

Angola e Brasil: Realidade, Ficção e Democracia Racial

Priamo Marratzu*

Índice

1 Realidade e ficção em Angola	1
2 O mito da democracia racial do Brasil	6
3 Referencias bibliograficas	12

Resumo

A colonização, tal como foi praticada pelos Portugueses, deixou marcas originais em varios continentes. Partindo desta consideração, Angola e Brasil oferecem dois casos interessantes de manipulação na construção da realidade. Analisamos a informação portuguesa na guerra colonial em Angola e o mito da democracia racial no Brasil.

1 Realidade e ficção em Angola

O caso angolano foi um exemplo bem sucedido de sociedade euro-africana. Isso porque baseado principalmente em dois pilares: mestiçagem e aculturação, sendo a figura do

assimilado típica da sociedade local. As razões da assimilação eram múltiplas: a combinação da doença com o lucro fácil proveniente do comércio de escravos não era de molde a proporcionar a emigração de famílias portuguesas para Angola, os portugueses, na sua maioria, esposaram mulheres indígenas e os seus descendentes eram, geralmente, educados à maneira portuguesa e na religião católica (Russell-Wood, 1998).

O aumento da emigração registou-se só depois da Segunda Guerra Mundial, que faz subir o número de colonos em Angola, de cerca de 44 000 em 1940 para 173 000 em 1960. Dois factores terão levado a esta nova situação: em primeiro lugar, o relativo desenvolvimento económico, que permitiu a instalação dos colonos e, secundariamente, a propaganda imperial do Estado Novo (Alexandre, 2000:142).

Até na área cultural houve influência, porque os portugueses foram os transmissores de costumes europeus a outros continentes como a África, a Ásia e a América. E pode-se admitir que no quadro, não já da ideologia expressa na legislação ou nos livros, mas dos contactos raciais efectivamente estabelecidos, a realidade é outra: aí tornar-se-ia evidente a capacidade do português para viver

*Mestre em Relações Internacionais pela Universidade Fernando Pessoa, actualmente é doutorando em Ciências da Comunicação na Universidad Católica San Antonio de Murcia. Trabalha como investigador da Universidade de Sassari, Itália, no curso de Ciências da Comunicação da Faculdade de Ciências Políticas. E-mail: priamomarratzu@gmail.com

em harmonia com o negro e até para se integrar na sua cultura¹.

Isso não quer dizer que tudo correu bem, porque é verdade que só a partir de 1961, o desenvolvimento do sistema educativo vai permitir uma maior mistura das raças e o crescimento do número de africanos participantes na sociedade euro-africana. O esforço desenvolvido pela classe intelectual angolana no sentido da afirmação da realidade cultural africana esbarrou no duplo obstáculo: a ausência de instrumentos e de um quadro autónomo de e para a respectiva expressão (Jorge, 1998:59).

Assim, se por um lado havia a tendência para a miscigenação, por outro, todas as tentativas para denunciar o fosso que se cavava entre brancos e pretos, por força da exploração colonialista, esbarrava num muro de silêncio erguido pela censura e pela política (Barradas, 2001:458).

É oportuno também sublinhar que se a miscigenação foi, de certa forma, a tônica geral da presença portuguesa nos trópicos, nem todas as sociedades que conheceram tais processos beneficiaram, porém, de atenção bastante para que o ensino formal aí instaurado lhe permitisse alcançar o estágio de evolução da alta cultura (Venâncio, 1996:17)².

¹Para perceber esta atitude acolhedora do português, aceita-se a ideia que a sua experiência histórica de ser orla de continente europeu onde acaba a terra (*finis terra*) morre o sol (*occidens*) e começa o mar, para além da atração de ir ver o desconhecido, tornou-se numa prática convivencial que muito facilitou a convivência com outros povos.

² Por exemplo, só em meados dos anos sessenta, sob o efeito da política levada a cabo pelo angolano Pinheiro da Silva, então secretário de Estado da Educação de Angola, a taxa de escolarização angolana aumentou.

Outros problemas de natureza social apareciam em Angola: a aritmética étnica, que aponta também aqui duas unidades principais proporcionalmente equivalentes (Ambundos e Umbundos), corresponde à bem conhecida fractura histórica do imparável conflito armado (Sacchetti, 2001: 241).

E há aqui quem saliente que em Angola:

"sempre existiu um divórcio entre a sociedade rural e a sociedade urbana . Os grandes centros urbanos foram construídos ao longo da costa, com o desenvolvimento das feitorias (...)o conflito entre o MPLA, por um lado, e a UNITA e a FNLA, por outro, é o conflito entre dois modos de organização social: o MPLA representava a sociedade urbana ou urbanizada, enquanto que a FNLA e a UNITA representavam a sociedade rural, ruralizada ou emigrada"(Jorge, 1998:275-276).

No contexto mais amplo, sobretudo dentro das Nações Unidas, a política portuguesa foi contestada pelos africanos e pelos europeus. A administração instalou então o regime de terror, e ficou preso Agostinho Neto, presidente do MPLA. No entanto, pode-se afirmar que a guerra contra o colonialismo foi essencialmente uma guerra rural, feita por rurais com o apoio de uma parte da população dos centros urbanos.

Quando existe um contacto entre culturas diferentes, como eram as portuguesa e angolana, há uma variável decisiva: a vontade popular, que seja qual for o seu grau de representatividade, depende, em grande parte, de uma adequada e persistente acção sobre os mecanismos que influenciam a opinião pública.

Neste caso, o fluxo de notícias que chegavam do Ultramar podiam criar um efeito catastrófico, sendo que os resultados não eram aqueles que o povo esperava, mas ninguém tinha de perder o espírito patriótico. Salazar apelava às tradicionais funções de guardar a ordem, que, no plano interno, o Estado assumia através da polícia, e que, no plano externo, apoiado nas forças armadas, assumia até mesmo na época liberal, como aponta Jurgen Habermas (1984:175).

