

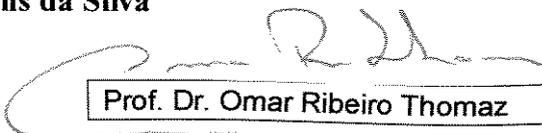
**Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia  
Programa de Mestrado em Antropologia Social**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31/08/2005.

**“SEA KAFFIRS” OU “BRANCOS COLONIAIS”  
A *Marcha contra o crime* e os paradoxos da presença portuguesa na África do Sul**

**Marcos Toffoli Simoens da Silva**

  
Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

  
Prof. Dr. Peter Henry Fry

**Orientador: Professor Doutor Omar Ribeiro Thomaz**

  
Prof. Dr. João Paulo dos Santos de Pina Cabral

  
Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

**Campinas, agosto de 2005**

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	TI/UNICAMP
	Si 38s
V	EX
TOMBO BCI	48472
PROC.	16-86-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	18/10/05
Nº CPD	

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Bib. ID 366434

Si38s

Silva, Marcos Toffoli Simoens da  
"Sea Kaffirs" ou "Branços Coloniais": a Marcha Contra o  
Crime e os paradoxos da presença portuguesa na África do Sul /  
Marcos Toffoli Simoens da Silva. - - Campinas, SP : [s. n.],  
2005.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Portugueses – África do Sul - História. 2. Imigrantes –  
África do Sul – História. 3. Apartheid. 4. Relações raciais.  
5. Grupos étnicos. 7. Brancos – África do Sul- Identidade racial.  
7. África do Sul – História. I. Thomaz, Omar Ribeiro.  
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Palavras – chave em inglês (Keywords): Portuguese – South Africa - History.  
Emigrants – South Africa - History.  
Apartheid.  
Race relations.  
Groups, Ethnic.  
South Africa - History.  
White – South Africa – Race identity.

Área de concentração : Antropologia social.

Titulação : Mestrado em Antropologia.

Banca examinadora : Omar Ribeiro Thomaz, Mauro William Barbosa de  
Almeida, Peter Fry, João de Pina Cabral.

Data da defesa : 31/08/2005.

## **Agradecimentos:**

A dissertação não chegaria ao fim sem a ajuda de pessoas queridas, que apoiaram todos os momentos de sua construção nos últimos dois anos e meio. Eu agradeço a família Toffoli Simoens da Silva (Cristina, Tetê, Beto e Pati), pelo apoio e carinho. Ao meu pai, interlocutor ativo e prestativo no processo de escrita, eu agradeço a paciência e a colaboração. A minha mãe, presente em memória, eu dedico o resultado final da pesquisa.

A Cris, companheira e amiga, eu só tenho elogios a fazer. Parceira em um projeto muito mais importante, sua presença e seu carinho foram fundamentais nesses dois anos. Obrigado por tudo, Cris.

Agradecimentos especiais ao professor Omar Ribeiro Thomaz, pela orientação, pelas críticas e pelas sugestões. Sem a sua participação ativa no trabalho de campo, na discussão bibliográfica e na leitura atenta dos relatórios, eu não saberia dar um norte ao mestrado.

Agradecimentos especiais também ao professor Jeffrey Lesser, mestre e amigo, que acompanha com interesse os meus trabalhos desde a iniciação científica. Obrigado pela generosidade, pelos ensinamentos, pelas oportunidades e pela amizade.

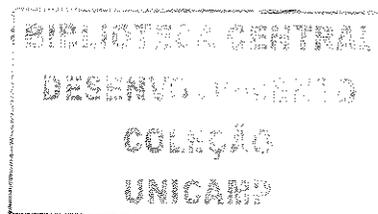
Aos amigos de sempre, Nilcio, Marconi, Pereba, Leonardo, Tiagão, Rios, Dani, Ligia, Ana Rita, Carlão e Raphael, pelas conversas e companheirismo. Encontrá-los me lembrava que o mundo era muito maior do que meu computador; minha sanidade mental só tem a agradecer. Um abraço especial ao Emílio, grande amigo, que sempre esteve presente com seus comentários precisos e seu humor fino.

Aos alunos do grupo do Omar, pela troca de informações e livros. À Marta, amiga querida, pelas conversas instigantes, pelas sugestões bibliográficas e amizade.

Aos professores do Departamento de Antropologia Social da Unicamp, em especial a professora Bela Feldman-Bianco que, além de abrir as portas do CEMI e de sua biblioteca pessoal, fez ricos comentários em diferentes estágios da pesquisa. Ao professor John Monteiro, pelas indicações no momento da qualificação.

Institucionalmente, eu não poderia deixar de agradecer a FAEPEX (Fundo de Apoio ao Ensino, à Pesquisa e à Extensão), cujo financiamento permitiu a realização do trabalho de campo, ao CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), que possibilitou todas as condições físicas e materiais para a conclusão da dissertação, e a FAPESP (Fundo

de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), pela concessão da bolsa de pesquisa (processo nº 02/11319-3).



<b>Introdução: Em causa, a liminaridade da Comunidade Portuguesa.....</b>	<b>1</b>
Mapa: África do Sul.....	15
Mapa: Joanesburgo.....	16
<b>Capítulo I: Marcha Contra o Crime.....</b>	<b>17</b>
Portugueses: vítimas preferenciais da violência.....	22
Portugueses: vítimas preferenciais da violência?.....	25
Comunidade Portuguesa: vítima ou racista?.....	29
<b>Capítulo II: <i>Apartheid</i> e Comunidade Portuguesa: rigidez classificatória e branquidade incômoda dos portugueses.....</b>	<b>39</b>
Nação (Branca) Sul-Africana.....	40
Mapa: Homelands.....	60
Mapa: Homelands e concentração racial.....	61
Mapa: Composição racial da população.....	62
Definindo a Sul-Africanidade: raça como senso-comum.....	63
<i>Sea Kaffirs</i> : brancos, mestiços e a liminaridade portuguesa.....	74
<b>Capítulo III: “Nação Arco-Íris”, África do Sul desracializada?.....</b>	<b>97</b>
África do Sul: uma nação, muitas culturas.....	98
Não-Racialismo: desracialização ou re-racialização do país?.....	108
<b>Capítulo IV: Portugueses: entre vítimas e algozes.....</b>	<b>133</b>
Situação Vulnerável: “ser português” na África do Sul.....	142
Comunidade Insularizada: assumir o passado, para repensar o presente.....	150
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>161</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>165</b>

**Resumo:**

A eleição de Nelson Mandela à Presidência da República, em 1994, conduziu ao fim do sistema segregacionista sul-africano, iniciando o processo de reconstrução nacional em bases não-raciais. As alterações políticas não significaram, no entanto, a destituição da categoria colonial “raça” dos processos de identificação e definição dos indivíduos, o que significa dizer que o passado colonial africano continua presente nas relações sociais e entre Estado e sociedade civil. Assim, “ser branco” é associado com o passado de privilégios e opressão, ao mesmo tempo em que “ser negro” é associado à luta pela liberdade e comprometimento com o governo. Nesse contexto, analisamos os dilemas da comunidade portuguesa da África do Sul e seus significados no novo regime político. Com isso, exploramos a complexidade do processo sul-africano, através de um debate constante entre passado e futuro, *apartheid* e desracialização, colonialismo e democracia.

**Abstract:**

Nelson Mandela's election to the South African presidency, in 1994, put an end to the *apartheid* regime and started a non-racial national re-building process. The political changes, however, didn't imply that the identification processes and the individual definitions abolished the colonial category "race", which means that the African colonial past is still alive in the social relationships and in the debate between the government and the civil society. In this sense, "being white" is associated to a past of privilege and oppression; "being black", at the same time, is linked to the struggle for freedom and the commitment to the government. In this context, we studied the dilemmas of the Portuguese community of South Africa and their meanings for the new political regime. In short, we explored the post-*apartheid* complexities, through the constant debate between past and future, *apartheid* and non-racialism, colonialism and democracy.

## **Introdução: Em Causa, a Liminaridade da Comunidade Portuguesa**

O livro *Waiting: the whites of South Africa* (1985), etnografia realizada pelo antropólogo americano Vincent Crapanzano com os “brancos” sul-africanos, é fundamental para aqueles interessados em compreender o impacto limitador de uma estrutura social racializada no cotidiano da população nacional - especialmente das parcelas brancas da África do Sul. Através de uma coleta ampla e sistemática de entrevistas em uma pequena vila próxima a Cidade do Cabo, com o nome fictício de Wyndal, Crapanzano adentra o universo desse grupo racial, com o intuito de compreender as lógicas e argumentos utilizados pelos entrevistados para dar sentido às suas vidas, em um momento em que quase 90% da população vivia segregada, oprimida e subordinada aos interesses dos governos de minoria branca.

Naquele momento, o mundo já havia tomado conhecimento das atrocidades cometidas pelos governos da época em nome da manutenção de um “desenvolvimento separado para as raças sul-africanas”, que significava, na verdade, a conservação de um sistema racista que beneficiava apenas os indivíduos classificados como “brancos”. O antropólogo compartilhava do repúdio mundial pelas perversidades cometidas pelo sistema, levando-o a assumir uma posição política contrária aos crimes cometidos pelo Estado da África do Sul, assim como à própria continuidade do sistema que separava racialmente todos os habitantes do território sul-africano (1985: ix-xix).

Seu repúdio à estrutura racial rígida, contudo, não diminuiu seu interesse pelo estudo do grupo racial “branco”, assim como pelas estratégias retóricas utilizadas por tais indivíduos para dar sentido, ou até mesmo justificar, um sistema mundialmente apresentado como pária frente às demais nações. Crapanzano estava alerta aos problemas criados pelos governos da época, que beneficiavam apenas os “brancos” e mantinham os demais grupos raciais subordinados aos interesses da minoria; mesmo assim, interessou-se pelo funcionamento de uma sociedade altamente racializada, pelo seu impacto no cotidiano nacional e pela maneira como o grupo racial dominante lidava com um sistema racista organizado em nome de seus interesses.

Em sua perspectiva, seria interessante compreender a dinâmica assumida pela categoria “raça” na realidade sul-africana, seus significados e seu impacto limitador na organização da sociedade nacional e no cotidiano da população. Seria interessante, também, observar a maneira como os “brancos” encaravam a possibilidade do final do *apartheid*, a

forma como lidavam com a diversidade racial do país, e os argumentos usados para reivindicar a continuidade da segregação dos “negros”, “mestiços” e “indianos”.

Nós não podemos esquecer que o pano de fundo para sua etnografia é o *apartheid*, responsável por transformar a África do Sul em uma das sociedades mais racializadas do mundo, na segunda metade do século passado, que tinha na categoria “raça” um instrumento poderoso de intervenção na separação de todos os indivíduos e de todos os âmbitos da sociedade: se um indivíduo fosse considerado “branco”, o acesso aos direitos de cidadania estava garantido, assim como a reserva dos melhores empregos, salários, locais de moradia, áreas de lazer, e assim por diante; se fosse considerado “mestiço”, “indiano” ou “negro”, restava a subordinação aos interesses da minoria branca, os trabalhos com baixa remuneração, além da falta de direitos de cidadania e limitações no acesso às estruturas públicas – como, por exemplo, escolas, universidades e transporte público.

Para a socióloga Deborah Posel, “raça” era a principal categoria vigente, com poder de interferência em todos os âmbitos das vidas pública e privada: seja no estabelecimento de regras no mercado de trabalho, seja na definição das possibilidades de se contrair casamento, por exemplo, “raça” era o principal operador na regulação de todas as relações sociais existentes na África do Sul naquele momento. Nas suas palavras,

*o princípio fundamental do apartheid era uma sociedade em que cada 'raça' sabia e respeitava seu próprio lugar - economicamente, politicamente e socialmente. Raça era o mais importante divisor social: o princípio fundamental para a alocação de todos os recursos e oportunidades, a base para todas as demarcações espaciais, (...) a fronteira para todas as interações sociais, assim como a categoria elementar em que a ordenação social e moral era descrita e defendida. Claramente, o projeto político implementado era inseparável dos significados de raça e diferença racial, e da racionalidade implicada nessas concepções (2001: 52-53).*

Vincent Crapanzano corrobora a visão da socióloga sul-africana, chamando atenção para a lógica essencialista utilizada pelo *apartheid*, capaz não só de separar os indivíduos em grupos raciais, como também de transformá-los em realidades ontológicas que definiriam todas as esferas de vida dos indivíduos. Nessa lógica, cada raça ocuparia uma posição estática dentro de uma estrutura hierárquica rígida, não existindo nenhuma

alternativa aos indivíduos que não fossem aquelas delimitadas pelo critério racial. Crapanzano define a perspectiva essencialista como uma perspectiva na qual

*assim que um objeto ou ser é classificado, torna-se para sempre aquele objeto ou ser. Ele tem uma identidade, participa de uma essência específica. Está sujeito a determinadas regularidades, que são entendidas como regras ou leis da natureza, e tem seu lugar próprio dentro de uma conjuntura específica do universo, de certa forma à maneira de uma peça num quebra-cabeças. A classificação essencialista é estática. Qualquer mudança de identidade, de essência, de regularidade ou de lugar, coloca um problema; em realidade, qualquer mudança ameaça o próprio sistema classificatório (CRAPANZANO, 1985: 20)<sup>1</sup>.*

No mundo criado pelo *apartheid*, segundo o antropólogo, não existiria espaço para o convívio inter-racial, para a mistura racial, ou até mesmo para os relacionamentos afetivo-amorosos entre membros classificados como pertencentes a raças diferentes: cada pessoa deveria conviver e interagir apenas com os membros de sua “raça”, sendo proibido por lei qualquer tipo de ruptura, ou cisão, nas regras impostas à população. Não existiria também a possibilidade da indefinição racial frente aos princípios essencialistas apresentados: todos os indivíduos estariam associados a um dos quatro grupos raciais existentes – “brancos”, “negros”, “indianos” ou “mestiços” -, que representariam “identidades” (essências) específicas, bem delimitadas e distintas entre si. Conseqüentemente, a África do Sul corresponderia a um universo estanque, rigidamente dividido em “raças”, que não reconheceria qualquer possibilidade de mudança identitária aos indivíduos.

No entanto, uma breve referência feita por Crapanzano à situação de um “refugiado português” de Moçambique na África do Sul sugere a complexidade do modelo interpretativo citado acima, que será de extrema importância para a introdução do tema dessa pesquisa e das principais questões discutidas na dissertação. A referência, apresentada de maneira sutil, quase imperceptível, explicita a posição incômoda assumida pelo “português” na realidade sul-africana, que acaba por colocá-lo em uma *condição*

---

<sup>1</sup> Tradução de Fernando Rosa Ribeiro (1990: 14-15).

*liminar* frente às relações estabelecidas entre os grupos raciais do país e ao próprio sistema de classificação racial operante ao longo do *apartheid*.

Logo no início do livro, quando o antropólogo descreve a vila em estudo e a estrutura pública disponível para os habitantes, deparamo-nos com a referência ao “português”, administrador de uma pequena mercearia localizada no centro de Wyndal. Para Crapanzano, a informação não parece relevante e ocupa apenas um parágrafo de um capítulo que tem por objetivo apenas introduzir o local escolhido para a realização de sua etnografia com os “brancos” da África do Sul. Para a dissertação, contudo, a menção surge como um elemento fundamental na apresentação da “comunidade portuguesa” no país e da *condição liminar* que a coletividade assumiu na realidade sul-africana durante a vigência do *apartheid*, condição que ainda persiste no período conhecido como pós-*apartheid*. Nas palavras de Crapanzano:

*Na principal rua [deWyndal] tem algumas lojas, uma garagem, um banco no estilo ‘Holandês do Cabo’, uma cooperativa de fazendeiros – espécie de supermercado -, a prefeitura, o café do Harry e outros similares (café, na África do Sul, é uma pequena mercearia onde você pode comprar também sanduíches, bebidas geladas e outras comidas rápidas. Refeições e bebidas alcoólicas não são servidas). O café do Harry, antiga propriedade de um judeu, cujo pai, mascate, fez fortuna, é administrado agora por um **refugiado português de pele escura** (dark-skinned Portuguese refugee) de Moçambique, **que é ofendido pelos ‘melhores’ mestiços (coloured) de Wyndal** – principalmente professores escolares – **porque ele é classificado como branco e tem todos os privilégios de um homem branco. Ele também é amargo (bitter)**, porque sua mulher tem que dirigir aproximadamente 500 quilômetros por semana para levar suas duas filhas a escola inglesa mais próxima. Os ingleses da vila, que mandam seus filhos à mesma escola, **nunca convidaram-na para se juntar ao rodízio de carro, ou clube da carona, como é chamado (grifos meu)** (1985: 5).*

De acordo com a referência apresentada, duas questões fundamentais aparecem na relação estabelecida entre os grupos raciais habitantes de Wyndal e o “português de pele escura”: a primeira diz respeito à maneira como os “mestiços” da vila encaram o status político “branco” de um indivíduo “de pele escura”, fenotipicamente mais próximo a eles do que ao grupo dominante “branco”; ofensas e tensão parecem dar a tônica ao convívio

entre as duas partes, principalmente na forma como os “mestiços” se dirigem ao indivíduo em questão. A segunda se refere à exclusão do “refugiado português” de qualquer vínculo de solidariedade ou ajuda existente entre os “ingleses” habitantes da vila, como é caso do clube da carona; aos olhos desses habitantes, introduzi-lo nesses círculos não era uma opção cogitada, o que acabava por mantê-lo às margens de alguns dos vínculos comunitários fundamentais estabelecidos pelos sul-africanos que viviam nessa pequena vila próxima à Cidade do Cabo.

Quanto ao primeiro aspecto, a tensão ocorria, fundamentalmente, devido ao status político diferenciado concedido pelo governo sul-africano aos “mestiços” e ao “português”, que criava uma barreira intransponível entre indivíduos aparentemente próximos, pelo menos na opinião dos primeiros, no que diz respeito ao não pertencimento de ambos à “raça branca”. Para os primeiros, o governo concedia um lugar intermediário entre as populações brancas e negras do território sul-africano, limitado em seu acesso aos direitos garantidos aos cidadãos nacionais, e restrito em suas possibilidades de trabalho, locais de moradia, liberdade de movimentação, e assim por diante. Para o segundo, o governo garantia o status político de “branco”, com o pleno acesso aos direitos reservados aos cidadãos nacionais, além dos melhores empregos, salários e moradia. Apesar da percepção dos “mestiços” de que o elemento não era “branco”, o status racial concedido ao “português” pelo Estado acabava por distanciá-lo decisivamente dos “mestiços”: uma vez que o refugiado foi classificado como “branco”, todos os âmbitos de sua vida passaram a ser beneficiados pelo status privilegiado destinado apenas à minoria branca do país; restava aos “mestiços” o incômodo em perceber que ele tinha a “pele escura”, mas possuía *“todos os privilégios de um homem branco”*.

No entanto, a “branquidade” do refugiado, que tanto ofendia os “mestiços”, não era bem aceita pelos “brancos” habitantes de Wyndal. Para os “ingleses” citados por Crapanzano, não existia espaço para o estabelecimento de vínculos comunitários comuns com o “português de pele escura”, como é o caso do “clube da carona”. A única alternativa ao administrador da pequena mercearia era dirigir 500 quilômetros por semana para levar suas filhas à escola inglesa mais próxima, alternativa que o irritava profundamente. Apesar de Crapanzano não explorar os significados da falta de solidariedade dos “ingleses” para

com a família portuguesa, fica a indicação de que esta não era bem aceita e bem vista aos olhos dos “brancos” estudados pelo antropólogo.

Qual o significado dessa situação na realidade sul-africana durante a vigência do sistema de segregação racial? Quais os motivos que colocavam o refugiado português como um elemento hostil às relações raciais existentes ao longo do *apartheid*, tanto para “brancos” como para “mestiços”? O que nós podemos indicar através da breve descrição sugerida por Crapanzano acerca do tema da dissertação e das principais questões exploradas ao longo do texto?

Percebe-se, através da citação, que o sistema de classificação racial entra em causa quando se fala do “português de pele escura”: o questionamento de seu status político e de seu pertencimento racial, operado tanto por “brancos” quanto por “mestiços”, reforça a análise de Crapanzano de que “*a classificação essencialista é estática*” e que “*qualquer mudança de identidade, de essência, de regularidade ou de lugar (...) ameaça o próprio sistema classificatório*” (1985: 20). Nesse caso, o “português” aparece como uma ameaça à rigidez identitária, ao distanciamento entre as “raças sul-africanas” pregado pelo *apartheid* e, conseqüentemente, à própria “normalidade” institucionalizada nas relações entre os diversos grupos raciais.

Apesar de seu status político “branco”, a referência citada deixa claro que ele não era percebido como tal, seja pelos “brancos” seja pelos “mestiços”: para os primeiros, ele não era aceito em alguns vínculos comunitários importantes que se estabeleciam entre os habitantes de Wyndal; para os segundos, o “reconhecimento” estatal da “branquidade” de um indivíduo considerado “não-branco” gerava desconforto e raiva, na medida em que possibilitava o acesso a direitos e privilégios negados aos “mestiços”.

A sugestão dessa pesquisa é que a situação descrita permite introduzir a reflexão acerca da “comunidade portuguesa” no contexto sul-africano, seja no período de vigência do sistema segregacionista, seja no período pós-*apartheid*. Mais especificamente, a sugestão é que a coletividade assume uma *condição de liminaridade* frente aos processos classificatórios hegemônicos estabelecidos pela “nação sul-africana” nos dois momentos históricos indicados.

