

# Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa

ORG. LIVIO SANSONE E CLÁUDIO ALVES FURTADO

**ABA** PUBLICAÇÕES



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](http://www.edufba.ufba.br) | [edufba@ufba.br](mailto: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

# 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. *Ensaio 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)<sup>1</sup>

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 vassallos: 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 alijados 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*.<sup>1</sup> 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 Rey). 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”<sup>2</sup> (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.<sup>1</sup> 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 re-avivar conflitos e antagonismos que teriam sido erradicados pela

---

<sup>1</sup> 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 “fal-ta 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. Tra-tava-se, portanto, de uma interdição mais flexível do que aquela di-riçionada 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 benevolên-cia dos portugueses: os cargos mais prestigiosos permaneciam re-servados 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, ne-gros, mulatos e seus descendentes passariam, como os mouros e ju-deus, 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 legis-lação 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 colô-nias, mas procurou controlar as condições de obtenção de títulos, cargos e distinção pelos mestiços. (VIANA, 2007) Também vale assi-nalar 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.<sup>2</sup>

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 basearia 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

corte 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 acostumada 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 abraçileiramento, 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 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 significativo 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.

Cumprir 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](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 raça<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup> 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, garante 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 busca 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 palpiano, 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: élogé 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 *animas*, 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 Stocking. 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), negróide (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.<sup>1</sup>

As declarações da Unesco nos anos de 1950-1964<sup>2</sup> 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](http://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 modernidade<sup>3</sup> 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 Scielo<sup>4</sup> 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](http://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 grade 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 faria 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 carácter 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 desafiadoras 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 esfacelar 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 desabitatar 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 colonialistaurgia 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 proletarianização, 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, obtém-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 proletarianização 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 Doutorado 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](mailto: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](mailto: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](mailto: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/m<sup>2</sup>  
Capa e acabamento: Cian Gráfica  
Papel da capa: Cartão Supremo 300g/m<sup>2</sup>  
Tiragem: 500 exemplares



ISBN 978-85-232-1149-3



9 788523 211493