Tudo isso significa que, neste contexto, ao governo português interessava ponderar a percepção que o soldado tem sobre a justeza do seu envolvimento pessoal, sobre a forma como o poder político concilia esse envolvimento com o interesse nacional e sobre o posicionamento dos diferentes grupos sociais no conflito(Vaz, 1997:25)³.

No meio da guerra colonial, confirmando esta tendência, a opinião pública metropolitana reage indignada contra as ingerências da ONU: em 12 de Setembro de 1960, na sequência de outras manifestações em diversas localidades do país, concentram-se no Terreiro do Paço representantes de todos os municípios, para protestar contra as deliberações de Nova Iorque, que obrigam Portugal a acabar com a política colonialista.

O jornalismo em guerra tem condicionantes extremas. Quando a guerra começa, a sua primeira vítima é a verdade. Se isto acontece até em democracia, como se viu na Guerra do Golfo, muito pior será em di-

³ Ainda uma vez, pode-se concluir que "(...)os mídias se apresentam como instâncias em que é possível voltar-se para necessidades e dificuldades pessoais, como autoridades para ajudar a viver: oferecem abundantes oportunidades para a identificação" Jurgen Habermas *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, p. 204.

tadura. Sendo a propaganda a expressão de uma opinião ou uma acção por indivíduos e grupos, de propósito orientada a incutir opiniões ou acções de outros indivíduos com fins predeterminados (Pizarroso Quintero, 1993:18), ficava claro que não havia outra alternativa a criação de um "optimismo virtual"⁴.

Cann, falando da doutrina da "contra-insurreção", salienta que a política nacional portuguesa era uma política de sobrevivência e resistência. "(...)Estes objectivos eram também consolidados com a utilização de termos como soberania, unidade nacional, integridade nacional e património económico, que apareciam nas publicações e propagandas portuguesas"(Cann, 1998:76).

Naquela altura repare-se que Angola tinha um diário, a *Província de Angola*, estabelecido em 1923. Foi nacionalizado e nomeado o *Jornal de Angola* em 1976 (Merrill, 1992:221).Ao mesmo tempo não era casual que a infantaria portuguesa não só perseguia o inimigo, como também cativava a população. "(...)Participava simultaneamente em projectos sociais que elevavam o padrão de vida das pessoas e oferecia uma alternativa tangível às promessas dos insurrectos"(Cann, 1998:246).

A ficção era gerida a dois níveis: por dentro, ao nível das hierarquias militares, e por fora, na comunicação social. A exigência de desenvolvimento da imprensa militar derivava primeiro, da necessidade que os homens tinham de ultrapassar a monotonia dos seus muitos tempos livres(devido ao isola-

⁴ As missões enviadas em 1959 a Angola, Guiné e Moçambique concluíram que o dispositivo militar português no Ultramar estava longe da capacidade necessária para sustentar uma guerra, fosse ela convencional ou não convencional.

mento, no Ultramar, ou à falta de integração social nas localidades onde era dada instrução e accionada a mobilização, no Continente) (Soares, 2001:448).Salienta-se que também

"a comunicação social, os jornais limitavam-se a dar , uma ou duas vezes por semana, boletins das forças armadas(...)informando que tinham morrido uns militares, normalmente em acidente de automóvel ou por doenças prolongadas. Nunca vi nenhum ter morrido a combater. Parecia que os militares em África não combatiam, só andavam de veículos"(Dacosta, 2001:470)⁵.

Relativamente à censura, é curioso descobrir que em 1971, sob a pressão da opinião pública nacional e da iniciativa de alguns deputados da chamada Ala liberal, o regime adoptara uma lei de imprensa, que teoricamente abolia a Censura. O regime abolia a Censura mas, em nome da defesa do Ultramar, foi no mesmo dia instaurado o regime de Exame Prévio. Ou seja uma forma de controlo sobre as publicações que saíam.

O objectivo principal era tão simples como ambicioso, porque a realidade virtual traçada pelo regime procurava fazer crer que os portugueses partiam e voltavam da guerra, os que voltavam com alegria consciente de cumprirem um dever para com a Pátria e a Historia. Para criar e manter a ilusão, a Censura não se confinava à imprensa, mas mer-

⁵ Os jornais militares, além dos boletins , cumpriram de forma exemplar o objectivo principal da sua criação, que era o de contribuírem para a manutenção do moral das tropas, para o fortalecimento da camaradagem e para a consolidação do espírito de corpo da Unidade.

gulhava até mesmo na intimidade da correspondência trocada entre os militares e as suas famílias⁶.

A Censura escondia o número real de baixas, em combate, e o Serviço de Informação Pública das Forças Armadas anunciava o número de mortos em diferido, de modo a que não se soubesse que, em cada ano, morriam em média 630 militares portugueses nas ex-colónias.

A evolução negativa da guerra influenciou todo o sistema e, em 1967, até os mais sólidos representantes do regime fizeram um balanço amargo sobre a forma como evoluíram os sentimentos dos portugueses relativamente à guerra da África.

As dificuldades aumentavam porque o movimento de libertação de Angola estava dividido em três facções assentes nas três principais concentrações populacionais da colónia, no norte, centro e centro-sul (Iliffe, 1999:322).

Quanto ao recrutamento, o serviço militar em África oferecia poucos atractivos aos jovens portugueses. Para manter os efectivos nos níveis desejáveis, o Governo desvalorizou as exigências de entrada nos corpos de oficiais, pois era evidente que os jovens oriundos das classes média e alta não tinham qualquer vontade de prestar semelhante serviço⁷. Chega uma altura em que o oficial

⁶ Aliás a censura militar é algo de subtil, sem qualquer forma de censura a propaganda seria impossível. Para poder exercer a propaganda, tem que existir alguma barreira entre o público e o acontecimento(...)A censura militar é a forma mais simples de barreira, mas não é a mais importante, porque se sabe que existe e de certa forma é aceite e normal (Cf. Walter Lippmann, *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli, 2000, p. 67.).