Utiliza-se aqui a noção de *liminaridade* explorada pelo antropólogo João de Pina Cabral (1996), que retira o foco analítico de posições marginais frente a referências

estáveis, como se marginalidade estivesse associada às fronteiras de uma “cultura” ou “sociedade”. Para Pina Cabral, não se deve pensar o conceito a partir da dicotomia centro/margem, que acaba por pressupor a existência de um “centro” que definiria em qualquer situação as suas margens: ela deve ser pensada em relação a processos dinâmicos de legitimação classificatória, ou hegemonias. Nesse sentido, liminaridade passa ser a condição assumida por pessoas, grupos sociais, ou até mesmo idéias, que são colocadas às margens do que é apresentado como parte da normalidade estabelecida em um determinado espaço e tempo. Ela não está associada a características inatas ou inerentes a determinados indivíduos ou grupos sociais; define-se *em relação* ao que é considerado “normal” em um determinado sistema classificatório, localizado no tempo e no espaço.

Nas palavras de Pina Cabral:

*A criação cultural e a estruturação social são agora vistas como processos permanentes que dependem do poder para validar algumas definições ou práticas e silenciar outras. Este ‘poder simbólico’ é, como nos diz Bourdieu (1989: 14), o ‘poder de constituir o dado pelo enunciado, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo, portanto o mundo’. A existência relativa de uma ordem social é vista em termos da capacidade de estabelecer a validade de definições particulares. Assim, a marginalidade passa a ser encarada como a condição de pessoas, objetos, práticas e significados que são menos legitimados pela operação de processos de poder simbólico (1996: 35).*

No caso em questão, o *apartheid* institucionalizou uma realidade racial rígida, pautada em princípios essencialistas, que pregava a plena integração dos indivíduos aos grupos raciais existentes; qualquer tipo de mudança classificatória, ou mesmo a mera possibilidade de alteração das “identidades raciais”, colocava em risco o próprio sistema classificatório. Assim, a *condição liminar* assumida pelo “português de pele escura” deve ser interpretada como a condição de um elemento que se apresentava de forma marginal ao arranjo racial vigente de forma hegemônica. Sua liminaridade não deve ser interpretada como consequência de características inatas aos “portugueses”, ou inerentes ao que seria uma suposta “identidade portuguesa”; devemos interpretá-la na relação entre a classificação racial sul-africana, os grupos raciais do país e a coletividade em questão.

É interessante notar que tal condição pôde ser verificada também no momento da realização do trabalho de campo, entre os meses de março e maio de 2004, na cidade de Joanesburgo. A percepção de que os “portugueses” viveriam em uma situação de vulnerabilidade esteve presente em todas as entrevistas e conversas informais com lideranças comunitárias: seja para negar a suposta vulnerabilidade do grupo, seja para enfatizar sua veracidade, todos os “portugueses” com quem eu mantive contato fizeram referências a um posicionamento vulnerável no contexto sul-africano, capaz de ameaçar a própria permanência da “comunidade” no país.

O final do sistema segregacionista do *apartheid* torna-se aqui a fonte do dissenso verificado no trabalho de campo, atuando como referencial central na percepção que as lideranças fazem de si, da África do Sul e, conseqüentemente, da condição assumida pela coletividade na chamada “nova África do Sul”, ou “nação arco-íris”<sup>2</sup>. Para alguns, a eleição de Nelson Mandela à Presidência da República, em 1994, iniciou uma etapa positiva na história recente do país, exigindo a contribuição e cooperação de todos os habitantes nacionais na construção de uma “nação” justa, igualitária e sem resquícios do sistema de segregação racial. Para outros, o marco político do início da década de 1990 representou o início de uma nova etapa, percebida negativamente como “*a tomada do poder pelos pretos*” que pode, em um futuro não muito distante, expulsar os “portugueses”, em particular, e os “brancos”, de uma forma geral, do continente africano. Apesar das divergências entre as lideranças comunitárias, existe um ponto consensual: os processos de transformação nacional afetam centralmente a “comunidade”, vulnerabilizando-a.

Deve-se frisar que a *condição liminar* sugerida à “comunidade portuguesa” nos dois momentos históricos não diz respeito à continuidade de uma mesma condição, como se houvesse sua permanência histórica, nos mesmos termos estabelecidos ao longo do sistema segregacionista do *apartheid*. A liminaridade deve ser interpretada, como já foi apresentado, *em relação* às disputas simbólicas em torno do que é considerado hegemonicamente “normal” em um determinado sistema classificatório, localizado no tempo e no espaço. Assim, parte-se da idéia de que a coletividade assumiu condições liminares frente aos processos hegemônicos de definição classificatória, mas com

---

<sup>2</sup> Metáfora utilizada amplamente para apresentar a África do Sul no período pós-*apartheid*: enfatiza o lema “uma nação, muitas culturas”.

significados distintos, associados aos períodos históricos indicados. Por um lado, “ser português” ameaçava os princípios de pureza e divisão raciais propostos pelos governos do *apartheid*. Por outro lado, a mudança política verificada na África do Sul introduziu alterações significativas nas relações entre os grupos raciais e entre estes e o Estado, criando novos arranjos, novos padrões classificatórios e novas condições consideradas legítimas; a reivindicação da “identidade portuguesa”, agora, passou a ser associada à falta de apoio aos valores democráticos, ao governo de maioria negra e, conseqüentemente, à “nação arco-íris”.

Tendo em vista a utilização que se faz do conceito de liminaridade, os jogos simbólicos e disputas locais pela definição dos termos legítimos de um sistema de classificação assumem um papel fundamental em nossa análise. Isso significa que a definição do que vem a ser “português”, “branco”, “mestiço”, e assim por diante, deve ser buscada na própria disputa local em torno desses significados, ou seja, deve-se compreender a definição dessas coletividades como construções locais, históricas e culturalmente determinadas (FRY, 2005; PINA CABRAL, 2004).

Ao lidar com a definição de “comunidade portuguesa” dessa forma, pretende-se evitar falar em “identidade” e “comunidade” como entidades substantivas, essencializadas, que se perpetuariam ao longo da história de forma estática. Rogers Brubaker fornece importantes informações nesse sentido, indicando que existe uma tendência analítica, que ele denomina por “grupismo” (*groupism*), que acaba por considerar os mais diversos grupos sociais em análise como a expressão de entidades internamente homogêneas, que resumiriam a agência e estratégias individuais. Nas suas palavras, “grupismo” é

*a tendência a considerar grupos discretos, profundamente diferenciados, internamente homogêneos e externamente fechados como elementos básicos da vida social, protagonistas chefes dos conflitos sociais e unidades fundamentais da análise social. No domínio da etnicidade, nacionalismo e raça, eu chamo por ‘grupismo’ a tendência a tratar grupos étnicos, nações e raças como entidades substantivas com as quais podemos atribuir interesses e agência; tendência a reificação desses grupos (...) como se fossem internamente homogêneos, externamente fechados, até mesmo uma unidade coletiva de atores com propostas (purposes) comuns. Quer dizer, a tendência a representar o mundo social e cultural como um mosaico multicromático, com blocos étnico, racial e cultural monocromáticos (2002: 164).*

Minha intenção, com isso, é a compreensão da maneira como os atores envolvidos anunciam a comunidade em questão, enunciando assim seus significados (BOURDIEU, 1989): o que nos interessa é a observação e análise dos sentidos e significados atribuídos à “comunidade portuguesa” - pelo Estado sul-africano, pelos grupos raciais que interagem com ela, assim como pela própria percepção de suas lideranças -, colocando-a em uma condição liminar frente aos contextos sul-africanos do *apartheid* e do pós-*apartheid*. Assim, a utilização de aspas na identificação do que vem a ser “comunidade portuguesa”, “raça”, “nação”, não é aleatória: pretende-se com isso sinalizar que cada uma dessas categorias depende, fundamentalmente, dos jogos de poder operados no contexto nacional sul-africano nos dois períodos históricos citados, impossibilitando a nomeação de uma identidade coletiva recorrente ao longo da história<sup>3</sup>.

Ao mesmo tempo, é importante lembrar que a moldura que define as disputas analisadas em torno dos significados dessa coletividade é a nação sul-africana em dois momentos históricos distintos, cujos significados diferem profundamente. A partir de 1994, a África do Sul iniciou um processo de transformação em todas as esferas da sociedade, possibilitando a reflexão intensa dos significados da nova nação, seus erros e acertos, e os rumos possíveis para o futuro. Até aquele momento, nação era sinônimo de raça branca, pureza racial, com forte relação a um pensamento essencialista que excluía todos os grupos raciais que não fossem classificados como brancos; a partir de então, nação passou a representar uma esfera de libertação das populações historicamente desprivilegiadas, fortemente associada a valores como igualdade, liberdade, direitos humanos e ações afirmativas.

Contudo, o que se verifica atualmente, longe de uma perspectiva consensual, é a presença constante de um rico debate público sobre a eficácia, ou não, dos novos significados nacionais difundidos pelos governos, que acabam por transformar todos os temas que envolvem diretamente a população – como, por exemplo, criminalidade, pobreza, AIDS - em uma discussão sobre a própria nação sul-africana. Utilizando o termo cunhado por Brubaker (1996), estamos diante de um *estado nacionalizante* (*nationalizing*

---

<sup>3</sup> Para facilitar a leitura, aboliremos o uso de aspas a partir de agora.

*state*), cujas transformações são percebidas como se estivessem *em processo de* concretização, incompletos, ainda por realizar plenamente a chamada “nova África do Sul”.

Para Brubaker (1996: 55-76), esse tipo de situação, característico de estados recentemente independentes ou reconfigurados, indica vivamente que devemos analisá-lo sem evocar “nações” como entidades substantivas, interpretadas como representação de universos internos homogêneos que permaneceriam estáveis. Em sua perspectiva, esta mudança de foco nos estudos sobre nacionalismo traz grandes contribuições para compreendermos os processos de embate e significação do tema: deixa-se de considerar “nação” como algo real, ou imaginado como real, como é o caso de Anderson (1989), para pensá-la como uma categoria prática, que estrutura percepções, experiências, definição de pertencimento e a própria ação política de indivíduos e coletividades; deixa-se de considerar “nação” como algo dado, continuamente presente na realidade social, para se pensar em nacionalidade (*nationhood*) e nos significados atribuídos em diferentes momentos históricos aos princípios de inclusão e exclusão de indivíduos ao arcabouço definido como nacional; deixa-se de utilizá-la como uma categoria analítica na descrição de processos sociais para interpretá-la como uma categoria prática (praticada), reivindicada em determinados momentos por lideranças políticas e vivenciada pela população.

A análise de um evento crítico envolvendo as lideranças da comunidade portuguesa e o governo do Presidente Thabo Mbeki, denominado *Marcha Contra o Crime*, ocorrida em novembro de 2000, possibilitará exatamente a investigação do tema indicado, os embates e argumentos em torno dele, assim como os motivos que permitem falar de uma condição liminar associada à comunidade portuguesa na África do Sul. Elaborada como a expressão pública do descontentamento comunitário frente aos altos índices de criminalidade que afetavam a vida dos residentes na região da cidade de Joanesburgo, os líderes da marcha acusaram o governo de incompetência, corrupção, ineficiência e falta de preocupação com a vida dos cidadãos nacionais, em especial dos portugueses. Em uma resposta ríspida, que manteve o tom acusatório, o governo criticou a falta de comprometimento das lideranças com as transformações em curso no país, afirmando que a coletividade é racista, favorável ao *apartheid* e ao colonialismo português em África, além de questionar o pertencimento do grupo à nova nação.

A partir daí, desencadeou-se um verdadeiro debate quanto aos significados que as transformações nacionais vêm assumindo na realidade sul-africana e a participação comunitária neste processo. As reivindicações iniciais das lideranças, demanda por segurança, já não apareciam como temas relevantes do debate, que passou a discutir o teor da troca de acusações entre as partes envolvidas: para os críticos ao governo, chamar alguém (indivíduo ou grupo) de racista havia se tornado uma categoria de acusação corrente nos discursos e pronunciamentos dos representantes políticos, mascarando a falta de capacidade governamental em garantir o bem-estar dos cidadãos; para os apoiadores, eventos como a *Marcha Contra o Crime* eram manifestações contrárias à democracia e à liberdade da maioria negra, que se apresentavam disfarçadamente de protestos pacíficos para questionar, no limite, a própria África do Sul.

Apropriamo-nos do conceito de evento crítico, de Veena Das, para proceder nossa interpretação sobre a *Marcha Contra o Crime*, cuja definição permitirá relacionarmos nossas preocupações teóricas com uma descrição cronológica capaz de facilitar o entendimento dos leitores quanto aos significados do *apartheid*, do contexto de transformação pelo qual o país vem passando e da relação da comunidade portuguesa com a África do Sul - todos elementos fundamentais na formulação da Marcha, dos termos utilizados e do conseqüente debate público que se seguiu a sua realização. Para Das:

*François Furet definiu a Revolução Francesa como um evento par excellence porque ele instituiu uma nova modalidade de ação histórica, que não estava inscrita na invenção daquela situação. Nenhum dos eventos selecionado e descrito como crítico se compara com a Revolução Francesa, mas eles têm uma coisa em comum com a caracterização de Furet: após os eventos que eu descrevo, novas modalidades de ação surgiram (came into being), redefinindo categorias tradicionais (...) Iguualmente, novas formas foram adquiridas por uma variedade de atores políticos, como, por exemplo, (...) comunidades religiosas, grupos de mulheres, e a nação como um todo (1995: 5-6).*

Dessa forma, a dissertação será dividida em quatro capítulos: no primeiro, a *Marcha Contra o Crime* será apresentada de forma detalhada com o objetivo de introduzir o universo de questões que permeiam algumas das preocupações centrais das lideranças comunitárias na atualidade. Através da descrição dos atores envolvidos, seus interesses

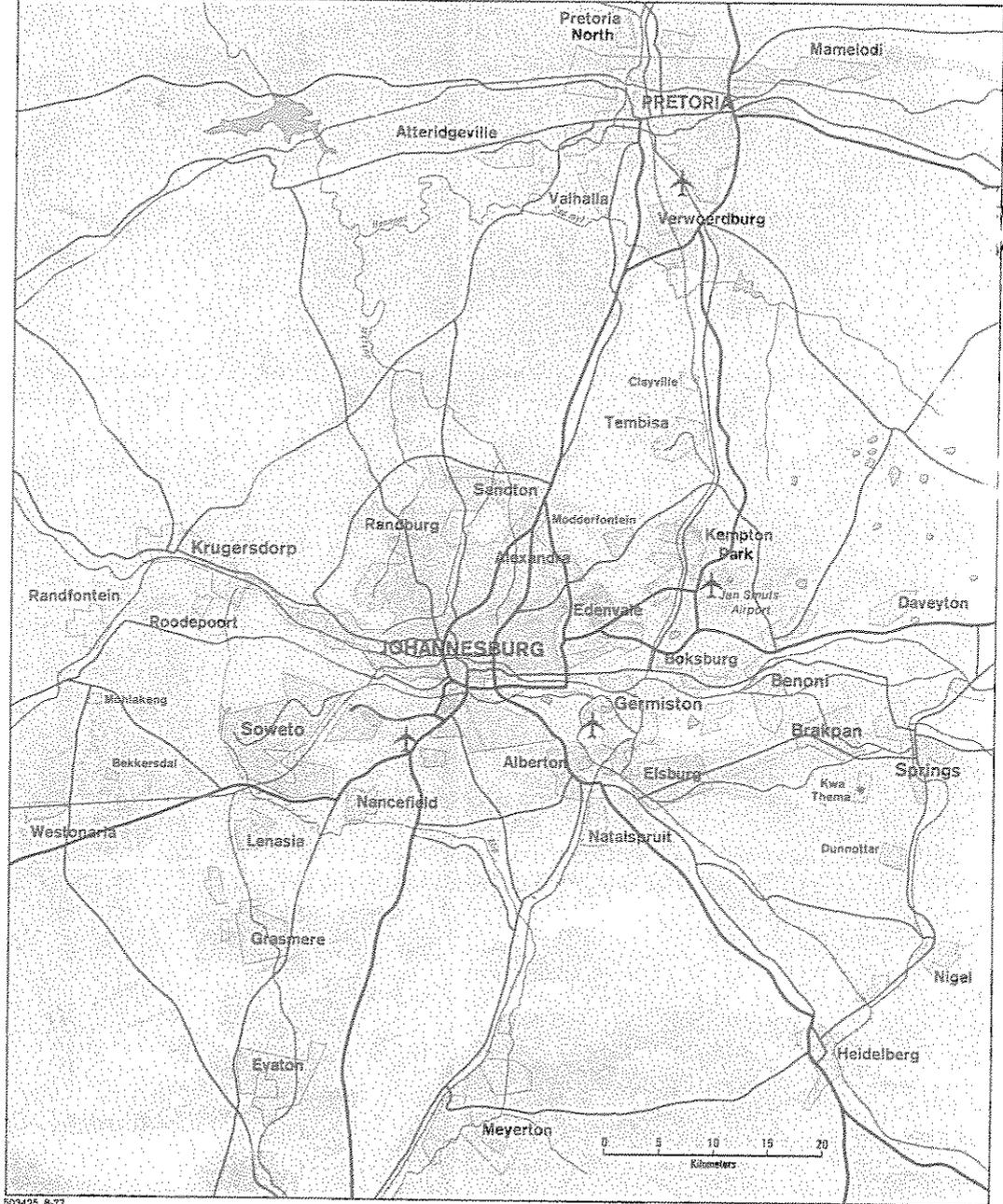
iniciais com o evento, e da resposta governamental entregue três meses após a realização do ato, pretende-se aproximar o leitor da coletividade e do contexto de criminalidade que tanto afeta a contemporaneidade do país. É importante perceber, com a introdução da marcha, que os termos utilizados na troca de acusações evidencia o diálogo intenso entre passado e presente, *apartheid* e pós-*apartheid*, trazendo para o centro do debate a condição de liminaridade que pretendemos explorar.

No segundo capítulo, três aspectos serão explorados com o objetivo de analisar o sistema de segregação racial e sua relação com a comunidade portuguesa. Na primeira parte, a definição de nação sul-africana vigente naquele momento será investigada, trazendo para o debate o vínculo umbilical entre “nação” e “pureza racial”: veremos que a categoria raça era o principal instrumento na definição de pertencimento nacional operante pelos governos sul-africanos da época, o que acabava por colocar demasiada preocupação com concepções de pureza racial, manutenção da branquidade e, conseqüentemente, ausência de “mistura racial”. Na segunda parte, os significados da categoria raça serão o foco de nossa interpretação, permitindo a visualização do pilar de sustentação de uma das sociedades mais racializadas na segunda metade do século passado. Na terceira, as pouquíssimas referências existentes à comunidade portuguesa na África do Sul serão analisadas, o que nos permitirá compreender os significados de sua liminaridade frente aos conceitos fundamentais vigentes naquele período – raça, pureza e mistura.

No terceiro e quarto capítulos, retomaremos a *Marcha Contra o Crime*, mais especificamente sua repercussão entre os meios de comunicação e políticos, por um lado, e entre as lideranças comunitárias, por outro, a fim de compreender o impacto desse evento na estruturação atual do grupo. Quanto à repercussão no debate público, capítulo três, seguirei os debates acerca do ato para apresentar sua relevância dentro de um arcabouço maior de discussões, que coloca na pauta os significados da nação atualmente. Quanto ao impacto interno, digamos assim, explorarei o material de campo obtido na viagem feita a África do Sul, entre março e maio de 2004, visando acompanhar os motivos que levam um evento público a se transformar em um momento crítico, com repercussões ainda hoje – quatro anos depois de sua realização.



# JOHANNESBURG AND VICINITY



503425 8-77

## **Capítulo I: Marcha Contra o Crime**

15 de Novembro de 2000. Pretória, África do Sul. Doze mil pessoas de diferentes nacionalidades se dirigem ao *Union Buildings*, sede do Poder Executivo, para entregar um memorando, que reivindicava o direito constitucional à segurança, ao Presidente Thabo Mbeki. Organizada pela “comunidade portuguesa”, a *Marcha Contra o Crime – The March Against Crime* – procurava alertar a “*opinião sul-africana e internacional*”<sup>1</sup> para os altos índices de criminalidade que afetavam a vida dos cidadãos sul-africanos, em especial a vida dos portugueses residentes no país.

Indignação, medo, tristeza e a certeza de que a África do Sul não poderia continuar a manter “*as taxas de homicídios e de assaltos violentos mais elevadas do mundo*”<sup>2</sup> eram alguns dos sentimentos expressos pelos manifestantes. Gritos de protesto, de exaltação da África do Sul e do próprio Presidente Mbeki eram ouvidos. Sob o coro de “*Enough is enough*”, “*Basta, basta*”, “*Viva South Africa*” e “*Viva Thabo Mbeki*”<sup>3</sup>, a *Marcha* se apresentava, na visão do organizador, Padre Carlos Gabriel, como a “*representação do espírito coletivo das vítimas do crime*”<sup>4</sup>.

Na visão do Padre, a criminalidade sul-africana havia se transformado em mera estatística, levando o governo a desconsiderar a dor e o sofrimento vivenciado pelas vítimas e por seus familiares. Seu objetivo era chamar a atenção para o terror, medo e sofrimento da população, salientando a necessidade de não se perder de vista a desestruturação psíquica e social que os crimes geravam na sociedade nacional. A *Marcha*, com isso, era anunciada como um alerta para as autoridades, indicando que a comunidade portuguesa não estava satisfeita com a forma como a política de segurança implementada pelo Ministro Steve Tshwete<sup>5</sup> – Minister of Safety and Security – lidava com os milhares de casos diários de estupros, assaltos, roubos e assassinatos.

---

<sup>1</sup> “Uma Manifestação: marcha contra o crime”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html);

<sup>2</sup> CAMACHO, Francisco. “Viver e Morrer em Joanesburgo”, In: *Grande Reportagem*, nº133, ano XIII, 2ª série, Abril/2002, pp.48-61;

<sup>3</sup> “Rainbow of People Say ‘Enough is Enough’: 12000 in anti-crime march”, 16/11/00, In: [www.dispatch.co.za](http://www.dispatch.co.za);

<sup>4</sup> “Memorandum”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/march.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/march.html).

