele pago aos adultos compelidos. Nos centros urbanos, os menores foram empregados, de forma legal, em tarefas domésticas, mas também, eventualmente, para abastecerem os navios de carvão e em serviços pesados e perigosos de carga e descarga, o que era ilegal.

O trabalho de crianças, idosos e mulheres era um dos eixos centrais da acusação de práticas escravistas que pesava sobre Portugal na Sociedade das Nações. Entretanto os ideólogos do colonialismo insistiam em afirmar que a administração colonial agia para melhorar as condições morais, materiais e até intelectuais dos “indígenas”; que editavam leis que asseguravam a justa remuneração do trabalho,

tratamento humanitário e impediam violências e extorsões. Neste fantasioso clima de bem estar, supostamente, reinava a harmonia entre colonos e colonizados. Os jornais *O Africano* e *O Brado Africano* desmentiam isso diuturnamente, acusando as autoridades de conivência com práticas semelhantes à escravatura. Com razão concluía *O Brado Africano*: “Escravatura, trabalho forçado, trabalho compelido, é a mesma escravatura [...] nunca passaram de regimes de exploração braçal do preto”. (MÃO DE OBRA..., 1930, p. 1)

As sucessivas pressões internacionais fizeram com que Portugal alterasse a legislação do trabalho “indígena”, sobretudo pós-segunda guerra, e por fim abolisse, em 1961, o estatuto do indigenato, que garantia o sistema de trabalho compulsório.

Além dos trabalhadores africanos havia uma comunidade operária de origem europeia. Seus membros desempenhavam as funções técnicas sobretudo no setor ferro-portuário e embora tivessem uma forte militância política de cariz socialista e anarquista, com grêmios e jornais próprios, não deixavam de assumir posturas racistas em relação aos chamados “indígenas”, sistematicamente excluídos de suas reivindicações. Assim, embora trabalhadores brancos e negros partilhassem situações e experiências semelhantes no cotidiano do trabalho, o viés de raça impunha-se como fator essencial na sua organização, o que impossibilitou qualquer aliança entre eles.

ANGOLA

Em Angola a contradição entre a baixa densidade da população ativa e a sua intensa participação no mercado mundial permaneceu durante toda a época colonial. A formação de um mercado de trabalho foi tardia e limitada, sendo os trabalhadores o bem “raro” por excelência: “A riqueza principal da província é, sem dúvida, constituída pelos milhares dos seus habitantes ainda muito afastados de nós”. (DINIS, 1914, p. 3)

As condições naturais de grandes extensões do seu território e a concentração do tráfico de escravos no estuário dos rios Congo e Cuanza — cerca de 4,9 milhões de embarcados em três séculos e meio, isto é 44% do total ido para as Américas — retiveram a região num baixo ou nulo crescimento demográfico. No entanto, quando o comércio “lícito” (marfim, cera, café e borracha), igualmente induzido pela procura europeia, substituiu o de escravos — ilegalizado na costa de Angola pelo decreto de 10 de dezembro de 1836 —, as sociedades africanas continuaram a participar nos lucros comerciais e a controlar os circuitos terrestres na sua quase totalidade. Em caravanas que podiam atingir milhares de participantes, bienes, bailundos, ganguelas e outras populações do planalto Central deslocavam-se até à Lunda, Katanga ou o Barotze.

Cada vez mais condicionadas pelo valor de troca, as relações tradicionais de parentesco e poder evoluíram para a chamada *escravidão por dívidas* — a credores privados ou à coletividade através do direito civil e criminal. Uma das raras estatísticas em que é possível conhecer a distribuição dos trabalhadores por faixas etárias confirma a importância dos familiares vendidos: nos anos de 1897 e 1898, a percentagem dos menores de 21 anos nos “contratados” para S. Tomé — isto é, nos escravos exportados — foi respectivamente de 63 e 48%. Sem meios de tração mecânica e sem mecanismos sociais de proletarização, os circuitos comerciais angolanos necessitavam de grandes quantidades de escravos para servir de carregadores: dividindo, por exemplo, a tonelagem exportada na década de 1860 pelo peso médio das cargas transportadas individualmente, obtêm-se um total de 250.000 efetivos. A montante da circulação, isto é na produção propriamente dita, existia também procura de escravos, tal como a dos Tchikowe para a caça ao elefante. Em suma, todo o edifício da mercadoria e do lucro comercial assentava no trabalho compelido.

A legislação do estado colonial, cuja autoridade se limitava então a uma pequena extensão do território, acompanhou esta evolução através de legislação “aboliconista”: a série de decretos entre 1854

e 1875 manteve a obrigatoriedade do trabalho aos libertos e foi re-matada pelo *Regulamento para os contratos dos serviçais e colonos* posto em vigor pelo Decreto de 21 de novembro de 1878. Este último, que formalmente extinguiu qualquer reminiscência servil, criou o serviço da Curadoria Geral para tutelar o trabalho ““indígena”” e autorizou a figura do “resgate” — isto é, a compra de escravos comprados fora do território controlado pelas autoridades coloniais e legalizados através da respectiva transformação em assalariados (artigos 55º e 56º). (PORTUGAL, 1878)

O *boom* da borracha até 1900, associado à procura externa de trabalhadores para as plantações de cacau de S. Tomé e Príncipe, levou à alta dos preços dos “resgates”. Nesta altura, apesar de esta emigração estar em crescimento, a procura interna angolana desviava cerca de 1/4 dos “contratos” em Luanda, metade em Benguela e a totalidade na Lunda e em Mossâmedes. Para além da procura derivada das rendas da borracha e do cacau, em Angola havia ainda demanda induzida por estes dois ramos: a das plantações de cana sacarina — a aguardente era uma das mercadorias mais utilizadas na permuta da borracha — e a das pescas no sul — o peixe seco era uma das mercadorias que integravam a alimentação dos serviçais em S. Tomé.

A recessão da borracha — entre 1898 e 1902 a sua cotação baixou para metade — provocou a falência de muitos capitais comerciais que, uma vez que se mantinha a alta dos preços dos “resgatados” para o cacau — em 1905 cerca de 90% da força de trabalho das plantações de S. Tomé tinha vindo de Angola, num fluxo anual que entre 1878 e 1902 terá sido da ordem dos 1.900/ano —, se envolveram então numa furiosa caça ao “contratado”. Esta atividade concentrava-se no planalto central e os mercados de compra estendiam-se até ao vizinho Estado do Congo, fazendo reviver os velhos circuitos do tráfico. Tendo tido como efeito imediato a Guerra do Bailundo (1902), a continuação do recrutamento para S. Tomé obrigou a novo enquadramento jurídico: pelo Decreto de 29 de janeiro de 1903, os “contratos” para fora de Angola passaram a monopólio de uma entidade

semigovernamental, a Junta Central de Emigração para S. Tomé, em que dominavam os capitais cacauzeiros das ilhas. Isso não impediria a continuação das perturbações e, devido à contestação da maioria dos capitais de Angola e da campanha inglesa contra o cacau de S. Tomé, o governo central acabaria mesmo por decretar a suspensão do recrutamento para as ilhas entre os anos de 1909 e 1912. (PORTUGAL, 1909, 1912)