⁷ Era uma fase na qual os marxistas do MPLA "dominavam a capital mas não as províncias do Norte

começa a entender as razões da luta anti-colonialista e a descrever na viabilidade duma solução militar em África (Vaz, 1997:261).

A propaganda pode também ter efeitos colaterais não desejados como a despolitização, a generalização do cepticismo, algo que é quase certo resultado de campanhas de propaganda muito reiteradas (Pizarroso Quintero, 1993:27), o que aconteceu com a guerra colonial em Angola⁸.

A psicologia acabou de exercer os seus efeitos, embora entre as acções psicológicas mais eficientes, a Operação Himba, incluindo exhibições aéreas e lançamentos de pára-quedistas nas principais cidades angolanas, obteve um assinalado sucesso, confirmado no terreno pela prontidão e eficácia relativas da resposta da Força Aérea aos acontecimentos de Março de 1961 (Vaz, 1997:50).

Contudo, o colonialismo deixou as suas marcas:

"Uma vez independentes, os Estados Africanos permaneceram politicamente (relações estreitas), economicamente (empréstimos, doações, acordos de cooperação), militarmente (formação, equipamento e enquadramento de novos exércitos), ligados às suas antigas metrópoles e sujeitos a uma forma renovada de dependência: o novo colonialismo"(Lebel, 2001:104).

e do Centro-Sul, onde os americanos ajudaram a oposição regional a sobreviver" John Iliffe, *Os africanos*, Lisboa, Terramar, 1999, p 333.

⁸ A situação tornou-se muito delicada para Portugal, não só pela extensão da fronteira comum com Angola, mas também porque o Zaire, fazendo fronteira com uma dúzia de países e detendo enormes riquezas em matérias-primas, desempenha na África Central um papel de destaque.

No caso de Angola, nota-se que a situação a partir do 11 de Novembro de 1975, data da independência, foi um pouco condicionada pela presença de várias potências interessadas a desfrutar o mar de recursos que o país possuía. "(...)A internacionalização da questão angolana, já sensível durante a guerra colonial, acentua-se nos primeiros meses da independência, com as intervenções directas das potências estrangeiras aliadas aos beligerantes"(Enders, 1997:121)⁹. Portanto podemos concluir que "os novos Estados saídos da descolonização portuguesa não se constituem, à partida, como nações: a consciência comum decorrente de uma unidade linguística, religiosa e étnica estava e está ainda ausente. De forma que o elemento de união que os levou a constituírem-se como unidade políticas foi a resistência ao regime colonial"(Maia, 1998:22).

A pior consequência da guerra colonial em Angola foi, portanto, de natureza política: os portugueses não tinham preparado elites para governar os territórios. Deste modo, chegada a independência, tornava-se necessário encontrar um consultor para cada dirigente, numa duplicação de funções que resultava com o andar do tempo, alguma indecisão entre os modelos socialista e capitalista, misto de realidade africana, de experiência afro-cubana, de desajustados socialismos económicos de Leste e de exploração económica do Ocidente.

No entanto, destaca-se que nos últimos anos o regime angolano tem conseguido

⁹ Neste contexto, a capacidade de Portugal de ter um canal privilegiado com Angola encontra na União Soviética um obstáculo significativo, e só em 1991 Portugal "volta em África", como declara o presidente Mário Soares, através dos acordos de Estoril entre MPLA e UNITA.

manter as suas posições face à comunidade internacional que, apesar de aceitar a solução militar, limitou-se sempre a exigir a deposição das armas da UNITA, reforçando as sanções contra a organização (Messiant, 2002:190).

A sensação comum é que, apesar da recente suspensão do conflito, o futuro de Angola seja fortemente ligado à criação de uma opinião pública independente e capaz de seguir um modelo de desenvolvimento social euro-africano, que os portugueses instalaram desde muito tempo, mas, durante a guerra colonial, foi gravemente prejudicado pela vontade do regime de Salazar de continuar em África, em força.

Fazendo um balanço da informação portuguesa durante a guerra colonial em Angola, pode-se afirmar que o processo de manipulação do regime português teve dois momentos distintos. Numa primeira fase, a tendência a distorcer as notícias sobre os acontecimentos que chegavam do Ultramar, tem êxito sendo confirmada pelos vários exemplos oferecidos (desde os anúncios de morte por acidente de automóvel, passando pelo exame da correspondência, até chegar a comunicação das baixas em diferido). A partir de 1967, um gradual cepticismo atinge os níveis mais altos das hierarquias militares, o que significa a incapacidade de alimentar constantemente o espírito patriótico nas tropas, e consequentemente, a confiança na guerra das famílias dos soldados.

Portanto, o projecto do regime funciona só parcialmente, sem por isso deixar marcas importantes no futuro após a independência da Angola, como testemunham as dificuldades a sair da fase da guerra civil, para implementar uma real alternativa ao padrão português. O exemplo de Angola é útil para perceber

como faltas na comunicação entre culturas podem afectar de forma grave o processo de transição democrática.

2 O mito da democracia racial do Brasil

"(...)Os países e continentes que suportaram mais longamente o processo colonial, são, todos o sabemos, as vítimas desta sociedade informacional que destruiu barreiras e fronteiras; que despeita especificadas culturais; que abalou teorias do mundo e do espaço público" (Trigo, 1998:8). Este discurso vale sobretudo para os países africanos, que durante muito tempo tiveram que enfrentar a invasão europeia, passando por uma assimilação forçada constituída por novos hábitos, estilos de vida e sistemas políticos.