<sup>5</sup> “Memorandum”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/march.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/march.html);

Casos como o de Adelaide Robolo, cujo filho, Hilário, foi assassinado “a sangue frio” cinco dias antes de completar vinte e dois anos, não estariam recebendo a devida atenção: nenhum tipo de auxílio estaria sendo destinado a ela, assim como aos demais familiares das vítimas da criminalidade, o que aumentava o descontentamento popular em relação à capacidade governamental em garantir os direitos assegurados pela Constituição sul-africana. Para essas famílias, além da dor e do sofrimento causados pela perda de um ente querido, sobrava apenas a certeza de que a impunidade continuaria existindo.

Esse é o caso também do imigrante António de Jesus, que questionava a própria índole do povo negro sul-africano. Dono de uma loja na cidade de Boksburg, foi assaltado por seis homens negros que, além de levar o dinheiro de seu estabelecimento, atiraram em seu estômago. Após oito semanas internado na Unidade de Terapia Intensiva de um hospital da cidade, recebeu a notícia que os assaltantes colocaram o cano do revólver na boca de sua filha mais nova, de seis meses, para que ela parasse de chorar. Na sua visão, *“Coisas destas não se explicam por dinheiro. E agora que sofri isso na pele não sei como vou encarar o povo”*.

Sua reação foi pensar em deixar o país, apesar de sempre ter se dado bem com os sul-africanos e de adorar o país que escolheu para viver. Entretanto, passou a desacreditar totalmente na possibilidade da África do Sul se tornar um país melhor. Nas suas palavras, *“Já se viu que não podemos contar com ninguém, por isso temos de nos unir e de nos organizar melhor”*. António complementa: *“... sei que esta terra tem muitos encantos, mas não tem lei”*<sup>6</sup>.

O comerciante madeirense Manny também apresentava seu descrédito e descontentamento com a situação contemporânea sul-africana, enfatizando que o final do *apartheid* só trouxe insegurança e o aumento da criminalidade. Nas suas palavras, *“Eu já não sei quantas vezes eu fui roubado, mas eu sei que foram mais de vinte! E em todas as vezes os criminosos eram pretos!”*. Para provar a veracidade de sua opinião, Manny resolveu abrir sua camisa e mostrar as cicatrizes acumuladas ao longo de todos os roubos

---

<sup>6</sup> “Matar Sem mais Nem Menos”, In: Diário de Notícias, 22/02/01;

sofridos; no total, três grandes marcas: uma de navalha, cobrindo toda a região do abdômen; outra marca de tiro, na altura de seu ombro; e a última no lado esquerdo de sua barriga, também de navalha. “*Os pretos daqui são foda, Marcos!*”, enfatizou o comerciante. “*Não se pode confiar nessa gente, nunca! Na hora que você menos espera, eles te atacam!*”

Muitos manifestantes compartilhavam o sentimento de indignação de Adelaide, António e Manny, enfatizando que a “nova África do Sul” era caracterizada pela falta de controle sobre os criminosos, que atuavam livremente com o consentimento dos governos de maioria negra. Utilizavam como exemplo o fato da nova constituição, implementada em 1996, ter retirado a pena de morte dentre os instrumentos judiciais de punição dos bandidos: se a criminalidade vinha aumentando desde o final do *apartheid* e os criminosos não eram punidos, criticavam os manifestantes, a falta de vontade política era apresentada como a responsável pela situação de vulnerabilidade em que a coletividade se encontrava. Demandavam, assim, a re-implementação da pena de morte para os transgressores, assim como uma ação mais eficiente e rigorosa por parte das autoridades governamentais. Como afirmou Adelaide: “*nós queremos a volta da pena de morte para assassinos e estupradores*”<sup>7</sup>.

Tal opinião aparecia em muitos cartazes carregados ao longo da *Marcha*, que pediam a volta da pena de morte como uma das soluções eficientes no combate à criminalidade. De acordo com o jornal eletrônico *iol*<sup>8</sup>, o maior *banner* do evento apresentava em letras garrafais laranjas “*Bring Back the Noose*”, em uma clara referência à pena capital<sup>9</sup>.

Apesar da revolta, o ato transcorreu tranqüilamente em um clima descontraído e festivo, com pessoas de diversas “comunidades” do país. Gregos, Italianos, Chineses, Portugueses, fazendeiros africânderes e “muitos negros” marchavam pacificamente em direção à sede do governo nacional, correspondendo, na visão do Padre Carlos Gabriel, à

---

<sup>7</sup> “Protesters Call for Return of the Hangman”, 15/11/00. In: [www.iol.co.za](http://www.iol.co.za);

<sup>8</sup> [www.iol.co.za](http://www.iol.co.za);

<sup>9</sup> “Protesters Call for Return of the Hangman”, 15/11/00. In: [www.iol.co.za](http://www.iol.co.za);

primeira manifestação multirracial da África do Sul no *pós-apartheid*<sup>10</sup>. O que unia todos os manifestantes era a mesma sensação de vulnerabilidade e medo com a generalização da violência no país.

Bandeiras da África do Sul, de Portugal e da Ilha da Madeira eram carregadas na frente do protesto, indicando claramente a centralidade da “comunidade portuguesa” na organização do evento. Diversas organizações não-governamentais de proteção aos Direitos Humanos e familiares das vítimas da criminalidade também estavam presentes, reforçando o coro de protesto dos organizadores do ato.

Segundo Padre Carlos Gabriel, o povo português é por natureza um povo pacato, e o clima de descontração do evento era uma prova disso. Entretanto, nem tudo era festa: o descontentamento era evidente entre os manifestantes e se expressava simbolicamente na forma de três caixões cobertos com a bandeira da África do Sul que foram deixados em frente ao *Union Buildings*. O primeiro lembrava os mais de dois mil policiais mortos nos últimos dez anos; o segundo lembrava as vítimas da criminalidade; e o terceiro caixão, pequeno e de cor branca, com um urso de pelúcia em cima, lembrava as crianças vitimadas<sup>11</sup>.

O organizador do evento sabia que o problema da violência não seria resolvido apenas com passeatas e manifestações públicas; para ele, muitas eram as causas da violência, tendo no desemprego e na miséria da maior parte da população os pontos mais problemáticos. Enfatizava, mesmo assim, que a população não poderia ficar à mercê da criminalidade, esperando soluções que o governo até aquele momento tinha demonstrado ser incapaz de implementar. Em sua perspectiva, “*a lei nunca teve força suficiente para ser cumprida em todo o continente africano*”<sup>12</sup> e a única possibilidade da população ser ouvida

---

<sup>10</sup> “Violência Para Todos: Comunidade Portuguesa não é a única vítima na África do Sul, afirma o Padre Carlos Gabriel”, In: *Jornal de Notícias*, 04/08/01; não podemos deixar de mencionar que o Padre Gabriel ignora todas as manifestações políticas *pós-apartheid* marcadamente multirraciais, como as eleições, as festas que se seguiram à posse de Nelson Mandela e um sem fim de atos públicos que dominaram a África do Sul nos últimos anos.

<sup>11</sup> “Rainbow of People Say ‘Enough is Enough’: 12000 in anti-crime march”, 16/11/00, In: [www.dispatch.co.za](http://www.dispatch.co.za).

<sup>12</sup> “Fraude, Corrupção e Crime”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html);

seria através de manifestações públicas que exigissem uma atuação mais eficiente por parte das autoridades nacionais.

O capelão reconhecia que os portugueses não eram as únicas vítimas da criminalidade, e que todos os cidadãos estavam sujeitos a serem mortos a qualquer hora do dia, em qualquer localidade do território nacional. Segundo os dados oficiais, a África do Sul atingira os maiores níveis mundiais de homicídios, vitimando quase vinte e cinco mil pessoas por ano, o que representa uma taxa de 121.67 mortos por cem mil habitantes para o ano de 1998; para termos uma idéia comparativa, no Brasil – país reconhecidamente violento – a taxa era de 16.95, quase cinco vezes menor que a sul-africana (SHAW & GASTROW, 2001: 243). Dentre esse alto nível de violência, apenas trinta portugueses (30) foram vitimados, correspondendo a escassos 0,12% de todos os assassinatos.

Contraditoriamente, contudo, Padre Carlos Gabriel afirmava que a comunidade portuguesa estaria vivendo em condições de vulnerabilidade, que exporiam seus membros aos crimes diários cometidos no país. Mesmo sabendo da generalização da criminalidade, enfatizava que as três dezenas de portugueses mortos não estavam sendo levadas em conta pelas autoridades, o que significava, em sua perspectiva, um total abandono da coletividade aos riscos existentes no cotidiano dos grandes centros urbanos de todo o país. Como a normalidade transformara-se em insegurança, só existiria uma saída para o problema: cobrar do governo ações que garantissem a proteção de toda a população, em especial da comunidade.

### **Portugueses: vítimas preferenciais do crime**

Diferentemente do clima pacífico da *Marcha Contra o Crime*, o memorando entregue ao Presidente da República Thabo Mbeki assumiu um caráter crítico e acusatório. Denúncias e questionamentos quanto à capacidade do governo democrático para solucionar os problemas sul-africanos deram a tônica do texto. Além disso, acusações de desprezo e negligência do governo português para com os seus cidadãos também estavam presentes,

ênfatizando que a vulnerabilidade que os portugueses da África do Sul vinham enfrentando era de responsabilidade dos governos sul-africano e português.

É verdade que os organizadores da *Marcha* apresentaram-na como a “representação do espírito coletivo das vítimas do crime, expressa[ndo] a desilusão de todos os sul-africanos que acreditam que o presente governo os decidiu tratar insensível, indiferente e inaptamente”<sup>13</sup>. O que se verifica no memorando, no entanto, é a explicitação de que o evento pretendia dar atenção especial aos dramas vividos pela comunidade portuguesa no país:

*É necessário expor o drama humano de tantas famílias portuguesas que foram irremediavelmente atingidas por este flagelo que, se não for extirpado, destruirá a própria sociedade e seu tecido social.*<sup>14</sup>

Indignava as lideranças o fato de “os esforços do governo no combate ao crime [serem] ineficazes”<sup>15</sup>; indignava ainda mais, no entanto, o fato de

*O Governo de Vossa Excelência parece[r] ser insensível à dor, ao luto e sofrimentos provocados pela morte de pessoas (...) vítimas de assaltos e roubos à mão armada.*<sup>16</sup>

Na medida em que o Poder Executivo era apresentado como insensível à dor das vítimas da criminalidade, os organizadores acabavam por acusar as autoridades de serem coniventes com a impunidade e com ações criminosas. Para eles, não fazia sentido que o Estado não tivesse condições e competência para implementar ações eficazes no sentido da proteção da população. A única explicação plausível para a falta de vontade política, segundo eles, só poderia estar vinculada à incompetência administrativa e ao descaso governamental com a vida dos cidadãos sul-africanos.

---

<sup>13</sup> “Memorandum”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/march.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/march.html);

<sup>14</sup> “Uma Manifestação: marcha contra o crime”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html);

<sup>15</sup> “Memorandum”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/march.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/march.html);

<sup>16</sup> “Memorandum”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/march.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/march.html).

Além disso, o Presidente Thabo Mbeki foi acusado de ineficiência, incapacidade, corrupção e indiferença com a garantia dos direitos da população. O memorando perguntava: “*por que razão é o governo incapaz de obrigar a cumprir as leis do país que asseguram aos cidadãos os direitos constitucionais de segurança diária?*”<sup>17</sup>

O próprio documento complementava:

*o governo de Vossa Excelência simplesmente não dá contas (sic) ao país dos seus esforços no restabelecimento da ordem pública (grifo meu). Não há dúvida que o sonho do renascimento da África se tornou um pesadelo para muita gente (grifo meu), já que os criminosos continuam a impor o seu modelo de injustiça em todas as esferas da sociedade. O governo continua simplesmente a recusar-se em reconhecer a realidade do crime e a tomar medidas apropriadas, seguindo assim o caminho dos restantes países do continente. O desejo dos cidadãos de uma existência pacífica e segura não estão a ser tomados em conta. Os funcionários deste governo são insensíveis, corruptos, ineficazes e não prestam ao país contas das suas ações (p.3).*

O tom acusatório continuava, focando também as autoridades diplomáticas portuguesas instaladas em território sul-africano. Padre Carlos Gabriel não conseguia compreender o fato das autoridades diplomáticas portuguesas, e de Portugal, não se posicionarem na defesa de seus cidadãos: “*recuso-me a acreditar que a representação diplomática portuguesa não conheça os incidentes de crime ou que não tenha interesse pelos cidadãos que representam e que devem servir.*”<sup>18</sup>

Para ele, casos similares que ocorrem com outras nacionalidades que habitam a África do Sul conseguem despertar o interesse e a preocupação dos governos que os representam:

*quando nacionais de outros países sucumbem pela violência, as autoridades dos seus países fazem campanhas, contatam as autoridades do país, exercendo sobre elas pressão e fazem sentir a sua presença juntos (sic) dos seus nacionais. Sabe-se que estas atividades não vão acabar com*

---

<sup>17</sup> “Memorandum”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/march.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/march.html);

<sup>18</sup> “Uma Manifestação: marcha contra o crime”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html).

*o crime, mas alertam o país e a comunidade internacional para a violência que grassa neste país.*<sup>19</sup>

No caso português, contudo, o desinteresse parecia operar na política externa frente às vicissitudes enfrentadas pela coletividade. Para o capelão, os diplomatas se preocupavam apenas com assuntos burocráticos, não atuando como legítimos representantes do povo português em solo africano. Suas atuações estariam completamente de acordo com a atuação do Poder Executivo da África do Sul, o que significava, para o capelão, que o interesse da diplomacia estava mais voltado para as boas relações entre os dois países, ao invés de estar voltada para a defesa, proteção e apoio da população portuguesa naquele país.<sup>20</sup>

O memorando terminava exigindo uma resposta pública do governo sul-africano frente às demandas da comunidade portuguesa, além de exigir a implementação de políticas efetivas contra os criminosos e a criminalidade.

### **Portugueses: vítimas preferenciais do crime?**

A resposta governamental veio três meses depois, mantendo a tônica crítica e acusatória do memorando: segundo Steve Tshwete, *Minister of Safety and Security* e representante governamental neste incidente, a *Marcha* foi um ato político de uma comunidade opositora ao governo, cujo último propósito era o de humilhar o próprio presidente, menosprezar o seu governo e, no limite, a “nova África do Sul”. Além disso, desrespeitaria a posição política majoritária na África do Sul - que elegeu o *African National Congress* (ANC)<sup>21</sup> com 66,35% dos votos, em 1999 -, ao exigir benefícios específicos à comunidade, independente da situação dos demais cidadãos sul-africanos.

---

<sup>19</sup> “Uma Manifestação: marcha contra o crime”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/articles3.html);

<sup>20</sup> “Portugueses Pedem a Saída de Cônsul”, In: *Jornal de Notícias*, 27/01/02.

<sup>21</sup> Partido que elegeu em, 1994, Nelson Mandela, e, em 1999, Thabo Mbeki;

Para Tshwete, a reivindicação por direitos é legítima; as exigências portuguesas, contudo, só fazem sentido em uma sociedade democrática e livre se forem questionadas enquanto movimentos políticos dos cidadãos sul-africanos, que não visem beneficiar grupos específicos. Na visão do ministro, a cobrança de direitos particularistas era uma prática do sistema segregacionista anterior, que não condiz com a prática democrática que se quer consolidar. Nas suas palavras:

*Vocês são a única comunidade lingüística (language community) em nosso país que se empenhou em se identificar como vítima particular e especial do crime. Além disso, vocês sabem muito bem que todos os setores do nosso povo estão expostos aos níveis inaceitáveis de crime, com os quais todos nós estamos preocupados.*<sup>22</sup>

O ministro vai mais longe, acusando a comunidade de estar buscando o restabelecimento do *apartheid*: se os portugueses pedem o “restabelecimento da ordem pública”, isso significa que o sistema político anterior está sendo reivindicado. Reivindicá-lo, na construção nacional *pós-apartheid*, que visa democratizar e universalizar o acesso aos direitos de cidadania (independente do grupo racial a que os cidadãos pertençam), representa a volta ao passado segregacionista que se deseja superar.

O governo reforça essa idéia indicando que, durante o *apartheid*, em nenhum momento a comunidade portuguesa se posicionou publicamente contrária à opressão e à segregação da maioria negra da população sul-africana.

*O povo sul-africano sabe que em nenhuma ocasião essa comunidade marchou ao Union Buildings para entregar um memorando aos presidentes do apartheid reivindicando o final dos crimes do sistema segregacionista contra a humanidade. Mesmo com os incontáveis massacres, vocês permaneceram em silêncio.*<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered the Crimes of Apartheid?, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm).

<sup>23</sup> “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered the Crimes of Apartheid?, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm);

Para Steve Tshwete, existiria apenas uma explicação para o súbito interesse dessa coletividade em reivindicar direitos e proteções especiais: a comunidade estaria sentindo saudade do antigo sistema segregacionista, e não acreditava que a democracia e o convívio inter-racial pudessem ser positivos. Durante o *apartheid*, não existiria motivo para demandar proteção especial, já que a população reconhecida como branca tinha todo o aparato policial disponível para a proteção das “áreas brancas” e da população branca. No *pós-apartheid*, contudo, a comunidade portuguesa teria que conviver com as parcelas negras da população, gerando medo, desconfiança e um sentimento de ser vítima preferencial da criminalidade. Tshwete acusa:

*Talvez seja a continuidade dessas idéias e práticas de supremacia branca o motivo para a escrita do memorando, que vocês deixaram na sede do governo.*<sup>24</sup>

A carta lembra ainda à população sul-africana e à comunidade portuguesa que a entrada de grande parte dos imigrantes portugueses na África do Sul só aconteceu porque as populações negras de Moçambique, Angola e da própria África do Sul não eram livres. Tshwete está se referindo ao fato de que uma significativa parcela desses imigrantes entraram no território nacional a partir de 1974, no momento em que as ex-colônias portuguesas de Moçambique e Angola estavam passando pelo processo de descolonização.

Nas décadas de sessenta e setenta do século passado, todos os países da África Austral vinham passando por processos de independência, que terminaram com o sistema colonial na região. No mesmo momento, a África do Sul atingia o auge do sistema segregacionista do *apartheid*, tornando-se o único e último país africano a manter a lógica de segregação racial como princípio norteador das ações estatais. Assim, significativos contingentes das populações brancas dessa região – Zimbábue, Quênia, Angola e Moçambique – imigraram para a África do Sul, que não só recebeu tais pessoas, como também financiou a entrada e estabelecimento em solo sul-africano.

---

<sup>24</sup> “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered the Crimes of Apartheid?, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm).

Para o Ministro, a emigração desses portugueses só poderia ser explicada porque

*Eles não aceitaram que os povos moçambicano e angolano devessem ganhar sua liberdade e independência do colonialismo português (...) Além disso, eles sabiam que a cor de sua pele permitiria que se juntassem a 'raça dominante' (master race) para participar na opressão e exploração dos negros, assim como usufruir os benefícios da dominação da minoria branca.*<sup>25</sup>

O *African National Congress* (ANC) reforçou e reiterou as acusações de colonialismo e apoio ao *apartheid*, sugerindo que a *Marcha* tinha sido um ato político nefasto que se apresentou disfarçadamente como um protesto pacífico e religioso para prejudicar, no limite, a construção nacional no *pós-apartheid*.

Para o ANC, essa postura seria inadmissível e demonstraria a falta de comprometimento dos organizadores do evento com a democracia sul-africana. Se esses indivíduos entraram na África do Sul porque não aceitaram a independência das populações negras das antigas colônias portuguesas, além de buscarem na África do Sul um refúgio para a continuidade da dominação branca no continente africano, a coletividade não poderia de forma alguma estar comprometida com os princípios fundamentais da “nova nação”: liberdade, igualdade e fim do racismo. Dessa forma, os portugueses não poderiam ser considerados “verdadeiros sul-africanos”, já que buscariam enfraquecer as transformações em curso ao demandar proteções características do sistema destituído. O partido acusa:

*O desprezo demonstrado contra o governo é suficiente para nos convencer que, apesar de vocês pensarem que são cidadãos sul-africanos, vocês estão muito longe de ser sul-africano.*<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered the Crimes of Apartheid?”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/ancoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/ancoday/docs/portuguese.htm);

<sup>26</sup> “ANC Supports Minister Tshwete’s Response to the Portuguese Community”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html).

O texto continuou suas acusações afirmando que o memorando pregava a divisão racial entre os habitantes, e que esse comportamento seria um indício do comprometimento das lideranças da *Marcha* com o sistema anterior. Novamente, o ANC enfatizou que não toleraria qualquer tipo de atuação política que reivindicasse o passado nacional, ameaçando os organizadores de divulgar um relatório que apresentasse o vínculo de membros comunitários com o *apartheid*:

*O ANC acha extremamente perturbador que, enquanto empenha-se em construir uma nação sem nenhum resquício dos crimes do apartheid, vocês tiveram a coragem para se identificar como um grupo lingüístico diferenciado e vítima especial da criminalidade, quando todo mundo no país é afetado. E se setores das nossas comunidades resolvessem fazer o mesmo e marchassem contra a sua intolerância e ódio pelo governo?*<sup>27</sup>

O governo terminou em um tom duro, que questiona a comunidade portuguesa e os demais cidadãos sul-africanos que pretendem restabelecer qualquer tipo de lei ou prática característica do sistema anterior. Pontuou que toda a atuação do governo visava acabar com qualquer resquício que o *apartheid* pudesse deixar na construção da “nova África do Sul”, e que não seriam tolerados posicionamentos que pretendessem questionar as bases da nova nação sul-africana, para, com isso, tentar positivar o sistema segregacionista.

Para o governo,

*Nós lutamos contra o sistema de supremacia branca durante muitas décadas e vencemos! Nós continuaremos a confrontar seu legado e o erradicaremos independente da forma que assuma e do tempo que a luta possa durar!*<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> “ANC Supports Minister Tshwete’s Response to the Portuguese Community”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html).

<sup>28</sup> “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered the Crimes of Apartheid?”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/ancoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/ancoday/docs/portuguese.htm).