A recessão comercial que se prolongou em Angola e a necessidade de investir em contraciclo — estavam em curso os projetos ferroviários das linhas de Ambaca e Benguela — levaram entretanto o Estado colonial a reintroduzir em 1906 o imposto “indígena”. (PORTUGAL, 1906) Pretendia-se que esse rendimento fiscal equilibrasse a perda de receita dos impostos indiretos — muito dependentes da produção “autônoma” africana — e favorecesse a proletarização integral ou parcial, embora esta solução implicasse o recurso frequente a guerras de ocupação. O imposto “indígena”, pago em dinheiro ou em mercadorias de exportação, rendia 130 contos em 1909/10 e quatro anos depois já tinha triplicado. Pouco pesava ainda nas receitas da colônia, em 1909, apenas 5%, mas favoreceu certamente o aparecimento de uma oferta de assalariados, que em 1913 foi calculada pelos Serviços do Negócios “indígenas” — a repartição provincial que nesse ano integrara a Curadoria — em 29.500. (DINIS, 1914) Eram os distritos de Luanda (cana sacarina) e de Mossâmedes (pescas) os que mais procuravam “assalariados” exteriores à área. Por razões de política interna e externa, o regime republicano necessitava regularizar este estranho mercado de trabalho que o próprio Secretário do Negócios “indígenas” dizia formado por *verdadeiros presidios de trabalhadores indígenas*. Pode assim dizer-se que os decretos republicanos — de 27 de maio de 1911 e sobretudo o de 14 de outubro de 1914 — permitiram a interpretação dada pelo Governador mais “moralizador”, Norton de Matos: liberdade de trabalho = obrigatoriedade de escolher patrão.

O ciclo de alta da década de 1920 trouxe um afluxo de investimentos metropolitanos (especialmente nos sectores do café e pecuária) e belgas (oleaginosas e mineiras — a Companhia de Diamantes de Angola - DIAMANG), que por sua vez agudizaram a procura do bem “raro” — trabalhadores. Nesta altura, já os capitais “angolanos” eram suficientemente fortes para resistir á pressão dos capitais de S. Tomé, para onde a emigração, retomada depois de 1913, voltou a estar praticamente suspensa durante praticamente seis anos (1921-26). Menos intensa, seria de novo autorizada, mas com custos mais elevados para os roceiros das ilhas, devido ao *modus vivendi*, negociado em abril de 1925 entre os governos de Angola e S. Tomé e implementado apenas no ano seguinte. O *Estatuto Político, Civil e Criminal dos indígenas de Angola e Moçambique* — Decreto de 23 de outubro de 1926 — e em seguida o novo *Código do Trabalho dos indígenas* (1928) consolidariam, por mais algumas décadas, a sempre necessária dualidade jurídica entre os assalariados metropolitanos e os africanos — estes, claro, contratados com intervenção da autoridade.

A primeira parte da década dos 1940 foi caracterizada por uma intensificação da produção de recursos agrários de exportação — dada a sobrevalorização trazida pelas guerras nos mercados mundiais — e pela respectiva intensificação das atrocidades e da repressão para forçar ao trabalho as populações locais. Quotas de produção — sobretudo de borracha e de algodão — foram sensivelmente aumentadas, e a busca de “vadios” para “trabalhos do estado” e para o contrato com intervenção das autoridades tomou dimensões crescentemente dramáticas, provocando o êxodo clandestino de muita população em direção ao Congo Belga e à Rodésia do Norte. Esta situação culminou, em 1943, em clímax quando o Governador Geral de Angola, Freitas Morna, se opôs (sem sucesso) contra a linha econômica oficial do governo em Lisboa. Apenas em 1945/46, a situação do trabalho (compelido) em Angola se normalizaria e lentamente.

Vários administradores coloniais, e os membros da inspeção colonial, foram marcados pela experiência destes abusos massivos du-

rante os anos da Segunda Guerra Mundial. Os 16 anos entre o fim desta e o início das sublevações anticoloniais na Província de Angola, surpreendem por se encontrar paralelamente um reformismo laboral e experimental na abolição do trabalho forçado em algumas regiões e a continuidade da organização repressiva do trabalho noutras. Destaca-se o lento crescimento do trabalho livre (contrariado, porém, pela massiva entrada na colônia de colonos europeus, a partir da década dos 1950), e a tentativa de, nas regiões cafeeiras dos distritos do Cuanza-Norte e Cuanza-Sul, acabar com os contratos sob pressão da administração. Na região do Distrito do Congo, estas tentativas falharam até 1960. Mais grave ainda era a situação nas regiões algodoeiras, onde, dado o regime concessionário e a carta branca dada à Companhia Geral de Algodão de Angola (COTONANG), os abusos contra os agricultores forçados a produzirem quotas de algodão continuam até o início de 1961. Explica-se assim que a região da Baixa de Cassange (Distrito de Malange), principal região algodoeira, tenha sido o primeiro teatro duma sublevação, claramente dirigida contra o trabalho forçado. É na dinâmica provocada por esta revolta rural, e pelas primeiras campanhas da guerrilha da União dos Povos de Angola a partir de março de 1961, que o trabalho forçado será afinal abolido em 1961/62. Esta abolição baseia-se nos referidos planos e experimentos da década dos 1950, mas é evidente que apenas sob pressão da guerra na colônia e por indicação expressa dos comandantes das forças armadas foi permitida a adoção rápida desta medida.

SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE

No conjunto das colônias, o arquipélago de São Tomé e Príncipe representou um caso singular. Ao longo de décadas, os roceiros (nome local dos plantadores ou fazendeiros) obtiveram dividendos da tática política de identificação da sua hegemonia — materializada na extração de uma renda da terra a partir da usura da força de

trabalho dos serviçais (trabalhadores braçais) importados do sertão africano e, posteriormente, das demais colônias, a saber, Angola, Moçambique e Cabo Verde — com o “interesse nacional” supostamente em jogo na obra colonizadora patente nas roças — nome local das fazendas ou plantações, criadas no arquipélago a partir de meados de oitocentos com base na apropriação da terra pelos colonos, tendo em vista a implantação de uma monocultura de exportação, primeiro, a do café e, em finais de Oitocentos, a do cacau. O grau de sujeição dos africanos nas plantações e, simultaneamente, de performance econômica, que passou pela transformação radical da paisagem, podem sugerir a interpretação de um projeto deliberado e de uma hegemonia colonial intocada. Se, em termos sintéticos, a hegemonia dos roceiros correspondeu ao arquétipo do colonialismo — mormente pelo poder, por vezes irrestrito, e pela coincidência entre assimetria racial e social nas plantações —, a verdade é que, por força dos condicionalismos políticos externos, a usura da força de trabalho africana esteve dependente dos arranjos na esfera do poder político.

No início da recolonização, em meados de oitocentos, quando ainda vigorava a escravatura, ninguém auguraria o posterior *boom* do cacau, ainda mais por causa da antevisão dos efeitos que a propalada abolição da escravatura teria nos empreendimentos econômicos. Após a abolição, em 1875, a incerteza dos contornos das relações de trabalho perdurou por alguns anos. Depois do recrutamento de serviçais de colônias alheias, mormente inglesas, os roceiros de São Tomé e Príncipe voltaram-se para o sertão africano, onde fizeram resgatar africanos (termo que aludia à compra de indivíduos escravizados, ainda que nem todos os trabalhadores importados para o arquipélago tenham sido resgatados), que depois eram embarcados através dos portos de Angola. O que começou por ser um expediente visando a salvaguarda das roças abandonadas pela mão de obra escravizada até 1875, tornar-se-ia uma política contumaz que eximia dos roceiros os custos da reprodução da força de trabalho. Dito de

outra forma, em vez de empregar mão de obra local, os roceiros preferiam angariar serviços fora do arquipélago.