Sofrendo as consequências deste processo de aniquilação e do que se encontrava nas sociedades anteriores, os sobreviventes refugiaram-se no conceito de "etnia", onde podiam continuar a viver seguindo os modelos transmitidos pelos pais. Assim, ainda hoje, a etnia surge como um importante, se não o mais importante, enquadramento identitário antes e depois do colonialismo (Venâncio, 1998:85).

O conceito de etnia, no entanto, está associado a um conceito mais profundo, que é o conceito de identidade, o qual assume uma relevância fundamental na mentalidade do africano. A identidade de um indivíduo não existe nem pode existir separada da identidade da comunidade de indivíduos a que ele pertence, e a identidade da comunidade é, justamente, a produção da repetição na diferença, e a repetição na emergência do novo.

Aconteceu no Brasil, quando a língua ge-

ral foi proibida, onde instituiu-se um castigo físico: “quem fosse encontrado a falar língua geral deveria sofrer chibatadas em público e a literatura de dissidência de alguma forma reconstituiu a língua geral” (Lopes, 1998:119). O africano, obrigado a falar a língua dos outros, mascarando as suas raízes, tentou sair desta situação de forma radical e rápida. Neste contexto, surgiram os primeiros movimentos de reivindicação de uma identidade, a identidade do ser “negro”, do ser “diferente”, encarados como “negritude”¹⁰.

O que importa é que tudo nasceu como uma resposta a um paradigma europeu que se alimentou durante o período da colonização: os “negros” serem considerados pessoas exclusivamente devotas ao sacrifício. A partida, este primeiro estereótipo classificou “pretos e brancos” como diferentes. Mas é então, exactamente por causa do vigor e da capacidade de trabalho dos “negros”, que “(..)os negreiros, durante mais de três séculos, saqueiam, navios a abarrotar, o imenso reservatório da África. 20 milhões de desterrados, 200 milhões de mortos, estes em combate eis o balanço”(Senghor, 1975:36).

A única esfera social onde os “negros” podiam partilhar funções de liderança era a política, onde existia um compromisso entre grupos de poder estrangeiros e autoridades locais.

A libertação cumpriu-se a partir da década de 1950, quando os nacionalistas queriam

¹⁰ É curioso descobrir que o tema da negritude ainda hoje provoca muitos debates sobre a sua difusão no mundo. há autores que reivindicam a independência da negritude africana da língua portuguesa (Laranjeira, 1995:14), uma negritude de importância não secundária se comparada com os outros movimentos mundiais, como a negritude francesa

apoderar-se do poder central em todas as colónias e usá-lo para defender a sua própria autoridade e criar modernos estados-nação (Iliffe, 1995:318).

A questão racial, a atribuição de características sociais na base da cor da pele, foi portanto o início da discriminação tanto em termos humanos como culturais, pouco interessava saber no Brasil o que realmente um “negro” tinha para dizer na sociedade que o recebia. Aliás “a África não é mais do que um apelo (...) uma pura ilusão livresca”(Laranjeira, 1995:40).

Os “negros” eram uma subcategoria humana do mundo brasileiro, nem se falava deles como indivíduos, tratava-se de animais com uma função determinada: cumprir as tarefas do dia-a-dia. No entanto, existem distinções muito significativas: enquanto os mestiços nos Estados Unidos, independentemente da sua maior ou menor proximidade da cor “negra”, “(..)são considerados como pertencentes à raça negra, nos países latinos, Portugal incluído, o mestiço com todas as suas gradações, constitui, tantos em termos éticos como étnicos, uma categoria rática distinta (Venâncio, 1998:125)¹¹. Refere-se hoje ao conceito de imigração como a um conceito extremamente alargado, o conceito de imigração substitui o de raça e dissolve a consciência de classe. “(..)Trata-se pois de um racismo de descolonização diferente do racismo de colonização, esse, sim, definitivamente biológico. Em suma, trata-se de um fenómeno de etnicização da maioria mais do que da etnicização das minorias”(Santos,

¹¹ Isso para confirmar uma tendência actual: o que incomoda talvez não é a cor preta, mas a cor que não seja aquela clássica, recusando o que é diferente, *the other side*, para usar uma expressão que sintetiza o que não faz parte do normal.

1999:128)¹². Os estereótipos são a síntese do comportamento racista, que na literatura brasileira teve em José de Alencar, um autor entre os mais atentos à descrição da “figura negra”. Salienta-se que “(...)o romance é, sem dúvida alguma, o género literário que produziu a mais clara caracterização dos negros na literatura brasileira do século XIX. Isso se deve ao fato de que a poesia, por suas próprias limitações, não pode analisar a fundo um personagem literário em detalhes menores”(Rabassa, 1965:91). No quadro histórico, Alencar apresenta uma faceta da problemática da sociedade rural na década de 1850, sob o impulso dos primeiros ventos da libertação dos escravos, portanto no romance “O Tronco do Ipê”, que representa um símbolo da fusão da natureza com o homem, emblema do povo brasileiro no século XIX, o “negro” desenvolve alguns dos papéis típicos da literatura brasileira, como o de feiticeiro, cão, bom selvagem em geral: “uma figura semelhante a feras que servia apenas para o trabalho pesado, um selvagem em que não se pode confiar e que se revoltará na primeira oportunidade, um herói lutando contra uma opressão injusta, um servo fiel imbuído de grande amor por seu senhor”(Rabassa, 1965:99)¹³.