## Comunidade Portuguesa: vítima ou racista?

A resposta governamental causou polêmica e se transformou em um debate relevante sobre os significados da “nação sul-africana”. A criminalidade e a violência não mais apareciam como temas relevantes do debate; em causa, o comprometimento, ou não, da coletividade com a “nação arco-íris” passou a ser objeto de discussões acaloradas em todas as esferas da sociedade sul-africana, ultrapassando o debate que até então estava restrito aos indivíduos diretamente envolvidos no evento.

Rapidamente, dois conselheiros do *Conselho das Comunidades Portuguesas* (CCP), Rodolfo Miranda e Antonio Saramago, enviaram uma carta pública para o Ministro Steve Tshwete com o objetivo de apaziguar o clima de tensão e acusação entre as lideranças do evento e o governo sul-africano. Preocupados com as acusações de racismo, colonialismo e falta de comprometimento com a “nova África do Sul”, os conselheiros consideraram fundamental um posicionamento da coletividade em relação à resposta governamental.

Os conselheiros reconheceram que membros da comunidade portuguesa participaram e apoiaram o *apartheid*, e pediram desculpas pelo ocorrido. Concordaram com o ministro com o fato de que tal suporte foi lamentável e injustificável; porém, demonstraram preocupação com o tom acusatório dirigido à coletividade, principalmente no que dizia respeito à sua participação no processo de transformação em curso. Para eles, o questionamento governamental de que os portugueses seriam opositores da nova construção nacional acabava por questionar o próprio pertencimento dos portugueses e luso-descendentes ao país. Como afirma a carta:

*Nós estamos certos que os Portugueses e as pessoas de fala portuguesa que vivem na África do Sul estão aqui para ficar e trabalhar com o nosso governo sul-africano na reconstrução da nação (grifo meu).<sup>29</sup>*

O texto complementa:

---

<sup>29</sup> “Letter to Minister Steve Tshwete From The Conselho das Comunidades Portuguesas, Conselho Permanente”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm);

*Temos orgulho com o fato que nos últimos seis anos o número de portugueses pedindo a cidadania sul-africana aumentou drasticamente. O dia em que se tornam cidadãos é um dia de alegria em suas casas. Isso permite-nos dizer que confiança e fé em **nosso** governo sul-africano e país é uma realidade (grifo meu).<sup>30</sup>*

O Ministro recebeu com alegria o pedido de desculpa efetuado pelos conselheiros, admitindo que o caso estava encerrado e que não existia mais nenhum tipo de problema entre as partes envolvidas. Na medida em que esses líderes enfatizaram publicamente que foram beneficiados pelo *apartheid* e que não tinham nenhum interesse em positivar ou defender o sistema destituído, não existiria mais dúvidas quanto ao comprometimento dos portugueses com a nova nação. Nas palavras de Tshwete:

*Fiquei muito sensibilizado quando recebi a carta deles. Foi a confirmação de que as observações feitas na carta que escrevi eram semelhantes às que eles já haviam feito sobre os problemas em questão [participação de portugueses no apartheid] (...). Fiquei muito contente por terem salientado que se sentem cidadãos sul-africanos. Por outro lado, também enfatizaram que os problemas atuais no nosso país também são problemas deles.<sup>31</sup>*

Se a intenção era colocar um ponto final nas animosidades trocadas, o resultado da iniciativa dos conselheiros portugueses não foi consensual: novas tensões e troca de acusações iniciaram um novo ciclo de agressões, tendo como foco os significados da “nova nação sul-africana”. Por um lado, os críticos à resposta governamental chamavam atenção para os riscos que tais acusações poderiam gerar no recente processo de transformação política; perguntavam como uma marcha reivindicatória por direitos constitucionalmente assegurados poderia ser lida como uma ameaça à continuidade nacional. Para eles, existiria apenas uma resposta possível: o projeto de desracialização e reconciliação racial proposto pelo ANC se traduziria, na prática, na vulnerabilização da comunidade portuguesa, em

---

<sup>30</sup> “Letter to Minister Steve Tshwete From The Conselho das Comunidades Portuguesas, Conselho Permanente”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm).

<sup>31</sup> “Steve Tshwete, ministro sul-africano: ‘Hoje voltaria a chamar racistas aos portugueses’”, In: Expresso (10/03/2001);

particular, e dos brancos, de uma forma geral. Por outro lado, o evento foi apresentado pelos defensores do governo como a explicitação de uma postura opositora aos representantes da maioria negra, que tentava restabelecer o sistema anterior; nesse sentido, apoiavam as acusações de racismo e colonialismo feitas pelo Ministro, indicando que qualquer ação pública que reivindicasse o passado segregacionista seria associada a uma ação contra o próprio *povo sul-africano*.

Nos meios comunitários, o dissenso também tomou conta das discussões acerca da realização da *Marcha Contra o Crime*, da resposta governamental e do pedido de desculpa de Antonio Saramago e Rodolfo Miranda. Uma parte dos imigrantes e luso-descendentes apoiou firmemente a carta dos conselheiros, com a convicção de que a coletividade deveria alterar sua postura frente à realidade implementada no pós-*apartheid*: a linguagem agressiva apresentada no memorando foi apontada como a expressão de posições racistas que sempre estiveram presentes no comportamento coletivo; assumir o passado, assim, era encarado como a única possibilidade para se entrar positivamente nos debates nacionais sul-africanos.

Outra parte, contudo, acusou Saramago e Miranda de “traidores”, “vendidos”, que teriam admitido publicamente o racismo dos portugueses sem se preocupar com o futuro da coletividade em solo sul-africano. Padre Carlos Gabriel, personalidade ilustre dessa perspectiva, logo veio a público manifestar sua indignação com o pedido de desculpa dos conselheiros, demonstrando sua total reprovação com a posição de pessoas que se apresentavam como lideranças comunitárias, mas que, na verdade, a vulnerabilizavam. Na entrevista que realizei com o capelão, sua posição foi apresentada da seguinte forma:

*Essa carta foi uma reação de quem tem medo e de quem possivelmente está comprometido. Se eles vão pedir desculpas pelo apartheid isso significa que estiveram envolvidos nele e têm responsabilidades. Se pedem desculpa pelo racismo é porque reconhecem que o são. Eu não sou racista, não apoiei o apartheid e não tive nada a ver com isso. Tenho falado sempre contra o regime de apartheid, mas penso que voltar a esse tema é ‘malhar em ferro frio’ porque esse regime já acabou.*

*Racista mesmo é o ANC, que acusa todos os brancos de racismo para encobrir sua incompetência e sua falta de preocupação com essa gente (brancos)!*

Além disso, afirmou que os portugueses não poderiam ser responsabilizados pelo *apartheid*, por dois motivos: em primeiro, perguntou, “*como é que um grupo de imigrantes pode ser responsabilizado pelo o que os brancos daqui fizeram? A gente é imigrante!*” Em segundo lugar, o capelão afirmou que os portugueses nunca foram reconhecidos na África do Sul como uma coletividade branca; novamente, enfatizou: “*como é que a gente pode ser considerado beneficiário de um sistema que discriminou todos os portugueses?*” Carlos Gabriel complementou:

*Como é que os conselheiros podem pedir desculpa por algo que não existe? Os portugueses não são racistas coisa nenhuma e não tem nada com que se desculpar! Eles [conselheiros] já esqueceram que nosso grupo foi discriminado ao longo do apartheid? Já esqueceram que nós éramos chamados de “brancos de segunda classe”, de “Sea Kaffirs”<sup>32</sup>? Como é que a gente pode ser considerado racista e beneficiário do apartheid, se os brancos não nos consideravam nem brancos? Essas pessoas estão a trair nossa comunidade, ao invés de defende-la! Isso é inadmissível!*

\*

A apresentação da *Marcha Contra o Crime* e do conseqüente embate entre os organizadores do evento, governo e conselheiros da CCP sinaliza a posição incômoda que a comunidade portuguesa assume na realidade sul-africana contemporânea. Acusações de racismo, colonialismo e falta de comprometimento com os princípios libertários do projeto nacionalista do *African National Congress* deram a tônica da troca de insultos e agressões

---

<sup>32</sup> Literalmente, “pretos do mar”. É uma expressão ainda utilizada no cotidiano pelos brancos sul-africanos, quando se referem de forma pejorativa aos portugueses. Faz referência ao início da imigração, quando madeirenses chegavam ao país em navios, na década de 1940. *Kaffir* é uma palavra extremamente agressiva utilizada por brancos no tratamento com as populações negra e mestiça; em muito se aproxima da palavra americana *nigger*, que pode ser traduzido em português por macaco, preto de merda, ou qualquer outra referência nesse sentido.

entre as partes envolvidas, o que acabou por expor a vulnerabilidade da coletividade no período pós-*apartheid*.

Se a intenção inicial apresentada pelos organizadores era expressar publicamente o descontentamento dos “cidadãos sul-africanos” com a política de segurança implementada pelo governo do presidente Thabo Mbeki, sua repercussão ultrapassou o tema da violência e colocou na pauta de discussões o comprometimento comunitário junto ao processo de construção nacional pós-*apartheid*. Na perspectiva governamental, o “verdadeiro” motivo do protesto era o questionamento do novo regime político, das transformações socioeconômicas em curso e, no limite, da nova nação. Demandar uma vitimização especial e particular em um contexto em que quase vinte e cinco mil pessoas morriam anualmente não foi visto como uma reivindicação legítima de cidadãos nacionais; foi encarado como um ato oposicionista nefasto, organizado por apoiadores do colonialismo e do *apartheid*, que pretendia restabelecer o ordenamento racista e segregacionista destituído.

O impacto das acusações governamentais nos meios comunitários foi imediato e gerou embates e disputas em torno do posicionamento que a coletividade deveria assumir na “nação arco-íris”. Os conselheiros logo vieram a público pedir desculpa pela participação de alguns indivíduos na manutenção e apoio ao regime de segregação racial; enfatizaram que tal suporte foi lamentável, mas deixaram claro que a posição comunitária no “passado nacional” não mais se verificava na atualidade: os portugueses estariam plenamente comprometidos com a África do Sul e com os princípios nacionais apregoados pelos governos do dia.

Padre Carlos Gabriel, contudo, considerou tal postura deplorável e perigosa, na medida em que colocaria os portugueses como racistas responsáveis pela subordinação das populações negra e mestiça sul-africana. Em sua perspectiva, os portugueses não teriam sido reconhecidos como brancos ao longo do *apartheid*, o que significa dizer que eles não poderiam ser responsabilizados por uma estrutura que os discriminou. Assumir esse passado, reforçaria o descrédito governamental frente à coletividade, além de vulnerabilizá-

la; representar os portugueses, em sua visão, significava protegê-los, e não colocá-los sob suspeita.

Na pauta das acusações, o *passado nacional*, e mais especificamente o posicionamento comunitário frente à segregação racial imposta pelos governos do *apartheid*, ocuparam o cerne do conflito. As demandas imediatas da *Marcha* já não apareciam como elementos significativos do embate; o *comprometimento* com a segregação e a *responsabilização* dos imigrantes e luso-descendentes frente à história nacional passaram a dar a tônica das discussões. Por um lado, o governo apresentava que os brancos eram responsáveis pelo sistema de dominação existente e que, apesar de imigrante, a coletividade apoiou e participou da estrutura nacional vigente. Por outro lado, as lideranças chamavam atenção para as discriminações sofridas pelos imigrantes portugueses, enfatizando que não poderiam assumir nenhuma responsabilidade pelo sistema que os discriminou.

A definição de pertença nacional operante ao longo do *apartheid* aparece no centro da análise. Em um contexto pautado pela divisão rígida entre brancos e negros, surge aqui uma comunidade que reivindica a sua marginalidade e, por conseqüência, seu distanciamento do que seria o projeto nacional sul-africano da época. No momento em que lidamos com uma coletividade considerada “branca de segunda classe”, mas que possuía todos os privilégios destinados à população branca do país, verificamos que a rigidez da classificação racial entra em causa: afinal, em um contexto em que a definição racial excluía quase 90% da população territorial de qualquer acesso aos direitos de cidadania, como explicar a existência de um grupo marginal à branquidade sul-africana, mas que, mesmo assim, detinha os direitos destinados apenas à minoria branca? Quais são os motivos que levaram as lideranças comunitárias a reivindicar sua posição marginal, tendo em vista a exclusão da maioria negra de qualquer acesso aos direitos de cidadania?

Essas são algumas das perguntas que responderemos no próximo capítulo, levando-nos a analisar três pontos fundamentais para compreendermos os argumentos utilizados ao longo da *Marcha Contra o Crime*: o primeiro se refere ao projeto nacionalista sul-africano

apregoado pelos governos do *apartheid*, que propôs uma associação direta entre “nação sul-africana” e “raça branca”. Veremos que o sistema segregacionista do *apartheid*, com suas leis e ações políticas divisionistas, foi um instrumento importante na implementação do projeto proposto, visando a garantia das fronteiras raciais e, conseqüentemente, da própria “nação branca”. Entender a lógica implícita no projeto de nação, assim como o contexto que permitiu a institucionalização do *apartheid* permitirá a visualização dos significados que garantiram a continuidade desse contexto por praticamente cinquenta anos.

O segundo aspecto diz respeito à construção da categoria “raça” ao longo do sistema segregacionista, cuja definição foi responsável pela divisão rígida entre os habitantes do território sul-africano. Uma vez que os indivíduos eram classificados como brancos, seu pertencimento nacional estava garantido, assim como o acesso aos direitos de cidadania determinados pela legislação sul-africana. Aos demais indivíduos, classificados como negros, mestiços ou indianos, restava a exclusão da nacionalidade e a subordinação aos interesses da minoria populacional. Compreender os significados que o critério assumiu ao longo do *apartheid* e o impacto que a identificação política gerava na realidade nacional torna-se fundamental para entendermos os limites impostos pelo pertencimento nacional à estruturação da sociedade.

O terceiro aspecto diz respeito à centralidade da “imigração branca” na continuidade da “nação sul-africana” e às discussões existentes em torno da aceitação, ou não, da imigração portuguesa para o país. A percepção de que a descolonização africana e a possibilidade dos brancos perderem o poder político para a maioria negra representavam uma ameaça real e imediata, colocava grandes expectativas na necessidade de se aumentar o contingente populacional dessa parcela; a única saída apresentada era incentivar a imigração européia e aceitar os imigrantes saídos dos recém países africanos independentes, o que acabou por transformar o tema em uma questão de sobrevivência e manutenção da “civilização européia” no continente.

Nesse contexto, a imigração portuguesa assumiu um papel incômodo nos debates da época, na medida em que o catolicismo e a “pele escura” desses imigrantes ofereciam um

risco em potencial à pureza racial almejada por nacionalistas e políticos. Tal incômodo expressava-se também no cotidiano dessa coletividade em solo sul-africano, colocando-a como um “grupo de segunda classe”, mais próximo às raças potencialmente perigosas do que ao ideal branco veiculado pelo governo e difundido em todos os setores da sociedade.

Veremos que os dois pontos se unem, fundamentalmente, na obsessão dos políticos brancos em tentar evitar qualquer tipo de influência das raças negra e mestiça no processo político sul-africano. Evitar a introdução de qualquer indivíduo moral e biologicamente perigoso era um tema central e decisivo na própria formação do que seria a identidade nacional, trazendo à tona a condição liminar da coletividade em solo sul-africano.



**Capítulo II: *Apartheid* e Comunidade Portuguesa: rigidez classificatória e branquidade incômoda dos portugueses**

## **Nação (Branca) Sul-Africana:**

*Quanto mais consistentemente a política do apartheid pudesse ser aplicada, maior seria a segurança da pureza de nosso sangue e mais certa a nossa sobrevivência racial européia inadulterada... a separação racial total... é a aplicação mais consistente da idéia africânder de apartheid racial (Cronjé citado em Ribeiro, p92/3)*

A África do Sul na segunda metade do século passado era mundialmente conhecida pela estruturação de um sistema racial segregacionista, *apartheid*, que orientou todas as esferas da vida nacional até o início da década de noventa. No momento em que o continente africano passava pelo processo de descolonização, o país seguia o caminho inverso e institucionalizava um conjunto de leis e ações políticas que intensificavam a separação entre as raças e a subordinação das populações não-brancas aos interesses da minoria.

A continuidade da lógica colonial no país chamou a atenção do mundo para as atrocidades e desigualdades impostas à maior parte da população, transformando a África do Sul em um exemplo negativo de exploração e dominação das populações africanas, que precisava ser compreendido para evitar sua repetição. Manter 84% da população submetida aos interesses de uma minoria, que detinha mais de 70% dos rendimentos nacionais e 87% do território (CORVENIN, 1979), era injustificável e moralmente inaceitável, gerando mobilizações e ações internacionais contrárias à manutenção de qualquer resquício de políticas racistas no país.

O impacto da racialização na sociedade também não passou despercebido nas análises sociológicas produzidas no país. Diversas correntes de pensamento, em diferentes momentos históricos, apoiaram a repulsa mundial pela continuidade da lógica segregacionista imposta às populações não-brancas e ofereceram interpretações para as possíveis causas que teriam permitido a vigência do arcabouço racial divisionista. No norte dessas análises, a busca de soluções para os problemas raciais surgia como um imperativo na formulação de alternativas para o futuro da África do Sul.

Na década de setenta, a corrente de pensamento com maior influência, conhecida como liberal, focou grande parte de seus esforços na compreensão da ideologia do *apartheid*, que teria naturalizado os princípios de separação e pureza raciais como valores determinados por uma ordenação divina. Partindo da crítica às idéias africânderes, que

apresentavam o grupo étnico como a “tribo branca da África”, que seria racialmente pura e teria uma função divina no extremo sul do continente negro, os liberais procuraram desbancar tais concepções através da exposição das políticas de discriminação racial, mostrando como tais idéias atuavam como uma ideologia que mascararia o “real interesse” governamental: discriminar os negros e manter o nacionalismo africânder.

Nesse pensamento o foco analítico era o próprio nacionalismo africânder, sua origem e mobilização étnica, suas bases de sustentação e os mecanismos que teriam permitido a um grupo étnico se transformar no principal agente político sul-africano no período imediatamente posterior ao final da Segunda Grande Guerra Mundial. A retomada das origens do grupo - ainda no século XVII, com a fusão de franceses, belgas e alemães naquilo que se transformaria nos africânderes - servia como pano de fundo para a análise dos principais valores reivindicados já na década de 1940. Esses valores permitiram consolidar a idéia de que as raças deveriam se manter em separado, com o intuito de preservar uma nação elaborada como pertencente apenas aos africânderes (ADAM & GILIOME, 1979)<sup>1</sup>.

No final da década de setenta, a forte influência marxista no pensamento sociológico alterou o foco e gerou um debate intenso entre os significados de raça e classe na estruturação social do país. As relações entre capitalismo e *apartheid* substituíram as preocupações com a mobilização nacionalista africânder, buscando o entendimento dos fatores políticos e econômicos na determinação e manutenção da segregação racial. Perguntava-se qual era a natureza da segregação, assim como qual era o status da categoria raça nesse arcabouço; questionava-se também o impacto que a segregação poderia ter no próprio desenvolvimento capitalista sul-africano.

Para muitos, especialmente os liberais, segundo Posel (2001: iii), o sistema havia criado uma contradição entre economia e política, na medida em que a institucionalização da discriminação racial questionaria o próprio desenvolvimento da economia nacional: como o país poderia se desenvolver, os liberais perguntavam, se as populações não-brancas viviam destituídas de sua liberdade e do acesso aos empregos e bens de consumo, tão importantes para o pleno desenrolar capitalista? Os problemas com o trabalho africano,

---

<sup>1</sup> Posel, Hyslop e Nieftagodien (2001) fornecem uma análise histórica das diferentes correntes de pensamento sobre o sistema segregacionista, que é de extrema importância para aqueles interessados nos enfoques dominantes nos últimos trinta anos.

então, passaram a ocupar grande parte das elaborações analíticas acerca do *apartheid*: “nessa perspectiva, são os esforços do estado do *apartheid* para manter o trabalho africano ‘barato’ – ao impor reservas de empregos para os trabalhadores brancos e inibir o acesso dos africanos a qualquer tipo de especialização – que está na raiz das ‘irracionalidade’ da economia do *apartheid*” (HYSLOP, POSEL & NIEFTAGODIEN, 2001: iv).

Para os marxistas, contudo, o rápido desenvolvimento econômico sul-africano ao longo da década de 1960 e a concomitante intensificação da repressão e segregação das populações não-brancas seria um forte indicativo da racionalidade do sistema, e da complementaridade entre segregação e desenvolvimento econômico. Nesta perspectiva, não existiria nenhuma irracionalidade em manter o trabalho africano sob rígido controle do Estado: a discriminação e o controle deveriam ser compreendidos como instrumentos fundamentais dos interesses classistas vigentes na África do Sul, que teriam como objetivo manter os brancos no poder. Raça, assim, surgia como uma função de classe, como a expressão visível de interesses mais profundos, cujo sentido seria a preservação de interesses econômicos do grupo dominante (HYSLOP, POSEL & NIEFTAGODIEN, 2001: v-vi).

O sociólogo Dan O’Meara (1983), mais recentemente, ofereceu uma nova perspectiva, com grande impacto ainda hoje nas interpretações sobre o *apartheid*. Através de um diálogo entre as categorias raça e classe, até então apresentadas como ideologia, ou função de interesses mais profundos (classe), o autor associa as duas para pensar a construção de um sistema de segregação racial que atenderia as duas perspectivas: por um lado, o *apartheid* seria uma estrutura pautada na divisão racial rígida, colocando esta categoria como um instrumento fundamental na elaboração de um arcabouço voltado (conscientemente) para a preservação da pureza racial branca; por outro lado, seria também a expressão de um projeto consensual entre as diversas classes que operariam dentro do grupo racial branco, uma espécie de aliança de classe entre fazendeiros, burguesia, industriais e associações culturais.