Perante a prodigalidade das receitas de uma colônia que financiava o orçamento ultramarino, a cedência do poder político aos roceiros foi quase total, permitindo-lhes, na prática, ignorar os direitos dos serviços consagrados nos regulamentos de trabalho aprovados após a supressão da escravatura.

No virar para o século XX, o resgate de dezenas de milhar de serviços e os moldes do seu emprego nas roças tinham tornado o regime de trabalho nas ilhas muito semelhante a uma escravatura. As críticas nos fóruns internacionais incidiam menos na questão do tratamento do que na falta de repatriamento desses resgatados impedidos de voltar à terra natal, nalguns casos desconhecida dos plantadores. Na primeira década de noventa, a polémica internacional em torno do “cacau escravo” obrigou, entre outras consequências, à diversificação das fontes de abastecimento de braços e à maior observância dos contratos. A República (1910-1926) veio acentuar as dificuldades dos roceiros no tocante ao abastecimento de braços. O recrutamento tornou-se incerto, alvo de negociação e de obstrução por parte de autoridades de outras colônias.

Após o golpe de 1926 em Portugal, que pôs fim à República e abriu caminho ao Estado Novo ditatorial e à consequente aprovação do código de trabalho “indígena”, mais gravosa do que a própria legislação foi a sua negação na prática — desde logo indiciada pela circunstância de o salário mínimo acabar invariavelmente como salário máximo — a coberto da impunidade que a Ditadura e o Estado Novo encontraram nas circunstâncias da política internacional da época. Estas ratificavam a soberania imperial e, graças ao exemplo francês e belga, o regime colonial português ganhava um fôlego para resistir ao escrutínio internacional das condições de trabalho, contrapondo-lhe o princípio da rejeição de intromissões na soberania. Beneficiando-se destas circunstâncias, os roceiros exploraram e oprimiram de forma quase irrestrita os serviços.

A década de 1930 e os anos da II Guerra trouxeram condições ainda mais penosas para os serviçais. Na sequência da crise de 1929 e do colapso dos preços, parte substancial dos serviçais foram repatriados, mas, de forma discricionária, os outros foram sujeitos a condições de trabalho que violavam frontalmente os contratos, assim se baixando drasticamente os custos do trabalho. Durante anos, retiraram-se nas roças serviçais que tinham findado o contrato com o salário reduzido à metade para proteger os interesses dos roceiros. Ao direito dos serviçais à repatriação, diferido impune e discricionariamente, os roceiros antepuseram a necessidade de mão de obra. Tal trouxe tensões às roças e, sobretudo, desmotivação à força de trabalho. Com isso não se eliminavam os maus-tratos, pelo contrário, mas estes estavam longe de bastar para obter uma prestação de trabalho produtiva.

Datam dos anos de 1930 os alertas sobre a necessidade de valorização do fator mão de obra. Mas, em vista da citada arquitetura política, tais alertas foram silenciados. Após a II Guerra, a subida dos preços das matérias-primas sugeriu novo arranjo em torno do recrutamento, decidido em Lisboa entre o ministro das colônias e os roceiros.

Como contrapartida negocial para a cedência de braços pelas outras colônias, e também porque a isso ajudavam as condições económicas favoráveis, ditaram-se aumentos dos salários nas roças. Mas nem isso convencia os governadores de outras colônias, os quais foram apondo condicionalismos como sucedeu em Cabo Verde e em Moçambique. Em Angola, em 1951, ditou-se a interdição de expatriação de braços para o arquipélago. O recrutamento em Moçambique cessou em 1961 e, em Cabo Verde, em 1970.

Os anos finais do colonialismo revelaram alguma capacidade dos roceiros de adaptação às circunstâncias. Por fim, os roceiros iniciavam um duplo movimento, o da contratação mais amiudada de ilhéus para tarefas agrícolas e o da tentativa de reproduzir a mão de obra socializada nas roças, através de condições de trabalho mais fa-

voráveis e da cedência precária de pedaços de terra, ideia que interessou, sobretudo, aos cabo-verdianos. A feição econômica e social da agricultura e do trabalho mudava lentamente. Na perspectiva colonialista, já fora do tempo.

Os capitais empregues no recrutamento e as riquezas geradas por uma economia extrovertida, assente numa mão de obra não só barateada como, em muitas circunstâncias, estrangida nas suas escolhas, levaram a que de quase todo o trabalho despendido no arquipélago pouco redundasse na valorização da mão de obra local e em acumulação interna.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Valentim. *Origens do colonialismo português moderno*. Lisboa: Sá da Costa, 1979.

CAPELA, José. *O movimento operário em Lourenço Marques*. Porto: Afrontamento, [1982?].

DINIS, José de Oliveira Ferreira. *Negócios indígena: relatório do ano de 1913*. Loanda: Imprensa Nacional, 1914.

EYZAGUIRRE, Pablo. *Small Farmers and Estates in Sao Tome, West Africa*. Ph. D. dissertation. Yale University, 1986. Unpublished.

FONTES, Paulo. *Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista, (1945-1966)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008.

FREUDHENTAL, Aida Maria. Angola. In: MARQUES, A. H. de Oliveira. (Coord.). *Nova história expansão portuguesa*. Estampa: Lisboa, 2001. vol. XI.

GOMES, Angela de C.; MATTOS, Hebe M. Sobre apropriações e circularidades: memória do cativo e política cultural na Era Vargas. *História Oral*, n. 1, p. 121-214, jun. 1998.

HALL, Michael. Trabalhadores Imigrantes. *Trabalhadores*, n. 3, p. 2-15, mar. 1989.

- HEINTZE, Beatrix. *Pioneiros africanos: caravanas de carregadores na África Centro-Occidental (entre 1850 e 1890)*. Caminho: Lisboa, 2004.
- HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Instituto da Cooperação Portuguesa, 1997.
- HODGES, Tony; NEWITT, Malyn. *São Tomé and Príncipe: from plantation colony to microstate*. Londres: Westview Press, 1988.
- KLEIN, Herbert S. *O comércio atlântico de escravos: quatro séculos de comércio escravagista*. Lisboa: Replicação, 2003.
- MÃO de obra indígena. *O Brado Africano*, 18 jan. 1930.
- MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira. *O Brasil e as colônias portuguesas*. 5. ed. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria Editora, 1920.
- NASCIMENTO, Augusto. *Desterro e contrato: moçambicanos a caminho de S. Tomé e Príncipe (anos 1940-1960)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2002.
- _____. Escravatura, trabalho forçado e contrato em S. Tomé e Príncipe nos séculos XIX-XX: sujeição e ética laboral. *Africana Studia*, Porto, n. 7, p. 183-217, jan./dez. 2004.
- _____. *Poderes e quotidiano nas roças de S. Tomé e Príncipe de finais de oitocentos a meados de novecentos*. São Tomé: SPI, 2002.
- PENVENNE, Jeanne Marie. *History of african labor in Lourenço Marques: Mozambique - 1877 to 1950*. Ph. D. dissertation. Boston University, 1982. Unpublished.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Editora Nacional, 1971.
- PORTUGAL. Ministerio das Colonias. *Decreto de 20 de julho de 1912*.
- _____. Ministerio das Colonias. *Decreto de 14 de outubro de 1914*.
- PORTUGAL. Ministerio da Marinha. *Decreto de 10 de dezembro de 1836*.
- PORTUGAL. Ministerio da Marinha e Colonias. *Decreto de 27 de maio de 1911*.

PORTUGAL. Ministerio dos Negocios da Marinha e Ultramar. *Decreto de 29 de janeiro de 1903*.