Sérgio Buarque de Holanda (1995) identi-

¹² Ao mesmo tempo que existe a xenofilia, “(...)tão rara no mundo, é coisa corrente em Portugal. O que é estrangeiro ideia, moda, mercadoria – não é nunca suspeito a priori. Antes do crescimento do turismo de massas, era frequente ser-se recebido nas casas de toda a gente” Leopold Senghor *Lusitanidade e negritude*. Academia das Ciências, Lisboa, 1975:40.

¹³ Entre os estereótipos de José de Alencar “rosto grosseiro”, “tição”, “negro cambaio e bichado”, “beicho como orelha de porco”, o estereótipo que liga o negro à feitiçaria, estes são encarados na personagem do Pai Benedito.

ficou nos afro-brasileiros o segredo da tipicidade étnica brasileira: pioneira neste sentido foi a obra “O negro brasileiro”. Para Arthur Ramos, a escravidão teve apenas um papel destrutivo; separando “o negro” de sua tribo de origem, para misturá-lo dentro da mesma plantação ou do mesmo engenho com outros “negros” de outras tribos. Isto produziu o fenómeno da desculturação, antes de tornar possível a criação de sínteses novas, em que se misturam componentes bantos, nagôs, árabes.

No espaço português, a Negritude teve também a sua expressão. “(...)Foi seu primeiro propugnador Francisco Tenreiro (...) a defesa dos valores negros não é postulada em função de um ataque ao mundo branco, mas antes se enquadra, marcando uma posição, na realidade social que movimenta o processo de integração cultural” (Montenegro 1967:11). Uma situação bem diferente daquela da América do Norte: “*Se originò un problema racial casi insoluble en Estados Unidos, esquivado por espadoles y portugueses con el mestizaje; e se arruinaron o debilitaron muchas culturas autoctonas del Africa madre, desprovistas a veces de poblaciones enteras*” (Anzon 1971:162).

Os estudos de Roger Bastide sobre os estereótipos dos “negros” na literatura brasileira revelam casos como o do “mulato vaidoso”, “cheiro ruim do negro”, “negro supersticioso”, “sensualidade da mulher de cor”. Estereótipos que não nasceram propriamente da cor ou da raça, mas antes da situação social, da degradação da escravidão (Bastide 1973:117-123).

A discriminação encontra um campo fértil no contexto linguístico, porque “negro” é uma palavra com uma conotação negativa, como a indicação de um caso bárbaro empre-

gando vários termos quais sejam: *atirados na negridão da vida* um crime *negro*, ou uma ação *negra*. Tudo isso contribui para que o homem “negro” seja sinonimo “de coisa ruim”, chegando até ao ponto de trocar a cor ou dar cor à alma do indivíduo (Bastide 1973:141).

Contudo, a negritude enquanto movimento de reivindicação tem os seus defeitos (...) operação mais graves em que caiu a Negritude é a de considerar distribuídas quase geograficamente as características da razão: razão analítica na Europa, razão intuitiva na África” (Carrillo 1975:111). Até que a crítica chega a conclusão que a decisão de “(...)fechar os olhos as realidades incômodas, partir da idealização dos esquemas sociais tradicionais, como tende a fazer a Negritude, não é de facto a maneira de chegar a metas de progresso social e político. Este é um dois mais preciosos ensinamentos marxistas” (Carrillo 1975:137).

Uma interessante comparação entre as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos é feita por Degler, que afirma quanto mais se viaja para o sul do Brasil, mais intenso é o grau de preconceito e que no Brasil, o “negro” é um indivíduo de origem africana, sem qualquer ascendência branca. Se uma pessoa tem qualquer mistura ela é outra coisa qualquer: certamente não é branca, mas pode ser mulata ou morena ou parda (Degler 1976:110-113). Enquanto nos Estados Unidos tudo o que não é branco é *colored*.

Segundo Degler, o mulato no Brasil representa uma “saída de emergência” para o “negro”, que não é possível nos Estados Unidos. Historicamente foi o mulato que ascendeu na sociedade brasileira, não o “negro”. O senso de inferioridade começa na escola e continua

na vida de todos os dias. É muito comum encontrar, mesmo no Nordeste, um mulato que, embora de “ascendência negra”, afirme que os seus ascendentes eram ameríndios, pois parece que o sangue índio não tem a mesma contaminação do “sangue negro”¹⁴.

Perceber distinções físicas é o primeiro passo para fazer distinções sociais. As semelhanças das pessoas surgem de sentimentos positivos, enquanto as diferenças percebidas evocam um sentimento de insegurança e até mesmo medo.

A aplicação da lei era feita pelos portugueses com exceções, até que embora fosse proibido o casamento entre brancos e negros, a igreja aceitava as uniões informais, por falta de mulheres brancas, em meados do século XVIII. O mesmo não aconteceu nos EUA, onde os negros eram poucos, houve pouca pressão demográfica para uniões preto-branco e, finalmente, pela elevada posição social das mulheres. Diferente do mundo anglófono, a cultura ibérica dava um baixo valor social ao trabalho e a própria existência da escravidão reforçava esta opinião. Diz ainda Degler que “a política no Brasil, é tradicionalmente, privilégio das classes alta e media (...) a pequena classe media e a classe alta podiam até permitir a um mulato ou negro, individualmente, ascender pois havia suficiente distinção entre as pessoas de cor e os brancos para impedir qualquer rivalidade séria” (Degler 1976:269).

Em fim, digamos que a concepção brasileira de uma sociedade boa era hierárquica, tradicional e católica, como herança da in-

¹⁴ A propósito, os baianos brancos afirmam que o odor dos negros é irremediável, enquanto o odor desagradável dos portugueses e outros imigrantes é atribuído apenas à falta de cuidados corporais.

fluência portuguesa e imperial, portanto cada homem tinha o seu lugar, “branco”, “negro” ou mestiço que fosse.