Apesar das contribuições de O’Meara, que serão exploradas no capítulo, o debate entre raça e classe acabou por silenciar os significados sociais que a categoria “raça” assumiu na realidade sul-africana: a busca por explicações estruturais para o fenômeno da

segregação relegou para segundo plano o impacto da classificação racial rígida na estruturação de vínculos comunitários da população, evitando uma compreensão mais ampla da dinâmica racial no cotidiano nacional. Deixou de analisar também a própria dinâmica das instituições e do arcabouço legislativo divisionista, cujo impacto determinou as esferas privada e pública da sociedade sul-africana. Nas palavras de Deborah Posel (2001: vi):

*Analisar as relações entre capitalismo e apartheid assinalou o consenso existente no centro do debate, cujo objetivo é o entendimento do sistema na interface entre processos políticos e econômicos. As pesquisas geradas por este debate, então, tenderam a dizer pouco, ou nada, sobre as instituições e práticas racistas que apareceram de forma distante dos nexos capitalistas. Mesmo se a 'relativa autonomia da raça' fosse reconhecida (e, em alguns momentos, enfatizada), houve pouco interesse no sentido de sua compreensão. É digno de nota a falta de interesse pela formidável bateria de leis e regulamentos do apartheid diretamente interessados com a construção oficial e vigilância da diferenciação racial e segregação: o Ato de Registro da População (1950)<sup>2</sup>, que classificou todos os sul-africanos de acordo com a designação racial oficial dos 'grupos populacionais'; o Ato das Áreas de Grupos (1950)<sup>3</sup>, que criou a segregação residencial em áreas destinadas aos 'grupos raciais'; o Ato de Imoralidade (1950)<sup>4</sup>, que proibiu as relações sexuais entre diferentes raças; o Ato de Reserva para Conforto Separado (1953)<sup>5</sup>, que segregou o acesso a uma série de instituições públicas. Apesar de sua relevância, esses mecanismos de controle foram apresentados como traços descritivos do espectro político, o pano de fundo contra o qual tais análises se construíram, ao invés de um foco analítico de interesse.*

O capítulo tentará compreender exatamente a dinâmica dessas instituições, como sugeriu a socióloga Deborah Posel, com o objetivo de compreender o impacto da racialização na estruturação da sociedade sul-africana, mais especificamente no cotidiano da população branca do país. Interessa-nos especialmente, com essa opção analítica, entender a relação estabelecida entre o Estado e a população através da institucionalização da categoria raça, cujo resultado foi a manutenção de uma das sociedades mais racializadas do mundo na segunda metade do século passado.

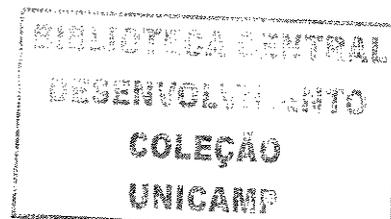
---

<sup>2</sup> Population Registration Act;

<sup>3</sup> Group Areas Act;

<sup>4</sup> Immorality Act;

<sup>5</sup> Reservation of Separate Amenities Act.



Tendo em vista o interesse pelo papel do Estado no processo de atribuição racial à população, assim como pelo estabelecimento de limites às interações sociais entre os habitantes do território sul-africano, o antropólogo Mohamood Mamdani ocupou um lugar-chave em nossa interpretação. Em seu livro *Ciudadano Y Súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardio* (1998), Mamdani explora exatamente a dinâmica dos Estados coloniais no continente africano, com especial atenção ao impacto que a racialização e etnização da população, impostas pelo colonialismo na África, continuam a exercer nas realidades “pós-coloniais”; nesse sentido, verifica-se a recorrência dos problemas raciais institucionalizados pelos sistemas pregressos na estruturação dos atuais países do continente, o que significa dizer que o Estado ocupa um papel fundamental para compreendermos o desenvolvimento dos sistemas coloniais (e do *apartheid*) e dos processos democráticos em curso.

Buscaremos, assim, o entendimento da lógica de sustentação de um projeto nacional racializado, pautado em critérios rígidos e essencialistas, cujo principal objetivo era a definição e delimitação de uma nação sul-africana branca. Apesar da repulsa moral que sentimos em relação ao sistema de segregação racial, tentaremos compreender os significados das categorias “raça”, “nação”, “segregação racial” e “controle nativo”, com o intuito de mostrar os argumentos de um projeto que perdurou por praticamente cinco décadas na realidade sul-africana. Seguimos, assim, as indicações de Fernando Rosa Ribeiro:

*... embora a ideologia moderna exija [a] rejeição e condenação [do apartheid], acredito que uma compreensão sociológica profunda desse pensamento não possa se vincular ingenuamente a uma posição moral e política de confronto sem que se perca no processo toda a especificidade e coerência interna da ideologia, e sem que a investigação de seu âmbito de significado se veja seriamente comprometida. Parto do pressuposto de que para um entendimento genuíno desse pensamento tenhamos que relativizar, pôr momentaneamente entre parênteses nossas próprias concepções, e aceitar ver o objeto em toda a sua particularidade. Temos, portanto, que livrar-nos da objeção moral e examinar a fundo esse pensamento em seus próprios termos, objeção que perpassa claramente a maior parte da literatura sobre a questão. De outro modo, não é possível dar conta da alteridade com profundidade sociológica (RIBEIRO, 1990: 83-84).*

Para analisarmos a construção da “nação (branca) sul-africana”, dedicaremos atenção especial ao critério de definição da nacionalidade<sup>6</sup>, “raça”, que estabelecia o pertencimento e a relação jurídica dos indivíduos junto ao Estado-nação sul-africano. Mostraremos que a intenção de políticos e intelectuais africanos era criar uma nação exclusivamente branca, que não reconhecia nenhuma outra raça – nomeadamente, mestiça, negra e indiana - como pertencente ao aparato político, jurídico e legal característico do Estado-nação; o *apartheid*, nesse sentido, atuou como um instrumento fundamental na consolidação da idéia de nação almejada, na medida em que institucionalizou leis e ações políticas que garantiram a segregação racial, e a conseqüente consolidação do projeto em curso. Veremos também que o arcabouço legislativo veio acompanhado da valorização de idéias de pureza racial e risco de contaminação biológica e moral da nação, cujo objetivo era reforçar a necessidade de se manter as raças sul-africanas separadas e, conseqüentemente, a branquidade intacta<sup>7</sup>.

Os dois aspectos em questão encontram-se intimamente relacionados, mas devem ser analisados como elementos diferentes dentro do processo de compreensão do pertencimento dos indivíduos aos Estados-nação. Stolcke apresenta-nos:

*A qualidade de membro de um Estado-nação tem três dimensões analíticas diferentes. A primeira delas refere-se ao status do indivíduo em uma sociedade que lhe assegura direitos civis, políticos e sociais inquestionáveis. Em segundo lugar, esse status político fundamenta-se formalmente em uma relação jurídica anterior negociada entre o indivíduo e um Estado (...) Terceiro, muitas vezes se considerou que, além do mais, pertencer a um Estado-nação significa ser “dotado” de um sentimento interno, subjetivo, de identidade nacional partilhada” (2002: 411-12).*

Se, por um lado, a sul-africanidade era determinada pelo pertencimento racial dos indivíduos, garantindo apenas aos brancos o pleno acesso aos direitos de cidadania

---

<sup>6</sup> Utilizamos a definição de nacionalidade dada por Verena Stolcke (2002: 412): “entendida como posse de certas qualificações juridicamente estipuladas que tornam os indivíduos membros de um Estado-nação e que, por sua vez, condicionam a cidadania”.

<sup>7</sup> É importante frisar que o *apartheid*, suas diferentes fases ao longo de seus quarenta e seis anos e os intensos debates entre os mais variados atores sobre seu significado não serão o foco de nossa interpretação. Reconhecemos a necessidade de se evitar falar sobre um sistema complexo como se fosse uma entidade homogênea, presente em todos os momentos históricos com a mesma significação. No entanto, para os fins dessa dissertação, analisaremos apenas algumas de suas dimensões, mesmo sabendo dos riscos de simplificação.

estabelecidos pelo Estado-nação, por outro, os ideais de superioridade branca definiam fronteiras rígidas que procuravam evitar qualquer tipo de convívio inter-racial, miscigenação e degeneração biológica da nação.

Ao mesmo tempo, devemos ter em mente que lidamos com a construção de uma nação que procurou controlar sistematicamente todos os grupos não-brancos do país, especialmente as populações “nativas” (negras). Além da exclusão dessas coletividades do acesso à nacionalidade sul-africana, e da conseqüente inacessibilidade aos direitos de cidadania, os governos da época criaram um aparato jurídico e policial que procurava evitar qualquer tipo de ruptura ou cisão no sistema de segregação racial. Assim, veremos que a formulação de um princípio de nacionalidade restrito aos brancos só pode ser compreendida no diálogo com o chamado *Die Swart Gevaar* (O Perigo Negro), ou seja, na busca intensa dos governos sul-africanos em proibir o acesso de qualquer indivíduo considerado negro, mestiço ou indiano ao universo nacional destinado apenas à minoria branca. Não bastava mantê-los separados legalmente e territorialmente, era preciso controlar sistematicamente o convívio e contato sociais inter-raciais com o intuito de evitar cisões ou rupturas nos pilares de sustentação do projeto nacionalista branco.

No início de 1940, o modelo britânico de segregação territorial parecia, aos olhos de muitos brancos, ser incapaz de garantir a continuidade da “civilização européia” na África do Sul. O fluxo cada vez maior de grandes contingentes de “africanos” nas áreas urbanas, a intensificação dos movimentos nacionalistas africanos, a pauperização de parte da população branca e a miscigenação racial eram apresentados como graves problemas nacionais, que ameaçavam a base de sustentação do modelo segregacionista vigente.

As zonas urbanas, historicamente destinadas às parcelas brancas da população, haviam se transformado em “locais perigosos”, chamando atenção de políticos e intelectuais para a desestruturação do “controle nativo”. O modelo britânico vigente, pautado na intervenção e ação nas áreas rurais do país, dava sinais de fissura e parecia não responder às novas exigências de controle da população africana, agora concentrada nas grandes cidades (MAMDANI, 1998: 106-114).

A rápida urbanização dos negros era percebida pelos brancos como “a inundação das cidades”, trazendo consigo demandas por moradia, emprego e melhores condições de

vida, que o governo não estava preparado para atender (O'MEARA, 1996: 64-65). Como conseqüência, a realidade urbana era percebida como insustentável, exigindo ações governamentais rápidas que interrompessem o processo em curso.

Paralelamente, grandes parcelas da população branca, especialmente de africânderes, vivenciavam situações de miséria e pobreza, alarmando as lideranças comunitárias para a possibilidade da miscigenação racial e da degeneração biológica e moral da “nação branca” (TEPPO, 2004). O fenômeno conhecido como “poor whiteism” (brancos pobres) ocupava um lugar chave nas discussões da época, colocando em risco a preservação da “civilização européia” no país e a continuidade das fronteiras entre as raças sul-africanas. Na perspectiva do sociólogo africânder Geoffrey Cronjé – figura influente na elaboração e difusão dos princípios do sistema do *apartheid*,

*Há brancos, nascidos neste país, que se tornaram tão degenerados em termos de moralidade, respeito próprio e orgulho racial que não sentem nenhuma objeção com relação à miscigenação. Alguns deles contraem casamentos mistos, mas a imensa maioria mistura seu sangue extramaritalmente. A miscigenação tem de ser caracterizada como crime (...) contra a raça branca (...) Os brancos têm de proteger-se contra miscigenadores inescrupulosos e criminosos não somente pela proibição de casamentos mistos, mas também tornando punível todo outro tipo de miscigenação (intercurso legal) (CRONJÉ, 1945: 47, citado em Ribeiro, 1994: 17).*

O sociólogo continua suas críticas, afirmando que a realidade sul-africana tornara-se indistinta (“sociedade da indistinção”), causando prejuízos irreversíveis tanto para os brancos quanto para os negros. As raças seriam expressões de um ordenamento natural e deveriam ser mantidas em separado; compartilhar uma realidade artificial, como a das zonas urbanas, traria apenas desestruturação aos vínculos comunitários primordiais da vida social. Nas suas palavras:

*Se pormos em perspectiva de maneira sóbria os acontecimentos atuais, então não poderemos chegar a nenhuma outra conclusão a não ser a de que há um processo em andamento que, caso não seja sustado a tempo (...) levará inevitavelmente ao abastardamento total, isto é, à aniquilação da variedade racial que existe em nosso país. Sabemos que ocorre então uma miscigenação permanente e que, portanto, a variedade racial em sentido biológico sofre prejuízo. Também em sentido cultural esse*

*processo de aniquilação está em andamento. Mais que em nenhum outro lugar, isto vem à luz claramente no que diz respeito à destribalização do banto. A cultura própria aos bantos está em vias de desaparecer como consequência da desnacionalização da população nativa. E quando a cultura banto for algo do passado, não somente o banto como raça estará empobrecido culturalmente, como também o estará a variedade cultural da humanidade. A política racial que advogamos enquanto africanos deve estar voltada à manutenção da variedade racial e da variedade cultural existentes porque isto está de acordo com a vontade de Deus e porque, com base no conhecimento de que dispomos, podemos demonstrar que esse empreendimento pode ser justificado de um ponto de vista factual. Assim sabemos que a miscigenação entre as raças branca e negra na África do Sul é prejudicial do ponto de vista biológico (...) Sabemos também que (...) o banto destribalizado só pode adquirir a Civilização européia de maneira externa e superficial, não podendo tornar própria a cultura européia: como consequência, o banto sofre prejuízos mentais quase irreparáveis... Aqueles [críticos]... que não conseguem ou não querem se pôr numa perspectiva religiosa, não podem contudo fechar seus olhos a esse fato (CRONJÉ, 1945: 10-11 – citado Ribeiro 1994).*

Para Cronjé, a “sociedade da indistinção” seria a expressão exata de uma organização social caótica, que levaria a África do Sul a uma situação de confusão total entre os habitantes. Nesse pensamento, a manutenção da variedade racial e cultural existente na realidade sul-africana deveria ser preservada, de acordo com os próprios desígnios de Deus. Permitir o contato inter-racial e a miscigenação biológica e cultural corresponderia a uma etapa de um processo longo e duradouro, cujo resultado só poderia ser a destruição do ordenamento divinamente estabelecido. Criar as condições necessárias para a África do Sul voltar a seguir o “curso normal da história”, com a consequente preservação da vida tribal dos bantos e do estilo civilizado dos europeus, seria a única solução para os prejuízos irreversíveis a que a população estaria submetida nas condições de indistinção “verificadas” no cotidiano nacional.

Cronjé define a “sociedade da indistinção” ou “sociedade da papa” como uma na qual

*as diferentes raças coabitam tão confusamente que em realidade formam uma única 'comunidade' sul-africana. Por essa razão existem inumeráveis pontos de contato entre as raças brancas e não-brancas. As diferentes raças estão permanentemente em contato uma com a outra, e isto dentro de uma mesma e única existência política, de um mesmo e único sistema econômico, em nossas casas e assim por diante' (Ibid, p.65-66, citado em RIBEIRO: 1994: 17).*

Segundo Ribeiro, o termo comunidade vem entre aspas “*porque a idéia de uma única [comunidade] sul-africana é ridícula para Cronjé: isto é, a África do Sul é por definição um país onde várias volksgemeenskappe [comunidades] distintas existem, tanto brancas como não-brancas: essas comunidades essencialmente distintas só podem se juntar numa falsa [comunidade] quando se dá uma situação de associação indistinta*” (RIBEIRO, 1994: 17).

Laura Moutinho - ao analisar o significado desse estado de indiferenciação do qual fala Cronjé e que é analisado nas obras de Fernando Rosa Ribeiro (1994) e Coetzee (1991) - indica o caráter escatológico que a expressão africânder *mengelmoes-samelewing* assumia no pensamento filosófico da época, evidenciando o temor com qualquer possibilidade dos brancos sul-africanos se misturarem biologicamente e moralmente com as raças percebidas como degeneradas. Nas suas palavras:

*A palavra-chave da perspectiva africânder acerca da miscigenação, expressa no pensamento de Cronjé, é mengelmoes, cuja tradução é 'papa' – algo que indica um estado de indiferenciação. Na interpretação de Fernando Rosa Ribeiro (1994), a sociedade sul-africana concebida por Cronjé é, por natureza (e vontade divina), uma coexistência de comunidades (volk) distintas, cuja indistinção resultaria em uma mengelmoes-samelewing. A conotação escatológica é discutida por Coetzee (1991): mengel remete à mistura, confusão; moes é um termo culinário, mengelmoes é, nesse sentido, pejorativo – 'significa uma mistura na qual não só o caráter individual, mas toda a estrutura original se perdeu; o que restou é uma papa disforme, indistinta – muito parecida a fezes, em realidade'. Samelewing, ainda de acordo com o trabalho de Fernando Rosa Ribeiro (1994), significa 'sociedade', 'comunidade' e 'coabitação' (grifos da autora) (2004: 109).*

Com uma retórica parecida a de Cronjé no que tange à necessidade de uma política diferenciada para brancos e negros, mas sem o caráter escatológico indicado acima, o

General Jan Christiaan Smuts, membro do gabinete britânico de guerra, apresentou seu diagnóstico da situação sul-africana duas décadas antes da implementação do sistema segregacionista africânder. Nas palavras de Smuts:

*Primeiro, olhamos para o africano como essencialmente inferior ou subhumano, como desprovido de alma, como capaz, unicamente, de ser escravo... Depois, mudamos para o outro extremo. O africano tornou-se homem e irmão. A religião e política uniram-se para formar esta nova política africana. Os princípios da Revolução Francesa, que emancipou a Europa, aplicaram-se à África; a liberdade, a igualdade e a fraternidade poderiam transformar os africanos primitivos em bons europeus<sup>8</sup>. O sistema político dos nativos foi impiedosamente destruído para incorporá-los como iguais ao sistema branco. O africano era bom na medida em que era um possível europeu; sua cultura política e social era ruim, bárbara, e só merecia ser esmagada por inteiro. Em algumas das possessões britânicas na África, o nativo recém saído da barbárie era aceito como cidadão igual aos brancos, com plenos direitos políticos. Mas suas instituições foram duramente proibidas e destruídas. O princípio de direitos eqüitativos aplicou-se da forma mais crua e, embora tenha dado aos nativos uma semelhança de igualdade com os brancos, que de pouco lhes servia, destruiu a base do sistema africano, que era seu maior bem. Estas são as duas políticas nativas extremas que têm prevalecido no passado, e a segunda tem sido apenas menos nociva do que a primeira<sup>9</sup>.*

“Se a África precisa ser redimida”, continuou Smuts, para que ela possa “fazer a sua própria contribuição ao mundo”, então “teremos de proceder conforme linhas diferentes e desenvolver uma política que não obrigue as suas instituições a se enquadrarem nos moldes alheios da Europa”, mas que “preserve sua unidade e seu próprio passado” e “construa seu progresso futuro e sua civilização sobre fundações especificamente africanas”. “O Império Britânico não simboliza a assimilação dos povos em um tipo único, não simboliza a padronização, mas o desenvolvimento mais pleno e livre dos povos segundo suas próprias linhas específicas”. Para tanto, a “segregação

---

<sup>8</sup> Jan Christiaan Smuts, *Africa and Some World Problems, Including the Rhodes Memorial Lectures Delivered in Michaelman Term, 1929*, Oxford, Clarendon Press, pp.76-78. Citado em Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of the Late Colonialism*, Londres, James Curry, 1996, p.5.

<sup>9</sup> *Ibid*, 92. Tradução de Peter Fry (2003: 283).

*institucional*” e, em conseqüência, a “*segregação territorial*” seria necessária (SMUTS apud FRY, 2003: 283).

O modelo britânico de segregação territorial era responsabilizado por intelectuais e políticos pela situação caótica em que a África do Sul se encontrava. Culturalmente, a “sociedade da indistinção” ameaçava a preservação da civilização européia e do modo tribal de vida dos bantos; se o processo de *abastardamento total* não fosse interrompido, haveria um empobrecimento irreparável da variedade racial da humanidade. Politicamente, a indefinição racial obscurecia a atribuição de direitos definida pelo Estado sul-africano; tornava-se difícil dizer quem era cidadão, no momento em que a nacionalidade (raça branca) era questionada pelos riscos da miscigenação. Em ambos os casos, a necessidade de alterações profundas na realidade sul-africana era demandada pelas lideranças africânderes e pelo general Smuts.

A separação total entre as raças era apresentada como a solução definitiva para os problemas raciais em curso. Apenas através de um sistema rígido de segregação total a África do Sul conseguiria garantir o respeito pelas particularidades culturais inerentes a cada raça. O convívio racial existente nas grandes cidades e a possibilidade (real ou imaginada) da miscigenação representava, nesse pensamento, a ruptura com o curso normal da história sul-africana, causando a degeneração biológica, cultural e moral das nações. Institucionalizar um aparato legal, jurídico e político capaz de preservar a variedade racial e os diferentes modos de vida era visto como a única solução para restabelecer o ordenamento natural, em detrimento da artificialidade verificada nas zonas urbanas do país.

Ao mesmo tempo, seria a única possibilidade do Estado identificar e delimitar claramente as fronteiras raciais, evitando o risco do que Cronjé chamou de *intercurso legal*. No momento em que critérios rígidos fossem estabelecidos, o pertencimento nacional deixaria de ser ameaçado, garantindo, assim, a atribuição dos direitos de cidadania apenas às parcelas consideradas nacionais – ou seja, à raça branca.

Seria um equívoco aceitar as críticas dos africânderes de que a realidade sul-africana vivenciava um processo amplo de miscigenação (PEBERDY, 1999; MOUTINHO, 2003, 2004), ou que a segregação territorial existente não possuía critérios rígidos de separação e definição raciais. Devemos lembrar que estamos falando de um contexto colonial, pautado pela exclusão e subordinação das populações não-brancas do país aos

interesses da minoria. No entanto, a proposta do nacionalismo africânder apresentava novas bases filosóficas e políticas no trato do chamado “controle nativo” (MAMDANI, 1998), que procuraram reestruturar radicalmente os significados da “nação sul-africana”.