_____. Ministerio dos Negocios da Marinha e Ultramar. *Decreto de 13 de setembro de 1906*.

_____. Ministerio dos Negocios da Marinha e Ultramar. *Decreto de 29 de julho de 1909*.

PORTUGAL. Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar. *Decreto de 21 de novembro de 1878*. Regulamento para os contratos dos serviçais e colonos.

RIBEIRO, Gustavo. *O capital da esperança: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília*. Brasília: Editora da UnB, 2008.

SANTOS, Maciel. A compra dos contratados para S. Tomé: a fase do mercado livre (1880-1903) In: CEAUP (Coord.). *Trabalho forçado africano: o caminho de ida*. Porto: Húmus, 2009.

SECRETO, María V. *Soldados da borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no Governo Vargas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

SEIBERT, Gerhard. *Camaradas, clientes e compadres: colonialismo, socialismo e democratização em São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Veja, 2002.

TENREIRO, Francisco. *A ilha de S. Tomé*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA, 2007.

Sobre os autores

ALBERTO DA COSTA E SILVA

Nasceu em São Paulo, em 1931. Diplomata de carreira, serviu em Portugal, por duas vezes, Venezuela, Estados Unidos da América, Espanha, Itália, Nigéria, Colômbia e Paraguai. É doutor *honoris causa* pela Universidade Obafemi Awolowo (da Nigéria) e Universidade Federal Fluminense. Entre outros, publicou os seguintes livros: *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses* (1992), *A manilha e o Libambo e a escravidão, de 1500 a 1700* (2002), *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África* (2003), *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos* (2004), *Das mãos do oleiro* (2005) e *A África explicada a meus filhos* (2008). Para crianças escreveu *Um passeio pela África* (2006). É membro da Academia Brasileira de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
acostaesilva@uol.com.br

ANGELA FIGUEIREDO

Graduada em antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), mestre em Ciências Sociais pela UFBA, doutora em Sociologia pela Sociedade Brasileira de Instrução (SBI/IUPERJ) (2003) e pós-doutora no Carter Woodson Institute (UVA-EUA/2006). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), professora do Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro/UFBA) e coordena o Curso Internacional

Fábrica de Ideias. Tem experiência de pesquisa nos temas relacionados com a identidade negra, racismo, mobilidade social, classe média negra, empreendedorismo, relações de gênero, política do corpo, antropologia visual, beleza negra, sexualidade e prevenção do HIV-AIDS. Publicou os seguintes livros: *Novas elites de cor* (2002), *Tensões e experiências no trabalho doméstico* (2011), *Trajetórias e perfil dos empreendedores negros* (2012) e *Beleza negra* (2011), no prelo. Produziu três documentários, *A flor da pele* (1996), *Deusa do ébano* (2004), *Diálogo com o sagrado* (2012) e foi curadora da exposição fotográfica *Global African Hair* (2011). Realiza pesquisas sobre desigualdades raciais em perspectiva comparativa entre o Brasil e os Estados Unidos e mais recentemente, em Cabo Verde e no Senegal.
angelaf39@gmail.com

ANTONÁDIA BORGES

Professora no Departamento de antropologia da Universidade de Brasília e bolsista de produtividade do CNPq. Foi professora no Programa Interdisciplinar de Estudios de la Mujer no El Colegio de México, entre 2010 e 2012. Atualmente dedica-se a uma investigação etnográfica colaborativa com jovens moradores de cidades do Distrito Federal brasileiro sobre o cotidiano, a memória e a imaginação em relação ao espaço de segregação e ao ideário modernista hegemônico. Sua outra pesquisa acontece no norte da província de Kwazulu-Natal, na África do Sul, junto a pessoas negras que no pós-apartheid experimentam em concomitância os espaços e os sentidos do modernismo e da chamada cultura, em townships e nas suas *homes*, em rituais de vida e de morte. Em ambas as pesquisas, as lutas políticas, em especial as que tangem questões de gênero e racismo, se fazem entender por meio do território, da terra, das casas e dos corpos em que se habita. Publicou artigos diversos sobre essas duas frentes de pesquisa.
antonadia@uol.com.br

ANTONIO MOTTA

Doutor em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris e mestre em História moderna e contemporânea pela Universidade de Paris-Sorbonne. Professor no Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco e também professor colaborador do Programa de antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca (USAL), na Espanha. Pesquisador visitante em universidades estrangeiras e brasileiras é também autor de vários trabalhos científicos publicados no Brasil e no estrangeiro e consultor científico de vários periódicos. Dirige o Museu Afrodigital (PE), financiado pela Coordenação de Pessoal de Nível Superior. É membro associado ao International Council of Museum (ICOM) e correspondente brasileiro do International Committee for Collecting (COMCOL). Atualmente é membro titular da Comissão Nacional de Incentivo à Cultura do Ministério da Cultura, na área de patrimônio cultural.

antonio-motta@uol.com.br

AUGUSTO NASCIMENTO

Licenciado em História, foi cooperante em São Tomé e Príncipe de 1981 a 1987. Regressado a Portugal, em 1992, obteve o grau de mestre e, em 2000, o de doutor em Sociologia pela Universidade Nova de Lisboa. É investigador auxiliar do Instituto de Investigação Científica Tropical, de Lisboa. Colabora com o Centro de Estudos Africanos do ISCTE, o Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e o Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa. Autor de vários livros sobre São Tomé e Príncipe e Cabo Verde e dezenas de textos científicos em revistas nacionais e internacionais. Tem como principais áreas de interesse a história recente e a atualidade de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe.

anascimento2000@gmail.com

ALEXANDER KEESE

Professor na Universidade Humboldt de Berlim (Alemanha). Recebeu o seu doutoramento em 2004 e trabalhou na Universidade de Berna (Suíça) e no Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (Portugal), obtendo a sua habilitação (agregação) em 2010. Atualmente é diretor do Projeto *Forced Labour Africa*, financiado pela Comunidade Europeia. Publicou a monografia *Living with Ambiguity: Integrating an African Elite in French and Portuguese Africa, 1930-61* (2007) e coordenou os livros *Ethnicity and the Long-Term Perspective: The African Experience* (2010) e *Francophone Africa at Fifty* (2013, com Tony Chafer). Suas publicações internacionais mais recentes são *Early limits of local decolonisation: Forced Labour, Decolonisation and the 'Serviçal' Population in São Tomé and Príncipe from Colonial Abuses to Post-Colonial Disappointment, 1945-1976*, publicado na *International Journal of African Historical Studies*, 2011 e *Managing the prospect of famine: Cape Verdean officials, subsistence emergencies, and the change of elite attitudes during Portugal's late colonial phase, 1939-1961*, publicado na *Itinerario*, 2012.
a.keese@gmx.eu

CHRISTIAN EDWARD CYRIL LYNCH

Nasceu no Rio de Janeiro a 17 de novembro de 1973. Graduiu-se em Direito pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (1996); obteve seu mestrado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1999) e doutorou-se em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (2007). É professor de Pensamento Político Brasileiro no Instituto de Estudos Políticos e Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ - antigo IUPERJ) e da Escola de Ciência Política da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Leciona Pensamento Constitucional Brasileiro no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Gama Filho. É coordenador do grupo de trabalho de