Analisando a questão ainda no contexto literário, o que o Pan-africanismo procurava era uma personalidade, “(...)African Personality- associação sintagmática tradutora não apenas do temperamento africano, mas também do fundamento, em termos culturais e civilizacionais, da personalidade coletiva duma raça sujeita à maior diáspora da História” (Trigo 1977:105). As publicações de revistas iniciaram a fase de consciencialização do negro face às inúmeras injustiças e humilhações de que era vítima, “apelando para uma comunhão de sentimentos, para um espaço em que todos os africanos oprimidos se deveriam congregar, em torno de um mesmo ideal de combate ao opressor” (Trigo 1977:109). A Negritude traduzia a maneira negra de se ser branco. Um “racismo anti-racismo” que sempre na opinião de Trigo, na teoria pareceu um humanismo anti-racista.

A propósito do caso brasileiro, Abdias do Nascimento destaca que os sofismas oficiais usados para descrever a situação racial brasileira como uma ‘democracia racial’ sejam aceites sem discussão aberta deste delicado assunto (Nascimento 1978:46). O mesmo autor não aceita o mito da bondade na escravidão praticada na católica América Latina, lembrando que o Cristianismo, em qualquer das suas formas, não constitui outra coisa que aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade e desumanização dos africanos (Nascimento 1978:53). Finalmente, Nascimento contesta os mitos da sobrevivência da cultura africana e do africano livre, para além da exploração sexual da mulher africana.

Florestan Fernandes salienta como “(...) em nenhum ponto ou momento o ‘homem de cor’ chegou a ameaçar seja a posição do ‘homem branco’ na estrutura de poder da sociedade inclusiva, seja a respeitabilidade e a exclusividade de seu estilo de vida” (Fernandes 1978:250). A utilidade do mito da “democracia racial” teve a utilidade prática de difundir a ideia que “(...) não existe, nunca existiu, nem existirá outro problema de justiça social com referência ao ‘negro’, excetuando-se o que foi resolvido pela revogação do estatuto servil e pela universalização da cidadania” (Fernandes 1978:258). Por último, o autor acrescenta que, por exemplo, “(...) em vez de ser democrática, nesta esfera a sociedade paulistana era extremamente rígida, proscurendo e reprimindo as manifestações autênticas de autonomia social das ‘pessoas de cor’” (Fernandes 1978:262).

Voltando ao papel da “mulher negra”, Chiavenato admite que :

“as negras, porém, sofreram uma discriminação sexual muito maior que as índias (...) Uma série de leis proibia o casamento do branco com negra, mas não existe uma só indicação proibitória da prática sexual entre as duas raças. Essa situação levou ‘naturalmente’ a estender-se como função da negra escrava os satisfazer as necessidades sexuais do senhor” (Chiavenato 1980:136).

Nos poucos casos em que o negro conseguia realmente alforriar-se, ia afundar-se numa sociedade que o desprezava, pelo preconceito da cor e pela dependência do trabalho escravo. Vai ser perseguido pela polícia, acusado de delitos que não cometeu e acabará, pela própria legislação imperial, sendo revertido ao estado de servidão como pena das transgressões que lhe atribuem (Chiave-

nato 1980:144).O mesmo autor cita o caso de Palmares como símbolo da capacidade de luta do negro escravo.

Assim, Nina Rodrigues cita os “minas”, “(...)foram os minas que mais frequentemente lutaram para reivindicar os seus direitos e formaram, no interior do Brasil, as repúblicas de negros fugios mais prósperas e defendidas com o maior valor” (Rodrigues 1982:21). Mais adiante, descobrimos que “(...)a história dos negros no Brasil corrigindo e completando a indicação bruta ou em grosso da sede do tráfico e da procedência dos navios negreiros, deve discriminar melhor as nacionalidades dos escravos” (Rodrigues 1982:37).

Há quem afirme que a presença “negra” foi favorecida por vantagens práticas: “(...)o negro foi indispensável porque o índio se mostrou frouxo, incapaz de um esforço continuado. Incapaz ainda de permanecer num lugar muito tempo, como requeria o tipo de plantação adoptado aqui pelo colonizador português” (Neto 1988:202).Refere-se que: “os portugueses são muito melhores comerciantes de escravos de que nós. Eles trazem em uma pequena caravela, com facilidade 500 negros (...) A força de limpeza a bordo, uma boa alimentação, com o fornecimento de cobertas aos negros, os portugueses conseguem que nos seus navios as mortes sejam em muito menor número” (Neto 1988:213).

Pelo contrário, Clóvis Moura reconhece que “(...)estabeleceu-se uma ponte ideológica entre a miscigenação (que é um fato biológico) e a democratização (que é um fato sociopolítico) tentando-se, com isto, de identificar como semelhantes dois processos inteiramente independentes” (Moura 1988:61).

O “negro” e outras camadas não-brancas constituem a grande franja de marginali-

zados exigida pelo modelo do capitalismo dependente que substituiu o escravagismo, como se nota nas tabela do censo da ocupação de 1980.“(...)Para um empregado preto há 5 pardos e 6 brancos; para 1 autónomo preto há 7 pardos e 8 brancos; para um empregador preto há 13 pardos e 65 brancos”(Moura 1988:74).

Finalmente Moura salienta que “(...)remanipulam-se dois estereótipos de barragem contra a integração do negro no mercado de trabalho. Um refere-se ao seu passado: como escravo era dócil. Outro ao seu presente: a sua ociosidade” (Moura 1988:81).

Mário Bonatti lembra que o Brasil é hoje o segundo país do mundo em população “negra”, vindo depois da Nigéria e antes dos Estados Unidos da América, sublinhando que “o homem ocidental, de matriz racionalista, levou a tal ponto o processo de racionalização que sua arte quase desapareceu” (Bonatti, 1991:25). O mesmo sacerdote salesiano afirma que “(...)o negro feito escravo foi obrigado abandonar suas crenças e forçado a fazer-se católico” (Bonatti, 1991:50).