Até aquele momento, a segregação territorial fazia uma separação entre “modos de vida”, sem explicitar, contudo, a categoria “raça” no arcabouço jurídico de definição dos indivíduos (POSEL, 2001: 90). “Civilização européia” e “barbárie” – ou “tribalismo” – constituía a principal dicotomia existente, sendo evidenciada de forma mais clara na separação entre meio urbano e rural (MAMDANI, 1998). Cada espaço estaria reservado para um determinado “estilo de vida”, totalmente irreconciliável com o outro: negros deveriam habitar suas “áreas de origem”, denominadas *homelands*, onde encontrariam suas formas tradicionais de poder político, organização social e expressão cultural; brancos deveriam conviver e viver com pessoas civilizadas, em locais destinados apenas aos indivíduos considerados civilizados. Nas palavras do Primeiro-Ministro Malan, as diferenças fundamentais entre os grupos branco e negro definiriam-se da seguinte forma:

*A diferença de cor é apenas a manifestação física de um contraste entre dois modos de vida irreconciliáveis, entre barbarismo e civilização, entre a opressiva vantagem numérica, por um lado, e a insignificância numérica do outro (Malan citado em O'MEARA, 1996: 67).*

A divisão populacional era evidente. “Nação” era sinônimo de “civilização européia”, de estágios culturais superiores; “tribo” representava o que seria a maneira tradicional de vida das populações africanas, consideradas “bárbaras”. O acesso aos direitos europeus era uma exclusividade dos indivíduos considerados civilizados, o que significa dizer que apenas os brancos eram considerados sul-africanos. Aos “incivilizados”, não-brancos, caberia a subordinação ao sistema legal branco, sem existir nenhum reconhecimento das instituições “nativas”, além da negação de qualquer direito característico do universo civilizado - ou seja, os negros, mestiços e indianos não eram sul-africanos e, por conta disso, não poderiam ter acesso aos direitos políticos, sociais e civis oferecidos pelo Estado.

Mamdani chama essa forma de “controle nativo” de “governo direto”, explorando a recorrência dessa relação jurídica estabelecida pelos Estados coloniais em todo o continente africano. Existiria, segundo o antropólogo, apenas uma ordem legal que garantiria aos

civilizados o pertencimento ao universo da lei e da ordem; aos incivilizados, restaria a subordinação e controle estatal, sem existir nenhum tipo de reconhecimento legal ou jurídico. No caso sul-africano, essa separação definiria o pertencimento à nacionalidade sul-africana e o conseqüente acesso aos direitos de cidadania:

*O governo direto foi a resposta inicial da Europa ao problema da administração das colônias. Haveria apenas uma ordem legal, definida pelas leis “civilizadas” da Europa. Não haveria o reconhecimento de nenhuma instituição “nativa”. Apesar dos “nativos” terem que acatar as leis européias, apenas os “civilizados” teriam acesso aos direitos europeus. Nesse sentido, supunha-se que a sociedade civil era a sociedade civilizada de cujas filas estavam excluídos os incivilizados (MAMDANI, 1998: 19-20)*

A existência de critérios legais na identificação dos indivíduos era considerada desnecessária, na medida em que aspectos fenotípicos e culturais indicariam claramente o pertencimento da população: tribo ou nação. O governo e a população em geral sabiam como identificar um “civilizado” ou um “bárbaro” pela própria *experiência*, dado que o modo de vida e a relação direta entre posição social e raça faziam parte do cotidiano sul-africano (POSEL, 2001). De acordo com a Comissão de Casamentos Mistos (*Mixed Marriages Commission*), a designação “europeu” ou “pessoa branca”,

*é suficientemente exata e bem entendida, na maioria dos casos, para o propósito de distinguir entre um Europeu e um Não-Europeu, e onde uma pessoa não é manifestadamente branca, ou mestiça, sua verdadeira classificação é geralmente determinada, sob qualquer circunstância, pela sua comunidade, suas associações e modo de vida geral (Union of South Africa 1938: para.141, citado em POSEL, 2001: 95).*

A segregação territorial seria, nesse sentido, uma política governamental em total acordo com os “modos de vida típicos” dos brancos, negros e mestiços, visando à preservação de particularidades culturais irreconciliáveis. Para além do “controle nativo”, essa ação política visaria garantir a manutenção das fronteiras culturais e a definição de pertencimento nacional: as diferenças entre brancos e negros eram consideradas manifestações óbvias expressas na experiência social, que precisavam ser preservadas pela tutela dos governos civilizados.

Contudo, um ponto surgia como problemático na estruturação da segregação territorial, que acabou por gerar muitas críticas por parte das lideranças africânderes: o que fazer com os “negros destribalizados” e os “brancos miscigenados” que viviam nas zonas urbanas? Como seria possível diferenciar os brancos dos negros, a civilização da barbárie, em um ambiente considerado indistinto que não mais diferenciava nação e tribo?

Se lembrarmos as críticas de Cronjé, a destribalização, ou desnacionalização, dos africanos não só retiraria tais pessoas de seu *habitat* próprio, como também as colocaria em um ambiente civilizatório que só poderia ser incorporado de forma superficial, externa. Conseqüentemente, os africanos destribalizados estariam em um limbo jurídico e cultural, na medida em que não seriam reconhecidos como civilizados – e, automaticamente, como sul-africanos - e nem como nativos. Ao mesmo tempo, os descendentes de casamentos ou relações sexuais mistos também teriam o mesmo problema: não seriam reconhecidos como brancos (cidadãos nacionais), da mesma forma em que não teriam nenhum “vínculo tribal” – não pertencendo às formas nativas de vida. Em ambos os casos, a segregação territorial parecia, aos olhos das lideranças africânderes, não ter mais capacidade para garantir definições claras de pertencimento à nação branca sul-africana.

O *apartheid*, então, foi proposto pelas lideranças africânderes como a solução definitiva para esses “problemas raciais”. Garantir a manutenção das fronteiras nacionais era uma prioridade nessa perspectiva; alterar os princípios norteadores da política de controle nativo era visto como uma questão de sobrevivência; redefinir os sentidos da nação sul-africana, a única saída para sua continuidade.

A nova política, pautada na idéia de “liberdades separadas” (O’MEARA, 1996: 73), propunha o estabelecimento de um “sistema genuinamente autóctone”, contrário à subordinação dos africânderes e das populações banto aos interesses do imperialismo e capitalismo britânicos. A intenção era institucionalizar um sistema representativo da realidade sul-africana, que respeitasse os vínculos primordiais dos indivíduos: cada um deveria estar vinculado, espacialmente e politicamente, ao seu “grupo nacional”, sua comunidade de origem.

Na apresentação do *apartheid* ao Parlamento sul-africano, o Ministro dos Assuntos Nativos, de Wet Nel, indicou três princípios fundamentais:

*Primeiro, Deus deu um chamado e uma tarefa para cada Povo [volk] do mundo, que ninguém pode ousar negar ou destruir. Segundo, todo Povo, independente da raça ou cor, exatamente como todo indivíduo, tem o direito inato de viver e se desenvolver. Toda Nação [volk] está autorizada ao direito a auto-preservação. Em terceiro lugar, temos a profunda convicção que os ideais pessoais e nacionais de todos os grupos étnicos podem ser melhor desenvolvidos dentro de suas próprias comunidades nacionais. Apenas assim os outros grupos sentirão que não estão sendo ameaçados... Essa é a base filosófica da política do apartheid... Ao nosso povo, isso não é uma mera abstração. É uma tarefa divina que deve ser implementada e desenvolvida sistematicamente (citado em O'MEARA, 1996: 73).*

Estamos diante de um pensamento essencialista que definia as “nações” como coletividades únicas e primordiais dentro de uma ordenação divina. Brancos e negros pertenceriam a nações naturalmente distintas, cuja separação seria a implementação política das determinações de Deus. Não existia, nesse pensamento, lugar para a *desnacionalização* ou *destribalização* dos indivíduos, muito menos lugar para a aquisição de valores civilizatórios por parte de indivíduos culturalmente considerados inferiores. Cada raça teria uma identidade, uma essência nacional, que seria inegociável, imutável e que deveria ser plenamente protegida das interferências alógenas advindas do contato inter-racial e da miscigenação.

Crapanzano define a perspectiva essencialista como uma perspectiva na qual

*assim que um objeto ou ser é classificado, torna-se para sempre aquele objeto ou ser. Ele tem uma identidade, participa de uma essência específica. Está sujeito a determinadas regularidades, que são entendidas como regras ou leis da natureza, e tem seu lugar próprio dentro de uma conjuntura específica do universo, de certa forma à maneira de uma peça num quebra-cabeças. A classificação essencialista é estática. Qualquer mudança de identidade, de essência, de regularidade ou de lugar, coloca um problema; em realidade, qualquer mudança ameaça o próprio sistema classificatório (CRAPANZANO, 1985: 20)<sup>10</sup>.*

Não existia, nesse pensamento, alternativa aos indivíduos que não fossem as alternativas de sua nação: esta definiria a moral, limitaria as possibilidades de agência e mobilidade individual, ao mesmo tempo em que representaria o vínculo comunitário mais

---

<sup>10</sup> Tradução de Fernando Rosa Ribeiro (1990: 14-15).

elementar na vida social. Nas palavras de Diedrichs, filósofo africânder, “*o indivíduo em si não é nada, mas somente se torna ele próprio na nação como comunidade (humana) suprema*” (citado em RIBEIRO, 1994: 86).

De acordo com Ribeiro, o pensamento essencialista dos africânderes tinha uma influência direta do filósofo alemão Herder, que apresentava as nações como “*indivíduos coletivos*”, como a expressão de vínculos primordiais compartilhados apenas pelos membros de uma determinada coletividade. Nas suas palavras, as nações seriam

*totalidades orgânicas e individuais, fundadas na história, na língua e até na natureza (...) Assim como indivíduos específicos têm identidades próprias e singulares, cada volk [povo, nação] tem também sua identidade única que o distingue de todos os outros völker [povos]: a humanidade, mais que constituída de indivíduos, está composta por ‘nações’, cada uma das quais é única, insubstituível e irreduzível a quaisquer outras”* (RIBEIRO, 1994: 2-3).

No pensamento herderiano, continua Ribeiro, as “nações” estariam dispostas horizontalmente sem existir nenhum tipo de hierarquia entre elas. Cada “nação” daria sua contribuição à humanidade pelo seu desenvolvimento particular, específico, que não seria melhor nem pior que o desenvolvimento das demais - seria apenas único<sup>11</sup>. “*Nesse pensamento*”, apresenta-nos Ribeiro, “*os Völker [povos] são entidades bem delimitadas, essencializadas, com características únicas, cujos contornos devem ser claros e cujos limites devem ser mantidos sob pena da perda ou diluição dessa identidade, criando uma massa amorfa de indivíduos flutuando no mundo sem uma cultura própria (...) [A] diluição ou o desaparecimento da especificidade levaria a um empobrecimento da humanidade (...) Todas as culturas são válidas (...) e, portanto, nenhum volk deve dominar o outro, nenhuma nação tem o direito de ter a supremacia, e assim a imensa e maravilhosa diversidade da humanidade é algo que tem que ser protegido*” (1994: 3).

As idéias herderianas ecoaram enormemente nas concepções de filósofos e cientistas sociais africânderes, que acabaram por influenciar as ações do governo sul-

---

<sup>11</sup> Herder utilizava a metáfora de um jardim para se referir à humanidade e sua variedade racial: o jardim seria a humanidade, onde todos os seres humanos estariam em pé de igualdade, sem existir nenhuma hierarquia entre eles. Nesta disposição horizontal, as flores representariam as raças, com suas particularidades e desenvolvimentos específicos, que deveriam ser mantidas em separado para se permitir a plena realização de suas peculiaridades.

africano após a institucionalização do *apartheid* (RIBEIRO, 1990; DUBOW, 1995). Essas concepções forneceram também as bases ideológicas que justificaram a implementação de um conjunto de leis que segregaram territorialmente e institucionalmente as raças do país. Nessas concepções, não existiria um universo comum entre brancos e negros capaz de permitir a troca de valores ou experiências; a separação era quase que total, tendo em cada raça um universo auto-eficiente, rigidamente fechado aos demais grupos raciais (RIBEIRO, 1994: 14-15). Isso fica evidente na citação de Cronjé:

*... inclinamo-nos à conclusão de que o aparato racial do nativo em seus aspectos corporais e mentais é em primeira instância diverso (isto é, de tipo distinto e valor distinto) daquele do homem branco. Em última instância, não será este o sentido e significado da variedade racial? Se assim for, então isto significa que cada raça tem seu caráter, predisposição e função próprias e distintas, como é o caso de toda a variedade em outros domínios da natureza. A variedade racial (independentemente de qualquer diferença de posição entre as raças) leva-nos necessariamente ao ponto de vista de que cada raça tem uma tarefa e um chamado [roeping] próprio e distinto a ser realizado de acordo com suas próprias possibilidades. E cada raça pode realizar sua tarefa e seu chamado próprios da melhor maneira, de acordo com seu caráter e suas possibilidades, se tiver as oportunidades necessárias [para fazê-lo] em separado [apart]. Em razão da variedade racial, uma mistura de raças é algo artificial. E em razão da variedade racial, a separação [apartheid] das raças é algo natural (Cronjé, 1945. citado em Ribeiro, 2002: pp.488)*

Na prática, essas diretrizes essencialistas foram sistematizadas em um conjunto de leis, fortemente controladas pelo governo, visando a “separação racial total”. A primeira ação governamental foi o estabelecimento de um registro populacional (*Population Registration Act*), em 1950, que produziu critérios fixos, estáveis e uniformes para identificar todos os habitantes do território em três categorias: Branco (*white*), Negro (*native*) e Mestiço (*coloured*)<sup>12</sup>. Após a identificação racial, todos os âmbitos da vida dos indivíduos passavam a ser determinados pelo critério estabelecido pelo governo.

Quanto à população negra (“nativos”), a ação governamental ia mais longe, postulando a identificação nacional, aqui sinônimo de étnica, para todos os sujeitos pertencentes à raça negra. Por trás dessa determinação, existia a idéia de que não haveria

---

<sup>12</sup> Os Indianos eram considerados um sub-grupo dos mestiços, nessa época.

uma população majoritária africana vivendo no país; existiriam sim dez grupos nacionais, não pertencentes à “nação sul-africana”, que deveriam viver em separado, através de seus próprios princípios culturais, políticos e religiosos, em territórios determinados pelo governo (O’MEARA, 1996: 73). Isso significa que cada *volk* africano teria sua própria *Homeland*, funcionando através de lógicas locais consideradas tradicionais, que estariam completamente excluídas do estado nacional sul-africano. “Assim, os zulus, por exemplo, não seriam sul-africanos, mas membros de um *volk* que tem seu próprio *land*, KwaZulu, uma colcha de retalhos de pequenos territórios na Província de Natal” (RIBEIRO, 1990: 66).

Aos brancos, por outro lado, a mesma lógica operaria, o que significa dizer que existiam espaços físicos bem estabelecidos destinados apenas a essa parcela populacional. Contudo, os brancos não sofriam o mesmo processo de atribuição étnica que os demais grupos; representavam, na perspectiva governamental, um grupo homogêneo, com acesso aos mesmos direitos e deveres definidos pela legislação nacional (RIBEIRO, 1990: 70).

Para evitar o convívio inter-racial e a possibilidade da miscigenação, a Lei de Áreas de Grupos (*Group Areas Act*, 1950) fixou as áreas residenciais com base no critério racial da população, criando os chamados bairros étnicos e as *Homelands*; o Ato dos Casamentos Mistos (*Mixed Marriage Act*, 1949) e Ato de Imoralidade (*Immorality Act*, 1950) propunham a regulação das relações afetivo-sexuais com base na proibição de relacionamentos inter-raciais; para completar, o governo institucionalizou a Lei da Conservação das Diversões Separadas (1953), cujo objetivo era garantir a separação racial no acesso ao lazer – como, por exemplo, praias, piscina, banheiro público, teatro, cinema, ginásio de esportes -, como também transporte público, bibliotecas, entre outros (MOUTINHO, 2003: 382).

Ribeiro chama atenção para a arbitrariedade do governo sul-africano no processo de identificação racial dos indivíduos; se, por um lado, princípios filosóficos justificavam a implementação do *apartheid* com a concepção de que as raças constituiriam “totalidades orgânicas” naturalmente distintas, por outro, a prática estatal representou na realidade sul-africana a remoção forçada de negros considerados destribalizados e o forjar de vínculos etno-raciais não existentes nos processos de identificação da população. Nas suas palavras:

*A delimitação dos volke é arbitrária, pois não corresponde necessariamente à auto-identidade (étnica ou não) das pessoas ou grupos sociais que são classificados sob esses rótulos. Uma ilustração dessa arbitrariedade foi a adjudicação de uma filiação étnica aos negros urbanos destribalizados de aglomerados como Soweto, e a tentativa de estabelecer artificialmente vinculações políticas e administrativas entre as townships (os distritos urbanos negros) e as homelands (os territórios específicos criados para cada etnia) (...) Em geral, nenhuma dessas estruturas ou instituições corresponde à realidade ou aos desejos das comunidades e indivíduos que tem de submeter-se a elas. A etnicidade e a preservação da identidade são um demônio africâner que não encontra necessariamente paralelo entre as sociedades negras da África do Sul (1990: 66).*

Com a arbitrariedade imposta pelo governo, que será discutida no próximo capítulo, o critério de definição da nacionalidade sul-africana passou a ser a categoria “raça”, ao invés de “cultura”. Apenas as parcelas brancas da população seriam consideradas como pertencentes ao Estado-nação, com acesso aos direitos de cidadania estipulados pela lei. Aos demais indivíduos, as estruturas políticas, judiciárias e legislativas correspondentes à definição nacional estipulada pelo governo funcionariam paralela e independentemente das estruturas do Estado-nação sul-africano.

Vemos aqui uma continuidade do *apartheid* com o sistema de segregação territorial utilizado anteriormente. O critério de definição havia mudado da dicotomia “civilização européia” e “barbárie” para concepções mais rígidas pautadas pela institucionalização de definições raciais. Entretanto, a definição da nacionalidade sul-africana pouco mudou: “ser branco” continuou a ser o critério fundamental no pertencimento ao Estado-nação. Seja na aquisição de um modo de vida civilizado, seja na aquisição de atributos biológicos, apenas os indivíduos considerados brancos eram aceitos na idéia de sul-africanidade.

Através da apresentação dos princípios filosóficos utilizados para sustentar a criação e manutenção do sistema de segregação racial, vimos que as categorias “raça”, “cultura” e “etnia” assumiram posições fundamentais na estruturação da África do Sul durante praticamente cinco décadas (1948-1994). Devemos agora focar nossa interpretação nos significados de cada uma dessas categorias, especialmente “raça”, para compreendermos sua dinâmica no cotidiano da sociedade nacional e os limites impostos às experiências dos indivíduos. Com isso, conseguiremos visualizar como a rigidez classificatória impunha fronteiras claras nas interações sociais, colocando alguns grupos

sociais como elementos perigosos e desestabilizadores à continuidade da pureza racial almejada – mestiços e portugueses, por exemplo.