Teoria Política e Pensamento Político Brasileiro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais; coordenador-adjunto da Área Temática de Teoria Política da Associação Brasileira de Ciência Política e membro da diretoria do Instituto Brasileiro de História do Direito. É ainda editor da Revista Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Gama Filho. Esteve em 2003-2004 como pesquisador no Centro de Pesquisas Políticas Raymond Aron, EHESS, Paris e foi pesquisador visitante da Fundação Casa de Rui Barbosa entre 2006 e 2010. É autor de *Brésil de la Monarchie à l'Oligarchie: construction de l'État, institutions et représentation politique (1822-1930)*, publicado pela L Harmattan, 2011. clynch3@hotmail.com

CLÁUDIO ALVES FURTADO

Mestre e doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é professor da Universidade Federal da Bahia, sendo igualmente coordenador adjunto do Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos. É, igualmente, presidente da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa e membro do Comité Executivo do Conselho para o Desenvolvimento das Ciências Sociais em África. É professor licenciado da Universidade de Cabo Verde. Tem escrito extensivamente sobre questões fundiárias, classe política no Cabo Verde pós-independência, pobreza e desigualdades sociais, migrações e pensamento social cabo-verdiano. cfurtado.unicv@gmail.com

DOUGLAS MANSUR DA SILVA

Professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa e pesquisador associado do Centro de Estudos de Migrações Internacionais, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutor em Antropologia pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, com pesquisas sobre militância, redes intelectuais e circulação de exilados portugueses no Brasil, du-

rante a vigência do Estado Novo em Portugal. Kursou a graduação em Ciências Sociais e o mestrado em antropologia Social pela Unicamp. Entre 2008 e 2009 realizou estágio de pós-doutorado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Atua na área de Ciências Sociais, com ênfase em antropologia, principalmente nos seguintes temas: cultura e poder, políticas da diferença, identidades, exílios, migrações, intelectuais, relações rural-urbano. É autor do livro *A oposição ao Estado Novo no exílio brasileiro*, publicado em Lisboa pela Imprensa de Ciências Sociais, 2006, além de diversos artigos. Organizou, com Bela Feldman-Bianco, em 2013, um dossiê com o tema *Migration and Exile* para a *Vibrant*, publicação científica da Associação Brasileira de antropologia (no prelo).
douglas.mansur@terra.com.br

ELÍSIO MACAMO

Moçambicano, com doutorado em Sociologia pela Universidade de Bayreuth na Alemanha e atualmente professor de estudos africanos na Universidade de Basileia, na Suíça, onde é também diretor do Centro de Estudos Africanos e responsável pelo Programa Interdisciplinar de Doutoramento em Estudos Africanos. É coeditor da *African Sociological Review*, membro do conselho editorial da revista *Africa Spectrum* e, entre outras, membro do conselho científico da *Revista Angolana de Sociologia*. As suas áreas de pesquisa são a tecnologia no quotidiano, a cultura política e o risco. Interessa-se por questões metodológicas, sobretudo metodologias qualitativas aplicadas no contexto de estudos africanos, e por questões teóricas relacionadas com a possibilidade do conhecimento sobre a África. Algumas das publicações mais recentes: *Aquino de Bragança, estudos africanos e interdisciplinaridade*, capítulo na coletânea *Como fazer ciências sociais e humanas em África – Questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*, organizada por Teresa Cruz e Silva, João Paulo Borges Coelho e Amélia Neves de Souto publicada

pela CODESRIA, 2012; *Social Criticism and Protest: The Politics of Anger and Outrage in Mozambique and Angola*, publicado pela STI-CHPROBE, *Vienna Journal of African Studies*, 2012.

elisio.macamo@unibas.ch

EMERSON GIUMBELLI

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000). É professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É autor de *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, 2002.

emerson.giumbelli@yahoo.com.br

EMÍLIA PIETRAFESA DE GODOI

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Paris X, Nanterre (França) e realizou seu pós-doutoramento no Centre d'Études Africaines, na École des Hautes Études em Sciences Sociales (Paris, França). É pesquisadora do CNPq nível 2, professora do Departamento de Antropologia da Unicamp e Editora da *Revista Ruris*, do Centro de Estudos Rurais, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da mesma Universidade. Entre suas principais publicações estão *O trabalho da memória*, publicado pela Editora da Unicamp, 1999; *Para além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*, publicado pela Mercado de Letras, 1998 (com Ana Maria de Niemeyer); *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*, publicado pela Editora da Unesp/NEAD, 2009 (com Marilda Aparecida Menezes e Rosa Acevedo Marin) e *Mobilidades, redes sociais e trabalho*, publicado pela Annablume, 2011 (com Marilda Menezes). Possui vasta experiência etnográfica no sertão semiárido e na Amazônia Oriental, com ênfase na memória social, direitos e territorialidades.

emilia.pietrafesa@gmail.com

FLÁVIO GOMES

Licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1990), bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (1990), mestrado em História Social do Trabalho (1993) e doutorado em História Social (1997), ambas pela Unicamp. Atua como professor dos programas de pós-graduação em Arqueologia e História Comparada na UFRJ e História Regional na Universidade Federal da Bahia. Tem publicado livros, coletâneas e artigos em periódicos nacionais e estrangeiros, atuando na área de Brasil colonial e pós-colonial, escravidão, Amazônia, fronteiras e campesinato negro. Em 2009 obteve a John Simon Guggenheim Foundation Fellowship. Atualmente desenvolve pesquisas em história comparada, cultura material e escravidão no Brasil, América Latina e Caribe, especialmente Venezuela, Colômbia, Guiana Francesa e Cuba.

escravo@prolink.com.br

GINO NEGRO

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (1985). Doutor em História pela Universidade de Campinas (2001). Professor no Departamento de História da Universidade Federal da Bahia. Pós-doutorado (Cpdoc, 2012). Bolsista produtividade em pesquisa CNPq. Organizador de *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*, de E. P. Thompson, publicado pela Editora da Unicamp, em 2012. Autor de *Linhas de montagem: o industrialismo nacional-desenvolvimentista e a sindicalização dos trabalhadores*, publicado pela Boitempo, 2004. Autor, em conjunto com Flávio Gomes, de *Além de senzalas e fábricas: uma história social do trabalho*, artigo publicado na *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, em 2006.

negro@ufba.br

IGOR JOSÉ DE RENÓ MACHADO

Antropólogo, doutor pela Universidade Estadual de Campinas e especialista em migrações internacionais. Atualmente é professor na Universidade Federal de São Carlos, onde coordena a Pós-Graduação em Antropologia Social e dirige o Laboratório de Estudos Migratórios. É diretor adjunto do Centro de Migrações Internacionais da Unicamp. Bolsista de produtividade CNPq, tem publicado artigos e livros sobre o tema da imigração nos últimos anos. Publicou *Cárcere Público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto (Portugal)*, pela editora do ICS, 2009 e organizou o livro *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*, pela Edufscar, 2011. Esses livros e outros artigos dedicam-se a renovar o campo e as questões tradicionais dos estudos migratórios.

igorreno@gmail.com

INOCÊNCIA MATA

Professora da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa na área de Literaturas, Artes e Culturas. É doutora em Letras pela Universidade de Lisboa, com pós-doutoramento em Estudos Pós-coloniais pela Universidade de Califórnia, Berkeley. É membro do Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa, da Associação Internacional de Literatura Comparada, da Association pour l'Étude des Literatures Africaines (sediada em França), da Associação Internacional de Estudos Africanos (São Paulo) e da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa. Membro fundador da União Nacional de Escritores e Artistas de São Tomé e Príncipe e Sócia Honorária da Associação de Escritores Angolanos. Membro correspondente da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras. Professora convidada de muitas universidades estrangeiras africanas com colaboração dispersa em jornais e revistas da especialidade e é autora de livros de ensaios dentre os quais os mais recentes são: *Ficção e história na*

literatura angolana: o caso de Pepetela (2010) e *Polifonias insulares: cultura e literatura se São Tomé e Príncipe* (2010). Organizou, dentre outros, *A Rainha Nzinga Mbandi: história, memória e mito* (2012), *Francisco José Tenreiro: as múltiplas faces de um intelectual* (2011). Em coautoria publicou, dentre outros: *Colonial/Post-Colonial: Writing as Memory in Literature* (2012).