Finalmente Bonatti afirma que no Brasil “o povão não é racista. A elite é racista e classista. Da negação oficial de nossa identidade de país com muitos negros, decorre uma série de equívocos e desgraças sociais. A primeira delas è que o próprio negro acaba assumindo a mentalidade racista e não aceita sua cor como algo normal e bonito” (Bonatti, 1991:74).

As “ilhas Brasil”, propostas por Darcy Ribeiro, contemplam unidades, que “(...) são representadas pela cultura crioula, que se desenvolve nas comunidades da faixa de terras frescas e férteis do Nordeste, tendo como instituição coordenadora fundamental o en-

genho açucareiro” (Ribeiro, 1995:270), mas também pelo espírito acolhedor da comunidade afro-brasileira.

“Paraíso ou inferno racial”? É o dilema que afronta Lívio Sansone, cuja opinião denota um equilíbrio entre “lusófilia” e “lusófilia”: “Entre achar o sistema racial brasileiro e, em geral, todas as relações sociais criadas pela obra colonial lusitana- tendência mais bem manifesta na obra de Gilberto Freyre e seus epígonos; ou achar este sistema brasileiro endemicamente pior do que outros, como fazem uma série de pensadores” (Sansone 1999:22).

Entre universalismo e relativismo cultural, ambos vistos como portadores do pensamento ocidental.

No entanto, Ojo-Ade (1999:38) aceita a classificação em três fases do “mito do paraíso racial” feita por David Hellwig, segundo o qual a primeira fase do mito decorre de 1900 a 1940; a segunda de 1940-1965 que se baseia na disputa do mito; a terceira de 1965 até hoje afirma a recusa do mito “(...)O negro brasileiro precisa chamar-se ‘negro’ com orgulho, não assumir essas palavras -quem é ‘moreno’?- que expressam subtilmente ódio pela sua cultura e sua cultura. O afro-americano já fica no estado de confusão frente à sua africanidade” (Ojo-Ade 1999:42). O “branco” criou o “negro”, o “negro” criou o “mulato”, em um jogo múltiplo de imagens sociais alternativas àquela estereotipada.

Mas para o afro-brasileiro, a homogeneização atingia todos os níveis da sociedade. De facto, transplantando para o Brasil as ideias do positivismo europeu, as elites, já no século XIX, passaram a ver o trabalho como um ideal social, causa e sintoma de progresso, de ordem e moralidade: “O não

trabalho atitude tida como ‘vadiagem’ - era visto como uma ameaça social que deveria ser abominada, incluindo-se na categoria de ociosidade tanto mendigos como trabalhadores que assumiam atitudes que não se coadunavam com os critérios morais adoptados como ideais: assiduidade, sobriedade, presteza” (Zanlorenzi 2000:356).

“Igualdade racial e social quase perfeita” portanto, pode resultar fórmula mais satisfatória de “democracia racial” como explica Flores: “o racismo (como teoria da raça), tanto quanto o racismo (como postura política, ideológica), postula a solidariedade das características físicas e morais, ou seja, a divisão do mundo em raças, corresponde uma divisão por culturas, igualmente bem definida; e mais, os europeus servem de ponto fixo de comparação para estabelecer a distância que separa os outros povos da perfeição” (Flores 2000:666).

Ao longo do tempo, a visão do mito da democracia racial foi cedendo lugar a uma interpretação que via a mestiçagem como carácter positivo, enquanto sinónimo de dinamismo, aclimatibilidade, mobilidade cultural, mas também elemento assimilador do tudo o que era diferente. O “Olhar colonial” cometeu o erro de considerar a religião ao nível do feiticismo pagão, a língua ao do rumor semelhante aquele dos animais, as tradições aos usos bárbaros, aniquilando desta forma a outra cultura.

3 Referencias bibliograficas

ALEXANDRE, Valentim (2000). *Velho Brasil Novas Africas Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto, Afrontamento, pp. 181-244.

- ANZON, Luiz Maria (1971). *La negritud*. 2ª edición, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, pp. 157-175.
- BARRADAS, Acácio (2001). Sem título in Teixeira, Rui de Azevedo (org.) *A guerra colonial. Realidade e ficção*. Lisboa, Notícias Editorial, pp. 455-464.
- BASTIDE, Roger (1973). *Estudos afrobrasileiros*. São Paulo, Editora Perspectiva, pp.113-156.
- BONATTI, Mario (1991). *Negra bela raiz. A presença negra na formação do Brasil*. Aparecida, Edições Santuário.
- CANN, J. P. (1998). *Contra-insurreção em África. O modo português de fazer a guerra*. S. Pedro do Estoril, Atena.
- CARRILLO, Maria (1975). *Sociologia da negritude*. Lisboa, Edições 70, pp.109-142.
- CHIAVENATO, Júlio José (1980). *O negro no Brasil. Da Senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo, Brasiliense.
- DACOSTA, Fernando (2001). A guerra à distancia. In: Teixeira, Rui de Azevedo (org.) *A guerra colonial...*, pp. 469-472.
- DEGLER, Carl N. (1976). *Nem preto nem branco. Escravidão e as relações raciais no Brasil e nos EUA*. Petrópolis, Editorial Labor do Brasil.
- ENDERS, A. (1997). *Historia da África Lusófona*. Mem Martins, Ed. Inquérito.
- FERNANDES, Florestan (1978) *A integração do Negro na sociedade de classes*. 3. ed., São Paulo Editora Ática.
- FLORES, Maria Bernardete Ramos (2000) O Mundo que Portugal criou - Sexualidade e miscigenação na interpretação do Brasil. In: Maria Fernanda Correia et al. *Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários Congresso Luso-Brasileiro Actas Volume I*. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério de Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 665-674.
- GUERRA, João Paulo (2001). Cf. J. P. Guerra “A Censura e a Guerra Colonia” in Teixeira, Rui de Azevedo Teixeira (org.) *A guerra Colonial. Realidade e ficção*.Lisboa, Notícias Editorial, 2001, pp. 474-478.
- HABERMAS, Jurgen (1984). *Mudança Estrutural da Esfera Publica*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp.169-245.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (1995) *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia de letras.
- ILIFFE, John (1999). *Os africanos*. Lisboa, Terramar, pp. 9-14, 167-178, 315-339.
- JORGE, M. (1998). *Para compreender Angola*. Lisboa, Publicação Dom Quixote.
- LARANJEIRA, Pires (1995). *A negritude africana de língua portuguesa*. Porto, Afrontamento.
- LEBEL, O. (2001) Africa subsahariana. In: Boniface, P., (org.). *Dicionário das Relações Internacionais*, Lisboa, Plátano Editora, pp. 9-15.
- LIPPMANN, Walter (2000). *L'opinione pubblica*. Roma, Donzelli.