**South Africa: Black Homelands**



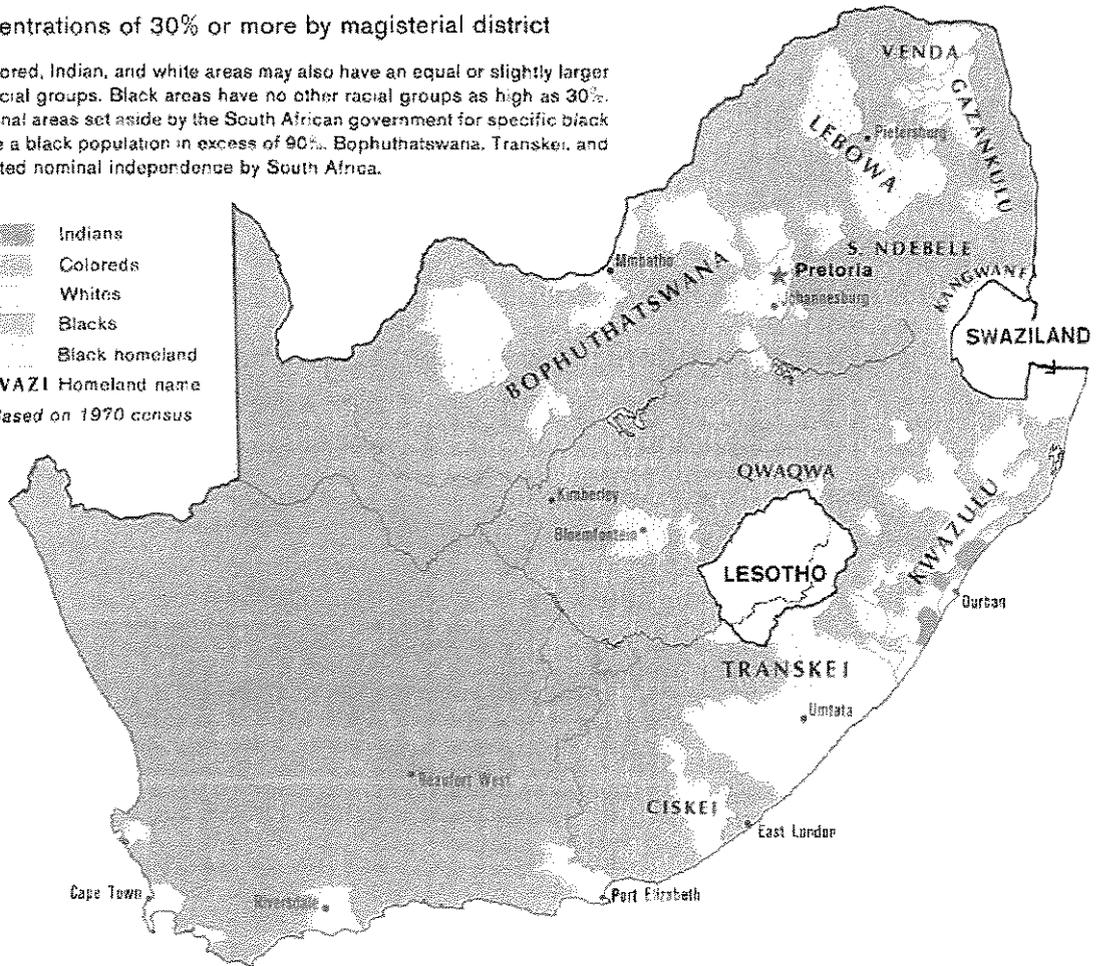
800481 (543001) 1-86

# Racial Concentrations and Homelands

Racial concentrations of 30% or more by magisterial district

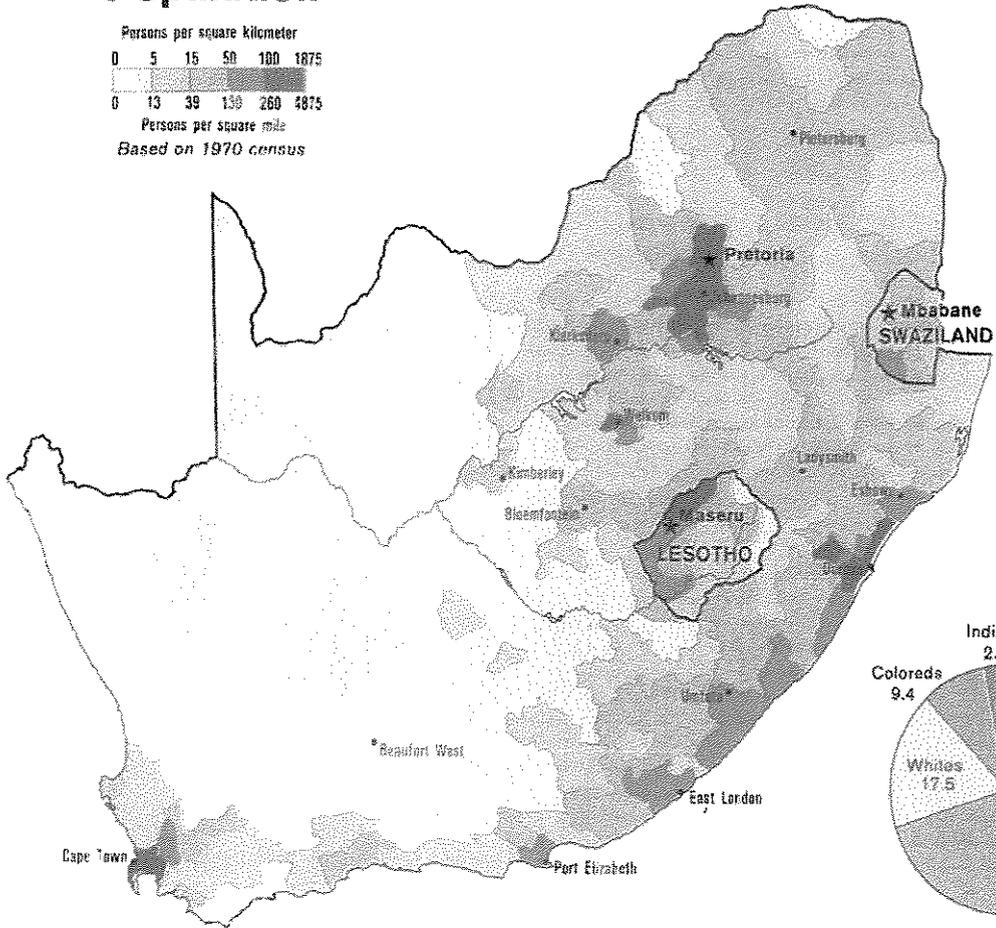
NOTE: Portions of Colored, Indian, and white areas may also have an equal or slightly larger percentage of other racial groups. Black areas have no other racial groups as high as 30%. Homelands are traditional areas set aside by the South African government for specific black ethnic groups. All have a black population in excess of 90%. Bophuthatswana, Transkei, and Venda have been granted nominal independence by South Africa.

- Indians
  - Coloreds
  - Whites
  - Blacks
  - Black homeland
  - SWAZI Homeland name
- Based on 1970 census

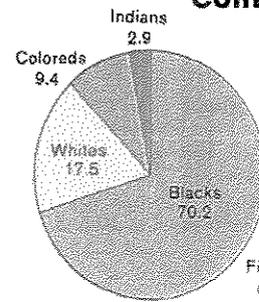


## Population

Persons per square kilometer  
 0 5 15 50 100 1875  
 0 15 39 130 260 4875  
 Persons per square mile  
 Based on 1970 census



## Racial Composition



Figures shown are percentages of the total population

## **Definindo a sul-africanidade: raça como senso-comum**

Já vimos que o conjunto de leis e práticas governamentais pautados pelo critério racial transformou a África do Sul em uma das sociedades mais racializadas do mundo ao longo da segunda metade do século passado (POSEL, 2001). Todos os âmbitos da vida pública e privada passaram a sofrer influência direta das definições estipuladas pelo governo, limitando as possibilidades de ação e interação social: “ser branco” implicava viver nos melhores bairros das grandes cidades, em posições socioeconômicas privilegiadas, em ter acesso à infra-estrutura estatal, além de permitir o casamento e a interação pessoal apenas entre os membros da mesma raça. “Ser negro” implicava negação dos direitos de cidadania, moradia em zonas rurais ou bairros pobres das áreas metropolitanas e contato e convívio social apenas com negros. Como consequência, cada raça passou a constituir um universo sensorial próprio, distinto dos demais, que restringiu as experiências individuais às experiências raciais.

Vimos, também, que a identificação racial atuou como um instrumento político fundamental na manutenção dos privilégios dos brancos, assumindo um caráter arbitrário que não correspondia às identificações individuais que operavam no cotidiano sul-africano (RIBEIRO, 1990: 66). Nessa perspectiva, “raça” surge como uma construção consciente no processo de dominação colonial, utilizada na separação da população para melhor dominá-la (MAMDANI, 1998). Aparece como uma criação política, que forjou uma realidade ideológica, conscientemente trabalhada no sentido da subordinação e exclusão das populações negras aos interesses da minoria branca.

Contudo, a persistência e a centralidade do critério racial na estruturação da vida nacional indicam que seus significados vão além de seu caráter instrumental, político. Como todos os âmbitos da vida social eram pautados, prioritariamente, pela “raça”, as concepções e ações individuais eram norteadas por ela. Isso não significa negar as perversidades do processo de identificação política ou a complexidade das identificações individuais; significa, mesmo assim, que devemos atentar para seu impacto limitador na experiência dos indivíduos.

Identificações de classe, gênero e geração, por exemplo, eram guiadas pelo recorte racial da sociedade, que definia um critério elementar de solidariedade e vinculação

comunitária. “Raça” não expressava todas as formas de identificação coletiva, no entanto delimitava o grupo dentro do qual as diversas vinculações existiriam: operários brancos, operários negros, e assim por diante. É verdade que muitas pessoas rompiam com o princípio norteador da sociedade, vinculando-se a outras raças em organizações multirraciais; mesmo assim, o preço cobrado era alto e gerou muitos assassinatos, prisões, exílios e torturas.

Nas palavras da socióloga Deborah Posel,

*O princípio fundamental do apartheid era uma sociedade em que cada ‘raça’ sabia e respeitava seu próprio lugar - economicamente, politicamente e socialmente. Raça era o mais importante divisor social: o princípio fundamental para a alocação de todos os recursos e oportunidades, a base para todas as demarcações espaciais, (...) a fronteira para todas as interações sociais, assim como a categoria elementar em que a ordenação social e moral era descrita e defendida. Claramente, o projeto político implementado era inseparável dos significados de raça e diferença racial, e da racionalidade implicada nessas concepções (2001: 52-53).*

Tendo em vista a centralidade da categoria, focalizaremos a análise em dois momentos: no primeiro, verificaremos os critérios utilizados pelo governo para definir e fixar o pertencimento dos indivíduos a três grupos raciais: brancos, mestiços e negros. No segundo, exploraremos o que seria a “experiência branca”, ou melhor, os limites impostos à agência e interação social da população branca, indicando a reprodução das divisões raciais impostas pelo governo no cotidiano dessa parcela populacional. Veremos que a segregação racial criou um pensamento circular, que associava diretamente posições socioeconômicas privilegiadas e “branquidade”, ao mesmo tempo em que “branquidade” era sinônimo de posições socioeconômicas privilegiadas. Dessa forma, por mais que um grupo fosse considerado “branco de segunda classe” pela própria população branca do país, como é o caso dos portugueses, seus direitos como cidadão estavam garantidos e reconhecidos pelo Estado, o que significa dizer que ele não vivenciaria as situações de exclusão destinadas às raças negra e mestiça.

Em 1950, o governo institucionalizou o Registro Populacional (*Population Registration Act*), com o objetivo de acabar com qualquer dúvida acerca do pertencimento da população. Se até aquele momento a definição racial apresentava alguma flexibilidade e

dependia, em grande medida, da aquisição da “civilização européia”, a partir de então a rigidez e a precisão identitária redefiniram a estruturação da sociedade sul-africana. O critério étnico-racial tornou-se a base mesma da classificação, demarcando e delimitando claramente os direitos, deveres, posições e espaços de cada raça.

Proteger a “pureza” racial dos brancos, garantir a continuidade da “nação branca” e evitar a contaminação sanguínea pela introdução de elementos alógenos – principalmente dos mestiços -, representavam os objetivos do registro populacional. Estabelecer critérios objetivos que permitissem a definição racial de milhões de habitantes era o problema a ser solucionado. Do estabelecimento desses critérios, dependia o desenvolvimento de todo o aparato do sistema do *apartheid*.

Não é de surpreender que alguns políticos sul-africanos tentassem definir “raça” a partir de critérios estritamente biológicos. Se o objetivo era garantir a “pureza” racial proposta, traçar a ascendência dos indivíduos e seus aspectos biológicos eram considerados elementos fundamentais na identificação do “sangue” da população. Nas palavras de um senador não especificado,

*Se nós vamos fazer uma demarcação clara entre quem vai ser classificado como Europeu nesse país e quem vai ser classificado como Mestiço, então nós devemos definitivamente levar o sangue em consideração. Não adianta dizer que nós sabemos que tais pessoas são Mestiças. Nós sabemos que são, mas, porque elas são Brancas por reputação e consentimento comum, nós vamos torná-las brancas. Ao fazer isso, permitiremos sangue mestiço em nossa raça, que muitos de nós esperam mantê-la maravilhosamente pura. Eu acho isso muito, muito importante* (Senate Debates, May 1, 1950, col. 40020 citado em POSEL, 2001: 100/1)

A tentativa de biologizar o critério político encontra-se em total acordo com os princípios nacionalistas apresentados anteriormente; a continuidade da própria nação sul-africana dependia, na perspectiva de lideranças africânderes, da manutenção da “pureza da raça branca” no continente. Devemos lembrar que a discussão de fundo para o estabelecimento de um registro amplo que abarcasse todas as regiões do país surge como a base de um projeto nacionalista em oposição às situações urbanas, que eram percebidas como indistintas e miscigenadas.

Percebe-se, na própria citação, a crítica feita à falta de critérios raciais claros e à ingerência de indivíduos mestiços na nação branca: na visão do senador, eles (senadores) *sabiam* da existência dessas pessoas, mas, *porque elas são brancas por reputação e consentimento comum*, a “nação” transformaria elementos biologicamente e moralmente perigosos em “sul-africanos legítimos”. Na medida em que o Estado não só não garantia as fronteiras raciais, como também permitia e legitimava a mudança racial e, conseqüentemente, o acesso ao status político branco, buscar comprovações sanguíneas, hereditárias, era uma solução cogitada.

Contudo, a citação indica um outro ponto fundamental, diretamente associado à percepção biológica do critério racial: a *experiência histórica dos brancos* com a população negra. Apesar das críticas expressas na fala do senador, este apresenta que todos (senadores) saberiam quem seria mestiço – mesmo que os indivíduos possuíssem status de branco -, como se os brancos pudessem perceber a “verdadeira raça” dos indivíduos independentemente do critério atribuído pelo Estado: “*Não adianta dizer que nós sabemos que tais pessoas são Mestiças. Nós sabemos que são, mas, porque elas são Brancas por reputação e consentimento comum, nós vamos torná-las brancas*”.

Saul Dubow, historiador sul-africano, indica que o longo histórico de segregação racial havia tornado as diferenças raciais em “fatos” da realidade, como se elas fossem parte da normalidade percebida no cotidiano nacional. Criava-se, com isso, uma relação direta entre as explicações científicas e políticas das diferenças raciais com as próprias formulações socialmente difundidas acerca do critério racial e da diferença cultural entre os indivíduos. Nas suas palavras:

*O racismo ideológico pode ser uma resposta, ou uma formulação, ao sentimento popular racista. Ele pode, ao mesmo tempo, ajudar a construir e manter tais atitudes. No caso do apartheid, a ideologia racista refletiu e se desenvolveu de noções sobre as diferenças humanas já existentes [na sociedade]. Mas, ao ajudar a sistematizar e racionalizar essas concepções, ela também contribuiu para solidificá-las nos planos ideológico e legislativo (1992: 210).*

Posel apresenta-nos que as demandas por definições biologizadas não surtiram muito efeito nos debates parlamentares sul-africanos, que acabaram por priorizar a *experiência histórica* como fator determinante no processo de identificação populacional.

Se a “raça” fosse um sinal diacrítico evidente, expresso nos modos de vida e nos aspectos fenotípicos, não existiria a necessidade de documentos e exames comprobatórios; o governo saberia de imediato como proceder a classificação racial (POSEL, 2001: 101).

“Raça”, na perspectiva assumida pelo governo, era uma questão de “senso-comum”<sup>13</sup>. O Estado apenas precisaria institucionalizar definições fixas há muito compartilhadas por toda a população do país. A classificação era um julgamento do “status social” de uma pessoa, feita em total acordo com as percepções, historicamente reforçadas, que os membros de sua comunidade possuíam. Assim, as comunidades brancas saberiam quem pertenceria ao seu “modo de vida”, ao mesmo tempo em que as mestiças e negras compartilhariam a mesma compreensão de pertencimento comunitário. Nesse sentido, a exclusão de indivíduos seria evidente, na medida em que todos os grupos raciais do território saberiam identificar o estilo de vida correspondente.

O exemplo mais evidente da perspectiva governamental pode ser verificado na própria definição oficial utilizada pelo governo (citado em POSEL, 2001: 102):

***Branco:** Uma pessoa branca é aquela que na aparência é, ou que é geralmente aceita como, branca; no entanto, não inclui uma pessoa que, apesar da aparência ser obviamente de um branco, é geralmente aceita como mestiça.*

***Nativo:** Um ‘Nativo’ é uma pessoa que de fato é, ou geralmente aceita como, membro de qualquer raça aborígine, ou tribo da África.*

***Mestiço:** Um mestiço é uma pessoa que não é nem branco, nem nativo<sup>14</sup>.*

Vemos claramente que o estilo de vida e a aceitação geral eram os elementos considerados na identificação da população em três grupos raciais, sem existir qualquer referência explícita a descendência ou a “vínculos sanguíneos”. A experiência histórica de

---

<sup>13</sup> A expressão foi cunhada pela socióloga Deborah Posel, amplamente referida na dissertação, no título de um artigo extremamente interessante sobre os sentidos da categoria “raça” ao longo do *apartheid*. Utilizando a noção de senso-comum de Gramsci, Posel explora o uso generalizado da categoria no cotidiano sul-africano da época;

<sup>14</sup> White: A white person is one who in appearance is, or who is generally accepted as, a white person, but does not include a person who, although in appearance obviously a white person, is generally accepted as a coloured person;

Native: A ‘native’ is a person who is in fact or is generally accepted as a member of any aboriginal race or tribe of Africa;

Coloured: A coloured person is a person who is not a white person or a native.

separação e segregação criara uma relação direta entre posições socioeconômicas privilegiadas e “branquidade”, tornando a diferença racial em um “fato”, cotidianamente verificado, da realidade nacional. Não existia a necessidade de comprovação científica: a diferença racial estava lá, evidente no vestuário, na expressão corporal, no domínio (ou não) das “línguas brancas”, no nível educacional e no tipo de trabalho ocupado pela população.

Dubow apresenta que o *apartheid* criou uma relação intrínseca e confusa entre as categorias “raça” e “cultura”, permitindo aos intelectuais e políticos da época se referirem às diferenças humanas sem precisar recorrer a teorias raciais como explicação para a separação entre brancos, negros e mestiços. A chamada experiência histórica dos brancos com os nativos e a necessidade de se preservar as particularidades culturais das raças acabavam por atuar como elementos discursivos que possibilitavam falar em inferioridade racial dos negros, sem se referir a concepções racistas, mundialmente criticadas no pós-segunda guerra mundial.

*O senso metafísico utilizado pelos teóricos nacionalistas africânderes para conceber a nação, ou volk, forneceu efetivamente a justificativa ideológica para a supremacia branca sem exigir o rude recurso do racismo biológico. A noção que Deus decretou a diversidade facilitou a afirmação que a diferença não implicava, necessariamente, superioridade ou inferioridade. Analogamente, a ênfase na distinção entre as diferentes ‘culturas’ significou que a dificuldade em explicar as diferenças humanas não recaia apenas na raça. Isso não significa que cultura e raça não estavam relacionadas: muito pelo contrário, as categorias raça, língua e cultura eram usadas como variáveis interdependentes, e suas fronteiras permaneceram fluidas. Na prática, a visão essencialista de cultura, presente no coração do nacionalismo-cristão africânder, não era menos poderosa como uma forma de dividir as pessoas do que as explicações baseadas no determinismo racial (DUBOW, 1992: 220-21).*

Apesar da ausência de explicações raciais, encontra-se aqui uma lógica circular que reforçava a superioridade branca mesmo sem fazer qualquer referência explícita à diferença biológica entre brancos e negros. Brancos sempre teriam as melhores oportunidades e posições socioeconômicas privilegiadas; negros sempre estariam subordinados à estrutura de dominação branca. Conseqüentemente, as populações negra e mestiça nunca teriam acesso aos sinais diacríticos característicos do estilo de vida da minoria, reforçando, assim,

a percepção da inferioridade biológica desses grupos. Como apresenta-nos Posel (2001: 95),

*Posições socioeconômicas superiores e privilegiadas eram consideradas marcadores e evidências de superioridade biológica, ao mesmo tempo em que superioridade biológica era considerada o fundamento para tal status social elevado. Hierarquias raciais ratificavam e legitimavam as desigualdades sociais e econômicas que, em troca, atuavam como evidências das diferenças raciais.*

A perversidade dessa lógica de pensamento é evidente: quanto mais racializada a sociedade sul-africana se tornava, com a implementação de leis e ações segregacionistas, maior a distância entre os diversos “modos de vida”. A reprodução da diferença racial, então, tornava-se cada vez mais explícita no cotidiano nacional, o que acabava por “comprovar” as percepções populares quanto à inferioridade dos nativos e mestiços e à superioridade dos brancos.

Considerar o estilo de vida e a aparência como critérios no processo de identificação racial não significa, contudo, que o sistema classificatório permitia a mobilidade e a flexibilidade racial. Uma vez recebida a classificação, esta se manteria indefinidamente e afetaria todos os âmbitos da vida dos indivíduos – tanto públicos quanto privados.

Percebe-se que a lógica de definição pouco mudou em relação ao sistema de segregação territorial pré-existente: “ser branco” continuou sendo pautado por evidências de uma forma de vida civilizada, facilmente verificada na experiência social da população, especialmente da população branca. O que mudou foi a possibilidade de alteração do status político: antes, não existia nenhum critério definido legalmente que fizesse distinções entre a população; a diferença racial era tida como evidente, mas a possibilidade de aquisição das formas civilizadas de vida era possível. Com o *apartheid*, todos os esforços foram feitos no sentido de evitar essa mobilidade racial: “raça” passou a ser um aspecto fixo, imóvel, que caracterizava, acima de tudo, a essência dos seres humanos.

Cada raça era vista como essencialmente diferente das demais, não mantendo nenhum vínculo ou universo comum de significação e interação. As populações negra e mestiça eram encaradas como naturalmente inferiores, e ameaçavam, por conta disso, a continuidade da pureza e superioridade da “nação branca sul-africana”. Nesse sentido,

apresenta-nos Crapanzano, os negros não teriam como se tornar agentes relevantes no imaginário branco, na medida em que seriam a expressão da barbárie, da falta de civilização e da degeneração biológica. Qualquer negro, automaticamente, passava a representar um agente desestabilizador da normalidade civilizatória, que precisava ser controlado para evitar qualquer ruptura no sistema vigente.

Para Crapanzano, essa lógica essencialista caracterizaria o que ele chamou de dimensão *psico-ontológica do apartheid*, que evitaria qualquer possibilidade de reconhecimento da própria humanidade das parcelas negra e mestiça da população. Nas suas palavras, essa dimensão é

*mais importante que o aspecto político. É mais que uma resposta a um arranjo econômico particular. É uma ontologia que afeta o ser em sua totalidade. Apartheid é o produto de um racismo essencialista, no qual as pessoas de cor são consideradas essencialmente diferentes dos brancos e não podem, dessa forma, ser consideradas significativas na formação da identidade branca (1985: 39).*

Seguindo as indicações do antropólogo e dos critérios definidores de pertencimento racial, vemos que o *apartheid* não se resumia a um instrumento político, conscientemente trabalhado no sentido da exploração e dominação das populações não-brancas. Essa dimensão era complementada por um pensamento essencialista, com forte reverberação social, que pautava a agência e percepção de mundo da população de uma forma geral, em especial dos brancos. Dessa forma, a diferença racial era percebida socialmente como parte de um ordenamento natural, divino (RIBEIRO, 1990), que tinha na branquidade a expressão plena da superioridade moral e biológica, facilmente verificada nas posições socioeconômicas existentes no cotidiano nacional.