mata.inocencia@gmail.com

ISABEL CASTRO HENRIQUES

Nasceu em Lisboa em 1946, doutorou-se em História de África na Universidade de Paris I – Panthéon-Sorbonne. Professora do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL), onde introduziu o ensino da História de África em 1974-1975. Cofundadora da Licenciatura em Estudos Africanos da FLUL (1999), organizou e coordenou, desde a sua criação, de 1998 a 2009, o Programa de Mestrado e Doutoramento em História de África desta Universidade. É nesta área científica que orienta dissertações de mestrado e teses de doutoramento, participa em júris nacionais e estrangeiros, coordena e/ou integra projetos de investigação. Foi (e é) professora convidada em diferentes instituições em diversos países. Pertence também a conselhos consultivos/científicos de diferentes publicações, tais como: *Africana Studia*, do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto; *Fontes e Estudos*, do Arquivo Histórico Nacional de Angola; *Studia Africana*, da Universidade de Barcelona; *Palaver. Africa e altre terre*, da Universidade de Lecce, *Africa*, da Universidade de São Paulo. É autora de diversas publicações, entre as quais, *Africans in Portuguese Society: Classification Ambiguities and Colonial Realities*, capítulo do livro *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*, publicado pela Palgrave Macmillan (2012). No prelo: *Lugares de memória da escravatura e do tráfico negreiro – Angola-Cabo Verde-Guiné-Bissau-Moçambique-São Tomé e Príncipe*, publicado

pelo Comité Português do Projeto UNESCO; e a segunda edição de *A Rota do Escravo* (1ª edição 2001) (Coord.).

isabelc.henriques@sapo.pt

JOÃO DE PINA CABRAL

Professor catedrático e diretor da Escola de Antropologia e Conservação da Biodiversidade na Universidade de Kent, Reino Unido. É diretor da revista *Análise Social*. Foi presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (1997-2004), presidente da Associação Portuguesa de antropologia (1989-1991) e presidente da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (2003-2004). É membro honorário do Royal Anthropological Institute e da Academia de Ciências de Lisboa. A sua extensa obra antropológica é inspirada em pesquisas etnográficas realizadas no Alto Minho, Macau, Moçambique e, mais recentemente, na Bahia.

j.pina-cabral@kent.ac.uk

JOÃO FERES JÚNIOR

Doutor em Ciência Política pela City University of New York, é professor de Ciência Política do Instituto de Estudos Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, coordenador no Brasil do Projeto de História Conceitual do Mundo Atlântico (Iberconceptos) e coordenador do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA). Trabalha atualmente com os seguintes temas: mídia e democracia, políticas de ação afirmativa, teoria do reconhecimento, teoria política, relações raciais e história dos conceitos de América, América latina e civilização no Brasil e em outros países.

jferes@iesp.uerj.br

JORGE DA SILVA

Professor-adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde é coordenador de Estudos e Pesquisas em Ordem

Pública e Direitos Humanos/Reitoria. Pesquisador-convidado do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas da Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor de Criminologia do Curso de Especialização em Políticas Públicas de Justiça Criminal e Segurança Pública do referido Núcleo. Pós-Doutorado pela Universidade de Buenos Aires/Equipo de antropologia da Faculdade de Filosofia e Letras, doutorado em Ciências Sociais pela UERJ e mestrado em Ciência Política e em Letras /Língua Inglesa pela UFF. Tem seis livros publicados. Foi chefe do Estado-Maior Geral da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro e Secretário de Estado de Direitos Humanos/RJ.
jorgedasilva@alternex.com.br

JOSÉ MAURICIO ARRUTI

Formado em História pela Universidade Federal Fluminense, mestre e doutor em antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, tendo realizado pesquisas junto a povos indígenas e comunidades quilombolas. Atuou como pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento entre 2003 e 2006 e como professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro entre 2007 e 2011, onde coordenou o Laboratório de antropologia dos Processos de Formação. Entre 1998 e 2006 coordenou projetos de pesquisa de educação popular e de advocacy voltado a comunidades quilombolas, assim como criou e editou o Observatório Quilombola (Koinonia). Em 2006 publicou o livro *Mocambo - antropologia e história do processo de formação quilombola* (Prêmio CEAB/Fundação Ford de 2003 e Prêmio ANPOCS-EDUSC de 2005). Atualmente é professor do Departamento de antropologia da Universidade Estadual de Campinas, onde coordena o Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena.
jmarruti@gmail.com

JOSÉ MAURÍCIO DOMINGUES

PhD em Sociologia pela London School of Economics and Political Science, foi diretor-executivo do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro e é professor do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Seus livros mais recentes são *Global Modernity, Development, and Contemporary Civilization: towards a Renewal of Critical Theory*, publicado pela Routledge, 2012; *Desarrollo, periferia y semiperiferia en la tercera fase de la modernidad global*, publicado pela CLACSO, 2012; *Teoria crítica e (semi)periferia*, publicado pela Editora da UFMG, 2011; *A América Latina e a modernidade contemporânea: uma interpretação sociológica*, publicado também pela Editora da UFMG, 2009. jmdomingues@iesp.uerj.br

LIVIO SANSONE

Mestre e doutor em Antropologia pela Universiteit van Amsterdam. Foi pesquisador do Instituto of Migration and Ethnic Studies da Universiteit van Amsterdam e vice-diretor científico do Centro de Estudos Afro-Asiáticos na Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro. Atualmente é professor de Antropologia na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA onde Coordena o Programa Fábrica de Ideias e integra o Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. É consultor ad hoc de agências nacionais e locais de fomento à pesquisa. Integra o conselho editorial das revistas *Afro-Ásia*, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, *Revista Digital Vibrant* e *Etnográfica* (Lisboa). Coordenador geral do Museu Digital da Memória Africana no Brasil. É vice-presidente da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa. sansone@ufba.br

LORENZO MACAGNO

Professor associado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Foi pesquisador visitante no Centre d'Études d'Afrique Noire, Bordeaux, e no Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento da Universidade Técnica de Lisboa. Realizou pós-doutorado no Departamento de antropologia da Universidade de Columbia. Atualmente escreve sobre a história social e política da antropologia em contextos de colonização portuguesa e sobre uma minoria “asiática” – os “sino-moçambicanos” – que emigrou de Moçambique nas vésperas da independência. Seu artigo mais recente é *Álfred Métraux: antropologia aplicada e lusotropicalismo*, publicado na revista *Etnográfica*, 2013.