- LOPES, Cicero Galeno (1998) Na linguagem literária: a força construtiva da identidade cultural brasileira. *In: Rosa, V. Pereira da, Castillo, S. Pós-Colonialismo e Identidade*. Porto, Universidade Fernando Pessoa, pp. 117-120.
- MAIA, R. Leandro Alves da Costa (1998) "A descolonização portuguesa: um balanço crítico" in Rosa e Castillo, Rosa, V. Pereira da, Castillo, S. *Pós-Colonialismo e Identidade*. Porto, Universidade Fernando Pessoa pp.11-26.
- MERRILL, J. C. (1992). *Global journalism, Survey of International Communication*. New York, Longman, pp. 210-264.
- MESSIANT, Christine. (2002). Angola: la guerra continua. *Stato del mondo 2002. Anuario economico e geopolitico mondiale*. Milano, Hoepli, pp. 186-190.
- MONTENEGRO, José (1967). *A negritude dos mitos às realidades*. Braga, Editora Paz, pp. 151-176.
- MOURA, Clóris (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Editora Ática, pp. 61-70.
- NASCIMENTO, Abdias do (1978) *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. 1ª edição brasileira, Rio de Janeiro Paz e terra.
- NETO, J.A. Gonsalves de Mello (1988) A situação do negro sob o domínio holandês. *In: Freyre, Gilberto Novos Estudos afro-brasileiros*. Recife Editora Massangana, pp. 201-221.
- OJO-ADE, Femi (1999) O Brasil, Paraíso ou Inferno para o negro? Subsídios para uma Nova Negritude. *In: Bacelar, Jefferson & Cardoso, Carlos (org.) Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro, Pallas/CEAO, pp. 35-50.
- PIZARROSO QUINTERO, Alejandro (1993). *Historia da Propaganda, Notas para um estudo da propaganda politica e da guerra*. Lisboa, Planeta Editora, pp. 15-30.
- RABASSA, Gregory (1965). *O negro na ficção brasileira*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro.
- RIBEIRO, Darcy (1995). *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. 2. ed., São Paulo, Companhia de Letras.
- RODRIGUES, Nina (1982). *Os africanos no Brasil*. 6 ed. Gredzi/Brasília, Editora Nacional/ Editora Universidade de Brasília.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1998). *Um mundo em movimento. Os portugueses na Africa, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa, Difel, pp. 19-44, 93-100, 175-184, 277-322.
- SACCHETI, E. *et al.* (2001). A cooperação técnico-militar no âmbito da CPLP. *In: Moreira. (org.) A Comunidade de Países de Língua Portuguesa Cooperação*. Coimbra, Livraria Almedina, p..215-254.
- SANSONE, Livio (1999) O Olhar Forasteiro – Seduções e Ambiguidades das Relações Raciais no Brasil. *In: Jeferson Bacelar & Carlos Cardoso (org.) Brasil:*

- um país de negros?* Rio de Janeiro, Palas/CEAO, pp. 17-26.
- SANTOS, Bonaventura de Sousa (1999). *Pela mão de Alice. O social e o político na Pós-modernidade*. 7ª ed., Porto, Afrontamento, pp. 19-48, 69-102, 243-270.
- SENGHOR, Leopold S. (1975). *Lusitandade e negritude*. Lisboa, Academia das Ciências.
- SOARES, Alberto Ribeiro (2001). *Guerra do Ultramar: uma realidade, a imprensa militar*. In: Teixeira, Rui de Azevedo (org.) *A guerra colonial....*, pp.447-454.
- TRIGO, Salvato (1998) "Pós-colonialismo e identidade". In: Rosa e Castillo. *Pòs-Colonialismo....*, pp. 7-10.
- TRIGO, Salvato (1977). *Introdução à literatura angolana de expressão portuguesa*. Porto, Brasília Editora, pp. 99-115.
- VAZ, Nuno Mira (1997). *Opiniões públicas durante as guerras de África 1961-1974*. Lisboa, Quetzal Editores, pp. 127-230.
- VENÂNCIO, José Carlos (1998). Etnicidade e nacionalidade na África de língua portuguesa. In: Rosa e Castillo (ed.), *Pòs-Colonialismo....*, pp. 79-86.
- VENÂNCIO, J.C. (1996). *Colonialismo, antropologia e lusofonias- Repensando a presença portuguesa nos trópicos*. Lisboa, Vega.
- ZANLORENZI, Elisete (2000) O mito da preguiça e o racismo à brasileira. In: Correia, Maria Fernanda *et al.*, *Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários Congresso Luso-Brasileiro Actas Volume I*. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério de Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 355-364.