lorenzomacagno@hotmail.com

MACIEL SANTOS

Doutor em História Moderna e Contemporânea pela FLUP (Porto, Portugal). Professor no Departamento de História da FLUP e investigador do CEAUP. Dirige atualmente a revista de Estudos Africanos do CEAUP, *Africana Studia*. Tem pesquisado e publicado sobre problemáticas políticas e econômicas do período colonial em África. Publicou recentemente *A historicidade das sociedades rendeiras – contributo para a crítica da rentier theory* no livro *Lusofonia em África – História, democracia e integração africana*, CODESRIA, publicado pela Dakar, 2005; *Tempo de trabalho e lucro em S. Tomé e Príncipe – o caso da sociedade de agricultura colonial (1899-1909)* no livro *Trabalho forçado africano – experiências coloniais comparadas*, publicado pela Campo das Letras, 2006; *Imposto e algodão: o caso de Moçambique (1926-1945)* no livro *Trabalho forçado africano – articulações com o poder político*, também publicado pela Campo das Letras, 2007; *The Profitability of Slave Labor and the “Time” Effect* na revista *African Economic History*, 2008; *A compra dos “contratados” para S. Tomé – a fase do mercado livre*

(1880-1903) no livro *Trabalho forçado africano – o caminho de ida*, publicado pela Editora Húmus, 2009.

maci999@yahoo.com

MARIA ROSÁRIO DE CARVALHO

Professora associada do Departamento de antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia e bolsista de Produtividade do CNPq. Coordena o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro e o Projeto Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia, ambos criados por Pedro Agostinho. Tem desenvolvido pesquisas sobre xamanismo e ritual, na Amazônia Ocidental – *Os Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*, publicado pela Fundação Casa de Jorge Amado, 2002 – e no Nordeste, e sobre relações interétnicas no extremo sul da Bahia. Atualmente, dedica-se à elaboração de um livro sobre a trajetória dos Kariri-Sapuyá da porção sul do Recôncavo Baiano ao longo do período 1806-1938. Apoiada na larga documentação compulsada, examina, preliminarmente, suas estratégias de aliança e sublevação ao longo do período 1806-1892, e, na sequência, reconstitui a história da dispersão do grupo após a sua expulsão do recôncavo (1892 em diante). Recentemente, organizou, com Edwin Reesink e Julie Cavignac, *Negros no mundo dos índios imagens, reflexos, alteridades*, publicado pela EDUFRN, 2011, e com Ana Magda Carvalho, *Índios e Caboclos a história recontada*, publicado pela EDUFBA, 2012.

rosario@ufba.br

OMAR RIBEIRO THOMAZ

Professor do Departamento de antropologia da Universidade Estadual de Campinas, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em antropologia Social e ao Programa de Pós-Graduação em História (História

Social da África). Suas áreas de interesse relacionam-se à antropologia do Conflito e da Guerra; Colonialismo, Pós-colonialismo e Pós-socialismo; Estudos de família e parentesco em contextos de rápida transformação. Concentrou suas pesquisas de campo no Sul de Moçambique, no Haiti e na Guiné-Bissau, e seus alunos distribuem-se entre processos de transformação e conflito no Caribe (Haiti e República Dominicana), África Austral (Moçambique, África do Sul, Namíbia e Angola), África Ocidental (Guiné-Bissau e Senegal) e Europa centro-oriental (Bósnia-Herzegovina, Sérvia, Hungria e Alemanha). Entre suas publicações, destacam-se *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português* (2002); *Os outros da colonização: ensaios sobre colonialismo tardio em Moçambique* (2012), organizado em conjunto com Cláudia Castelo, Teresa Cruz e Silva e Sebastião Nascimento. omarr.thomaz@googlemail.com

RITA CHAVES

Professora associada de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa na Universidade de São Paulo, com pesquisas voltadas para as relações entre literatura e sociedade nos países africanos de língua portuguesa. Co-organizadora de obras como *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*; *A kinda e a misanga: encontros brasileiros de com a literatura angolana*; *Portanto...Pepetela*; *Margens da diferença: literaturas africanas de língua portuguesa*, *Passagens para o Índico: encontros brasileiros com a literatura moçambicana*; *Mia Couto: um convite à diferença*. Com artigos publicados em vários livros e revistas é autora de *A formação do romance angolano e Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. ritaezeluis@uol.com.br

SEBASTIÃO NASCIMENTO

Graduado em Direito pela Universidade de São Paulo (2000), tendo realizado seus estudos de mestrado em Direito Internacional na Humboldt-Universität (Berlim, 2001-2003) e na Universidade de São Paulo

(2003). É doutorando em Ciências Sociais na Flensburg-Universität, Alemanha, e atua como pesquisador associado em um grupo de pesquisa na UNICAMP, com um projeto voltado à consolidação das demandas democráticas e à reconfiguração das comunidades políticas no espaço da Ásia Ocidental e Norte da África. Suas principais áreas de atuação e interesse estão no campo da Sociologia, antropologia e História, em temas relacionados a sociolinguística, desigualdade, migrações internacionais, conflitos armados, racismo e formas correlatas de discriminação, processos de homogeneização social e nacional, juridicização das relações internacionais, mobilização e proteção de minorias, história do pensamento e dos movimentos nacionalistas e circuitos de reprodução de elites, com experiência de pesquisa em contextos asiáticos, africanos e caribenhos. Seus trabalhos publicados mais recentemente são *Da crise às ruínas: impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti*, com a colaboração de Omar Ribeiro Thomaz, e a organização da coletânea *Os outros da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, em conjunto com Cláudia Castelo, Teresa Cruz e Silva e Omar Ribeiro Thomaz.
bastelik@gmail.com

SEVERINO ELIAS NGOENHA

Nasceu em Maputo, Moçambique em 1962. Depois de estudos primários e secundários em Maputo foi a Roma cursar o bacharelado, a licenciatura e depois o doutoramento em Filosofia na Universidade Gregoriana, com uma tese da Filosofia da História e volta do pensamento de J. B. Vico e Voltaire. Ocupou vários cargos professorais na Universidade de Lausanne, na Suíça, entre os anos 1992 a 2008 sendo o mais importante de professor associado. Foi professor convidado pelas universidades de Bolonha, Roma 3. Na Itália, pelas universidades Eduardo Mondlane, Pedagógica e Relações Internacionais. Em Moçambique fui responsável pela criação de programas e pela formação de professores para o Ministério da Educação nacional depois do período do marxismo. Fez a avaliação para o Banco Mundial para

os programas de educação em Moçambique. Em termos de investigação, para além de ter feito parte de muitos grupos de pesquisa, foi diretor de pesquisa pelo centro nacional de investigação suíço. Publicou uma série de obras individuais e coletivas. Neste momento dirige a revista de Ciências Sociais da Universidade Pedagógica bem como os estudos de pós-graduação da Universidade de São Thomas. sngoenha@bluewin.ch

TERESA CRUZ E SILVA

Professora catedrática da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, e pesquisadora social no Centro de Estudos Africanos da mesma universidade, desde 1976. Os seus trabalhos de pesquisa situam-se na área de História Social de Moçambique e versam estudos sobre nacionalismo e movimentos de libertação em África; religião e sociedade, jovens e identidades sociais em Moçambique. Tem publicado em revistas nacionais e internacionais. Das suas obras podemos destacar *Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*; em conjunto com Boaventura de Sousa Santos, *Moçambique e a reinvenção da emancipação social*. Com Manuel Araújo e Carlos Cardoso, *Lusofonia em África: história, democracia e integração africana*, e com Conceição Osório, *Buscando sentidos: género e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário*. Publicou ainda várias análises sobre ensino superior e pesquisa em Moçambique. O seu trabalho mais recente, editado pelo Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA): *Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*, é co-organizado com João Paulo Borges Coelho e Amélia Neves de Souto. Teresa Cruz e Silva é membro de vários conselhos editoriais e consultivos de revistas nacionais e internacionais. É membro da WLSA Moçambique, e igualmente membro e pesquisadora do Centro de Estudos Sociais Aquino de Bragança. Como membro do CODESRIA foi eleita para o comité execu-

tivo desta instituição por dois mandatos consecutivos, tendo ainda desempenhado as funções de presidente da mesma organização no período 2005-2008.

tcsilva@zebra.uem.mz

UGO MAIA ANDRADE

Professor adjunto de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe e pesquisador associado ao PINEB/UFBA. Desde 2004 desenvolve pesquisas sobre xamanismo e relações intercomunitárias no baixo Rio Oiapoque e Rio Uaçá (fronteira com a Guiana Francesa) entre os índios Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur, populações abordadas em sua tese de doutorado defendida em 2007 no PPGAS da Universidade de São Paulo. É autor de *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no sub-médio São Francisco*, publicado pela Humanitas, 2008, versão de sua dissertação, e organizador de *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*, publicado pelo Museu do Índio em coedição com o Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, 2009). No momento dedica-se a investigações sobre pessoa e artefatos rituais na região do baixo Rio Oiapoque e Rio Uaçá, interessado na qualidade paraconsistente do pensamento ameríndio amazônico.

ugomaia@ufs.br

VALDEMIR ZAMPARONI

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo com pós-doutoramento pela Universidade de Lisboa. É professor do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, no Centro de Estudos Afro-Orientais, ambos da Universidade Federal da Bahia. Professor dos mestrados em História da África e de Angola na Universidade Agostinho Neto (Angola) 2008/9. Membro do conselho consultivo da Casa das Áfricas (São Paulo), ex-Co-editor da revista *Afro-Ásia* (Salvador), membro do Conselho Editorial da revista *Saeculum*, da

Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência na área de História, antropologia, Teoria e metodologia da investigação, com ênfase em estudos africanos, atuando principalmente nos seguintes temas: África, Moçambique, colonialismo, racismo, gênero, ideologia.
zampa@ufba.br

VERONICA TOSTE DAFLON

Doutoranda em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e mestre em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, onde defendeu dissertação sobre as políticas da ação afirmativa na Índia. Como pesquisadora associada do Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa, faz pesquisa sobre a cobertura midiática da ação afirmativa no Brasil e participa do mapeamento da ação afirmativa no país. Publicou como coautora o *Guia multidisciplinar: ação afirmativa - Brasil, Índia, África do Sul e Estados Unidos*; os verbetes “Affirmative Action” e “Inequality in Brazil” na 2ª edição da *Encyclopedia of Race and Racism*, assim como diversos artigos e capítulos de livros sobre as ações afirmativas, justiça, reconhecimento e classificação étnico-racial. Atua na área de Ciências Sociais, com ênfase em Sociologia, especialmente nos seguintes temas: classificação racial, censo, ações afirmativas.
veronicatoste@gmail.com

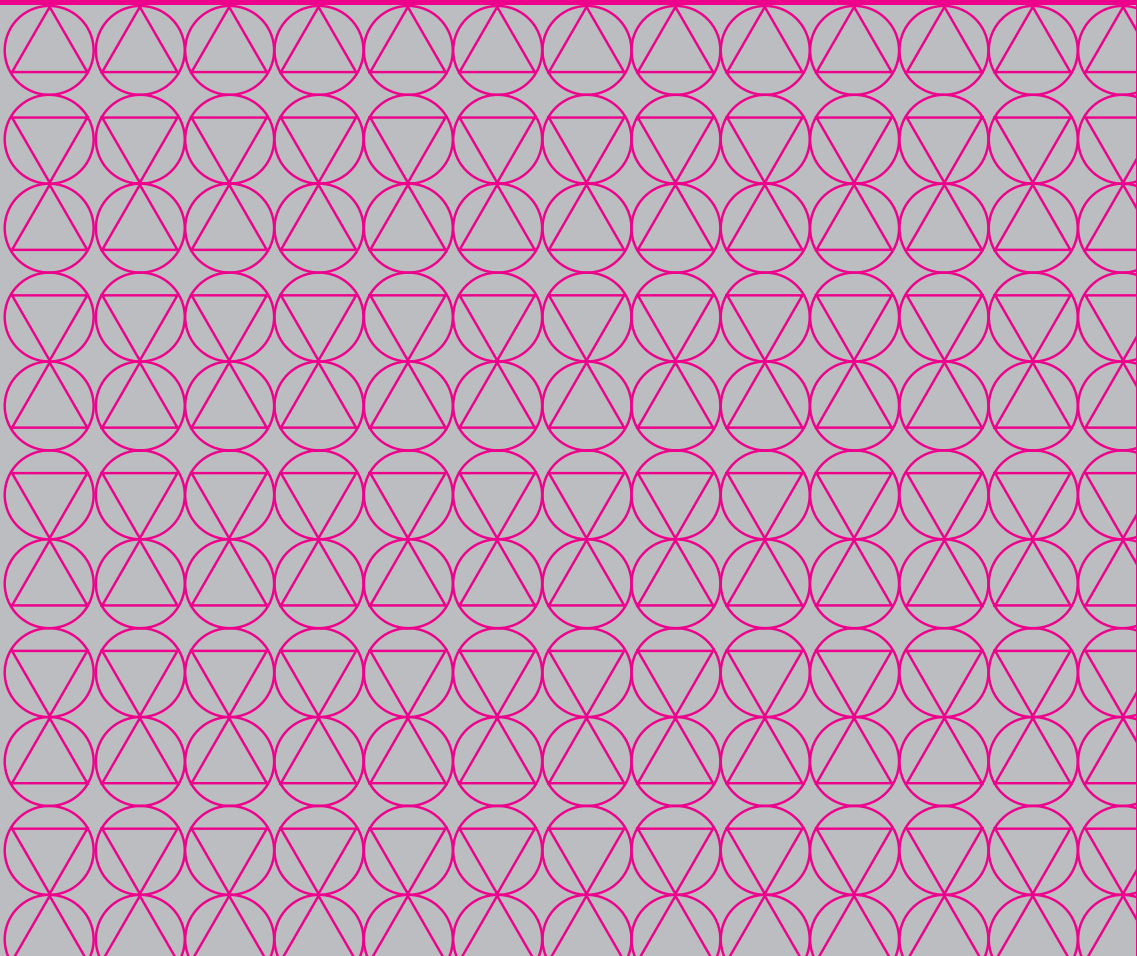
WILSON TRAJANO FILHO

Doutor em Antropologia pela University of Pennsylvania, professor no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e pesquisador associado ao Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale (Alemanha). É coeditor do *Anuário Antropológico*, membro de comitês editoriais, comissões científicas e parecerista de vários periódicos nos Estados Unidos, Portugal, Inglaterra e Polônia. É autor de vários trabalhos científicos publicados em cerca de uma dezena de países. Realizou pesquisa de campo e em arquivos na Guiné-Bissau, Cabo

Verde, São Tomé e Príncipe e Portugal. Sua principal área de interesse é a antropologia da África, com ênfase nos seguintes temas: história do colonialismo português em África, formação e reprodução das sociedades crioulas na costa da Guiné, cultura popular e análise de rituais e formas narrativas em sociedades africanas.

wilson.trajanofilho@gmail.com

Formato: 149,5 x 230mm
Tipo do texto: Leitura
Impressão do miolo: EDUFBA
Papel do miolo: Alta Alvura 75g/m²
Capa e acabamento: Cian Gráfica
Papel da capa: Cartão Supremo 300g/m²
Tiragem: 500 exemplares



ISBN 978-65-232-1149-3



9 786523 211493



CAPES