Não se trata aqui de pensar a interação social e a formação individual como um mero reflexo do pensamento político e intelectual da época, ou de chamar os princípios governamentais de segregação racial de mito, ideologia, que teria mascarado uma realidade de seres humanos iguais através de um aparato governamental dominador. “*Negar a realidade do mito e da ideologia*”, apresenta-nos Peter Fry, “*os quais, afinal, produziram leis, sistemas administrativos e políticas educacionais muito reais, é negar o empreendimento colonial como um todo*” (2003: 281). Se a própria base do sistema

classificatório sul-africano era o critério étnico-racial, seu impacto definidor e limitador nas experiências sociais foram significativos, não podendo ser desprezado.

A pergunta fundamental que precisa ser explorada diz respeito ao impacto social dessa estruturação segregacionista e desse pensamento na sociedade sul-africana. Por um lado, o impacto é evidente: no momento em que a classificação era determinada, as experiências individuais passavam a ser pautadas, em sua totalidade, pelo critério de definição governamental. Todas as clivagens e processos de identificação sociais – como, por exemplo, gênero, geração e classe – passavam a sofrer intervenção constante da categoria raça, o que significa dizer que tais identificações ocorriam dentro de uma moldura racialmente definida: partidos políticos brancos, jovens brancos, mulheres brancas, casamentos intra-raciais e assim por diante.

Por outro lado, a difusão do vínculo racial na experiência social fica mais clara com a indicação fornecida por Posel (2001) e Ribeiro (1990) acerca dos processos estatais de alteração racial<sup>15</sup>, cujo conteúdo permite-nos observar a forte presença da categoria na estruturação e percepção sociais da população, o que significa dizer que “raça” era uma categoria nativa amplamente difundida e utilizada. A rigidez classificatória abria uma pequena brecha para a mudança racial, possibilitando a abertura de processos que seriam analisados pelo governo e que poderiam gerar transformações radicais na relação desses indivíduos com o Estado. Por exemplo, negros poderiam ascender suas posições socioeconômicas ao ser considerados mestiços e estes poderiam tornar-se brancos, caso os processos fossem aceitos.

Apesar de não existir nenhum tipo de impedimento para a abertura de processos dessa natureza, o que, teoricamente, permitiria aos indivíduos questionar a definição racial atribuída pelo Estado, poucas pessoas chegaram a recorrer a este instrumento como um recurso de alteração do critério governamental. Para termos uma idéia quantitativa, em 1964, 3940 pedidos foram feitos, com praticamente um terço cogitando a mudança da classificação de mestiço para branco e os demais de negro para mestiço. Do total, 2823 casos (71%) conseguiram a reclassificação almejada, tendo apenas 17 casos (1,6%)

---

<sup>15</sup> Curiosamente, não existem trabalhos na África do Sul que focalizem os significados que a categoria “raça” assumia ao longo do *apartheid* (HYSLOP, 2001: ii). Fica praticamente impossibilitado, neste trabalho, explorar de uma maneira mais ampla e sólida o tema; pretendemos, assim, indicar elementos significativos para explorarmos o que seria o pensamento racial no cotidiano da população branca, a partir de fragmentos encontrados em diferentes obras.

rejeitados pelo comitê governamental (POSEL, 2001: 107). Em 1987, mantendo a tônica do primeiro exemplo, dos 918 casos, 722 pessoas (79%) obtiveram sucesso em seus pedidos: 269 africanos tornaram-se mestiços; 244 mestiços tornaram-se brancos; 10 chineses e 12 malaios tornaram-se brancos (RIBEIRO, 1990: 9).

Duas perguntas extremamente interessantes surgem dessas informações: primeiro, em um universo em que milhões de pessoas foram classificadas racialmente, por que os pedidos de reclassificação se limitaram, no máximo, a alguns milhares? Segundo, se a maior parte dos pedidos foram aceitos pelo comitê governamental, indicando a possibilidade de romper com a rigidez com que a categoria se aplicava no cotidiano do país, qual o motivo da baixa procura desse instrumento?

Posel sugere algumas hipóteses possíveis, que vão desde a falta de conhecimento da população quanto à existência desse instrumento governamental, até o medo popular de que o mesmo Estado que segregava poderia oferecer algum tipo de perseguição ou detenção por parte das pessoas que buscassem tal serviço. Contudo, a socióloga enfatiza uma terceira hipótese, bastante plausível, que nos interessa em particular: a proximidade entre o critério governamental e os princípios comunitários operantes na sociedade sul-africana da época – aquilo que nós chamamos de “experiência racial”.

Para Posel, o critério racial não poderia ser interpretado apenas como um instrumento político de dominação, criado pelos governos do *apartheid* com o intuito de separar a população para melhor dominá-la. A falta de contestação do critério institucionalizado, em sua perspectiva, indica que versões sociais do “tipo racial das pessoas” estavam de acordo com aquelas determinadas pela burocracia sul-africana. Ou seja, brancos, negros, indianos e mestiços se identificariam, na grande maioria dos casos, com os vínculos comunitários institucionalizados pelo sistema de segregação racial: “raça” não seria apenas uma categoria imposta politicamente, seria também uma questão de senso-comum. Nas palavras da socióloga,

*Isso não presume uma relação exata entre as versões burocrática e social da classificação racial (...) A sugestão é, mais especificamente, que a tipologia estatal das diferenças raciais estava suficientemente institucionalizada e normalizada (...), produzindo classificações que na maioria dos casos reverberava proximamente às produzidas socialmente (2001: 197).*

Assim como o governo utilizava a experiência histórica com as raças sul-africanas para determinar o pertencimento dos indivíduos, a socióloga sugere que os princípios essencialistas de separação racial seriam compartilhados pela maior parte da população. Ao invés de ser apenas um critério criado pelo Estado sul-africano com o intuito de dominar a população, a categoria raça seria também uma “categoria nativa”, amplamente difundida, fundamental na percepção e estruturação da vida social ao longo do *apartheid*.

Como consequência, estabelecia-se uma relação perversa entre o Estado e os grupos raciais, especialmente o branco: na medida em que o sistema classificatório dependia da aceitação comunitária, do estilo de vida verificado pela vizinhança e do status socioeconômico apresentado pelos elementos em análise, a percepção individual e o controle comunitário atuavam centralmente na manutenção e preservação da pureza racial. Ou seja, como a definição racial se dava pela aparência e estilo de vida, todos os sul-africanos assumiram uma posição fundamental no controle das políticas e ações governamentais.

Por um lado, os colegas de trabalho, vizinhos, professores, amigos, etc., eram agentes importantes na aceitação da “branquidade” das pessoas próximas; apenas os indivíduos que compartilhassem as características de uma vida comunitária branca poderiam viver, trabalhar ou estudar nos espaços destinados a esse grupo racial. Por outro lado, cada cidadão sul-africano tornou-se um possível delator de qualquer situação estranha, ou de qualquer pessoa que oferecesse algum tipo de questionamento à manutenção da “pureza do modo de vida civilizado”.

Assim, os sul-africanos passaram a ser responsabilizados diretamente pelos rumos e determinações governamentais: manter a “nação branca” intacta não era um assunto prioritário apenas para o governo, era uma questão de interesse público, cujo comprometimento dos brancos era um elemento fundamental no sucesso do projeto nacionalista. Não bastava separar os diferentes grupos raciais em todos os aspectos da vida social; era preciso garantir a continuidade do projeto, com a participação ativa dos brancos.

Nas palavras do Ministro do Trabalho,

*A classificação correta de todos os indivíduos é uma questão de interesse público. Se eu, por exemplo, viver em um subúrbio que é predominantemente europeu... e uma pessoa, que é obviamente mestiça*

*começar a viver perto de mim, e eu sei que ele é mestiço mas ostensivamente ele é considerado branco, certamente eu tenho o direito de objetar sua classificação... Eu posso também dizer isso em relação à aceitação de crianças nas escolas: se uma criança vai para uma escola europeia e... eu sei que ela é Mestiça, mas foi erroneamente classificada como europeia, eu tenho o direito de intervir na classificação. Isso tudo em nome do interesse público (Senate Debates, June 1, 1950, citado em POSEL, 2001: 108).*

O sociólogo Geoffrey Cronjé compartilha dessa perspectiva e alerta para o vínculo intrínseco entre os indivíduos e seus grupos raciais. Se a raça seria a expressão de um ordenamento natural, elementar, que forneceria as particularidades culturais, biológicas e morais de seus membros, cada pessoa seria responsável pelo bom funcionamento e pela preservação da própria comunidade. Comprometer-se com a continuidade racial não seria uma opção, mas uma obrigação com a manutenção da raça branca no continente.

*O indivíduo é responsável perante a comunidade por suas ações. A comunidade de volk tem o direito de chamar à responsabilidade qualquer um que atente a seu mais alto interesse. É dever da comunidade de volk punir tais atrocidades. O interesse do volk pesa sempre mais que o interesse pessoal (CRONJÉ, 1945: 47, citado Ribeiro, 1994, p.17).*

### ***Sea Kaffirs: brancos, mestiços e a liminaridade portuguesa***

Se os problemas internos representavam um risco constante à manutenção da “nação branca”, o contexto continental de descolonização reforçava as preocupações governamentais quanto aos riscos que a civilização europeia corria na África do Sul. Não só a mestiçagem e o controle nativo eram apresentados como fatores de desestabilização, como também a intensificação dos movimentos nacionalistas em toda a África Austral evidenciava a tendência do final dos sistemas coloniais.

No momento em que o país vivenciava o auge do *apartheid*, na década de 1960, todos os países fronteiriços viam a explosão de guerras coloniais (como é o caso de Angola e Moçambique) e de processos de independência nacionais, gerando um forte temor de que

os mesmos “problemas” pudessem reverberar em paragens sul-africanas. Gana, em 1957, foi o primeiro país a destituir o sistema colonial branco; logo em seguida, Tanzânia (1961), Quênia (1963), Zâmbia e Malawi (1964), Botswana, Angola e Moçambique (1975), Zimbábue (1980) e Namíbia (1990) colocaram um fim na segregação racial e dominação branca, deixando a África do Sul em uma posição extremamente complicada frente ao resto do continente africano (PEBERDY, 1999).

Internacionalmente, a continuidade do “último bastão da civilização europeia na África” também não agradava a Organização das Nações Unidas (ONU) e gerava a ruptura com antigos “parceiros coloniais” do país, como é o caso da Inglaterra. Em 1960, por exemplo, no famoso discurso “Ventos da Mudança” (*Winds of Change*) no Parlamento Sul-africano, MacMillan indicou claramente a nova postura política inglesa, contrária ao *apartheid* e favorável aos processos de descolonização. Em suas palavras, “*Os ventos da mudança estão soprando por todo o continente e, quer queiramos ou não, o aumento da consciência nacional é um fato político. Nossas políticas nacionais devem levar isso em consideração*” (citado em PEBERDY, 1999).

Vimos nas sessões anteriores que o *apartheid* foi, em grande medida, a resposta para esses problemas, visando a manutenção da lógica colonial no país. Um problema central, no entanto, continuava a preocupar enormemente o governo: o baixo contingente de brancos no território nacional, que representava apenas 14% da população total. Mesmo com o aparato segregacionista, reforçado e protegido por instituições militares e policiais, as pressões internas e externas chamavam atenção para a vulnerabilidade do sistema vigente, exigindo uma presença física e política maior dessa parcela populacional.

A resposta encontrada foi o incentivo à imigração, que possibilitaria uma melhor distribuição demográfica na África do Sul, ao mesmo tempo em que diminuiria, na perspectiva governamental, os riscos do “perigo negro” tomar o país. As mesmas preocupações com a pureza racial, miscigenação e desestruturação moral e biológica da nação, tão presentes na formulação dos princípios e políticas nacionais, encontravam-se também no tema em questão, o que acabou por transformar o processo imigratório em um processo, fundamentalmente, branco - naquilo que ficou conhecido como a “imigração branca”.

A principal determinação governamental era aceitar apenas imigrantes comprovadamente brancos, que não colocassem nenhum tipo de perigo aos princípios nacionais. Pessoas de países considerados mestiços, asiáticos ou negros questionariam o próprio argumento central que subsidiava o interesse por imigrantes, sendo descartados logo de início. Além disso, ser “assimilável” ao modo de vida sul-africano, compartilhar valores religiosos e “entender” a própria dinâmica racial no país eram questões decisivas no processo de escolha e aceitação dos futuros habitantes do país (PEBERDY, 1999).

Nesse sentido, não bastava “ser branco” para ser aceito. Era necessário possuir características passíveis de assimilação, capazes de transformar um imigrante em um potencial sul-africano legítimo. Nas palavras do Ministro do Interior, ao explicar as idéias que norteavam o acolhimento de estrangeiros,

*O primeiro princípio é o desejo de toda nação do mundo em manter seu desenvolvimento com base em sua composição original... O segundo se refere à dissimilação... Toda nação considera, sob todos os pontos de vista, um sinal de fraqueza a existência de minorias não absorvidas e não absorvíveis no corpo nacional, já que elas sempre trazem uma série de dificuldades. O terceiro princípio é aquilo que eu chamo do desejo de toda nação manter seu tipo de civilização próprio, particular (citado em PEBERDY, 1999: 184).*

Comunidades que aceitassem os preceitos protestantes e a posição política nacional contrária à descolonização tornaram-se o alvo da política imigratória. Por um lado, era considerado importante manter os valores sociais intactos, protegidos de qualquer coletividade que pudesse ameaçar religiosamente, biologicamente ou moralmente os pilares de sustentação nacional. Por outro, afinidades políticas com a África do Sul eram elementos importantes na hora do processo de seleção: os indivíduos deveriam entender, respeitar e ajudar o pequeno contingente branco na missão de garantir a exclusão das populações negra, mestiça e indiana da nacionalidade sul-africana.

Quanto ao primeiro ponto, a proposta governamental era incentivar maciçamente a imigração de europeus, especialmente dos países que deram origem às comunidades brancas sul-africanas: franceses, alemães, holandeses e belgas. Tendo em vista o caráter essencialista do nacionalismo africânder, o objetivo era incrementar demograficamente e

religiosamente o “caráter nacional” com comunidades que, teoricamente, compartilhassem os mesmos valores raciais e filosóficos dos africânderes.

Quanto ao segundo aspecto, a descolonização africana iniciou um processo amplo de emigração de populações brancas para a África do Sul, ampliando o escopo dos critérios de aceitação de novos imigrantes: “brancos coloniais”, independente da nacionalidade, conheceriam a fundo os problemas do final do colonialismo e os temores que a minoria sul-africana enfrentava com a possibilidade de um governo de maioria negra. Aceitá-los seria uma maneira de aumentar o contingente populacional, ao mesmo tempo em que demonstraria solidariedade e apoio a indivíduos com experiências no “continente negro” bastante próximas às vivenciadas pelos brancos sul-africanos.

O estudo da imigração branca, em geral, e portuguesa, em particular, se torna ainda mais interessante quando pensamos no status jurídico atribuído pelos governos sul-africanos aos imigrantes legalmente recebidos no território nacional. Para além das vantagens implícitas no processo de recebimento de indivíduos que atuavam como instrumento vital para o controle das populações nativas e para a continuidade da segregação racial, o Estado garantiria ainda o acesso aos direitos característicos dos indivíduos nacionais para todos os migrantes que habitassem a África do Sul por mais de seis anos (PEBERDY, 1999). Quer dizer, a “condição imigrante” com que esses indivíduos chegariam no país poderia se transformar em “condição nacional” após poucos anos de residência. Paralelamente, todos os indivíduos considerados negros, mestiços ou indianos estariam permanentemente excluídos dessa possibilidade, o que significa dizer que imigrantes poderiam chegar a nacionais enquanto às populações não-brancas do território seria negado qualquer tipo de reconhecimento como elementos pertencentes ao Estado-nação.

A imigração portuguesa entra nesse contexto em uma posição extremamente incômoda, ameaçando os princípios de pureza racial e moral almejados pelos governos do *apartheid*. Aparentemente, não faria muito sentido em um contexto imigratório destinado apenas aos brancos falarmos em uma comunidade estabelecida em solo sul-africano que fosse considerada mestiça ou impura; contudo, os debates acerca da aceitação, ou não, dos imigrantes portugueses na África do Sul indicam a falta de consenso quanto a branquidade

desses indivíduos, ao mesmo tempo em que seu catolicismo representaria um potencial degenerativo no enunciado caráter nacional protestante.

Devemos iniciar nossa análise sobre a comunidade portuguesa com a identificação de dois momentos imigratórios, com características, motivações e indivíduos distintos: no primeiro, ocorrido nas décadas de 1940, 1950 e 1960, imigrantes da Ilha da Madeira (madeirenses) representaram o grosso do contingente imigratório português, entrando no país no período inicial do sistema do *apartheid*. No segundo, década 1970, especialmente nos anos de 1974 e 1975, imigrantes de Moçambique e Angola buscaram a África do Sul como refúgio ao final das guerras coloniais e do próprio colonialismo português.

Quanto ao primeiro momento, Peberdy (1999) afirma que a principal preocupação do governo sul-africano era de ordem econômica, dado o grande crescimento industrial do pós-guerra, o que acabava por demandar mão-de-obra qualificada para exercer profissões nos mais diversos setores – construção civil, técnicos em engenharia, operadores de maquinário e assim por diante. Tendo em vista o baixo contingente populacional branco e a inacessibilidade dos negros e mestiços a cargos com qualificação educacional e profissional, os imigrantes assumiam um papel fundamental para o desenvolvimento industrial sul-africano. Nas palavras do Ministro da Imigração, A. E. Trollip, no ano de 1967:

*Nós devemos ter em mente que sempre existem perigos ameaçando nossa civilização branca na África do Sul. Nós devemos manter nossa liderança econômica no continente africano a qualquer preço. Aqui reside nossa existência futura e a última imagem de um país auto-suficiente, economicamente forte, com uma nação unida. A continuidade dessa imagem é praticamente impossível com o número limitado de brancos dentro das fronteiras de nosso país. O decréscimo das taxas de natalidade de nossa população branca, devido à urbanização, colocou-nos totalmente dependente do fluxo de imigrantes. Sem ele, nosso futuro estará em perigo... A opção é simples: imigração ou desintegração da economia sul-africana (citado em PEBERDY, 1999: 238).*

De acordo com o Ministro, a África do Sul correria grandes riscos caso não incentivasse o processo imigratório: a descolonização do continente africano, os novos governos de maioria negra e a pressão internacional pelo final dos sistemas coloniais colocariam o país sob forte questionamento, ameaçando, inclusive, a continuidade da nação

sul-africana e da população branca no país. A imigração, nessa perspectiva, não seria uma opção; seria um elemento vital, cujo impacto permitiria o fortalecimento do “último país auto-suficiente e economicamente forte” de todo o continente.

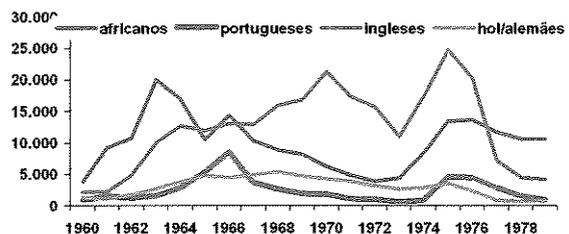
A razão prática (crescimento industrial) indicada pelo Ministro, contudo, não seria o único argumento utilizado para o processo imigratório: seria complementada por princípios de pureza racial, manutenção dos valores morais e religiosos dos brancos e capacidade de assimilação ao “estilo de vida” local. Isso significa que nem todos os brancos estariam aptos a ser aceitos no país: o papel econômico dos novos habitantes deveria ser preenchido com sua contribuição moral, religiosa e racial na manutenção da civilização europeia no extremo sul do continente negro. Isso fica evidente no “tipo” de imigrantes que entrou nas três décadas em questão (1940, 1950 e 1960).

**IMIGRAÇÃO POR PAÍS DE ORIGEM**  
nº de pessoas

	africanos	portugueses	ingleses	hol/alemães	total
1960	3.937	932	2.292	1.372	9.789
1961	9.299	1.637	2.323	1.170	16.309
1962	10.830	1.341	4.970	1.847	20.916
1963	20.087	1.699	10.138	2.783	37.960
1964	17.103	2.969	12.807	3.934	40.865
1965	10.573	5.446	12.012	4.913	38.326
1966	14.473	8.655	13.130	4.575	48.048
1967	10.454	3.761	12.993	5.057	38.937
1968	8.910	2.743	16.044	5.488	40.548
1969	8.298	2.006	16.954	4.827	41.466
1970	6.355	1.903	21.323	4.348	41.523
1971	4.954	1.175	17.437	4.001	35.845
1972	3.976	1.079	15.828	3.288	32.776
1973	4.487	650	11.057	2.716	24.016
1974	8.418	979	17.380	2.975	35.910
1975	13.515	4.708	24.805	3.648	50.464
1976	13.767	4.605	20.371	2.422	46.239
1977	11.829	2.919	7.304	925	24.822
1978	10.713	1.828	4.550	775	18.669
1979	10.738	1.055	4.260	902	18.680

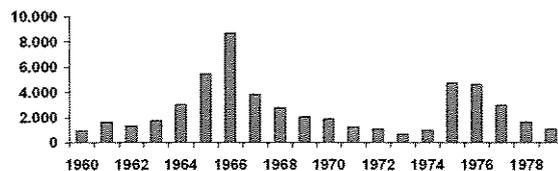
fonte: Peberdy, 1996, p.290

**IMIGRAÇÃO POR PAÍS DE ORIGEM**



fonte: Peberdy, 1996

**IMIGRAÇÃO DE PORTUGUESES**  
Portugal, Moçambique, Angola e Madeira



fonte: Peberdy, 1996; Leal, 1977

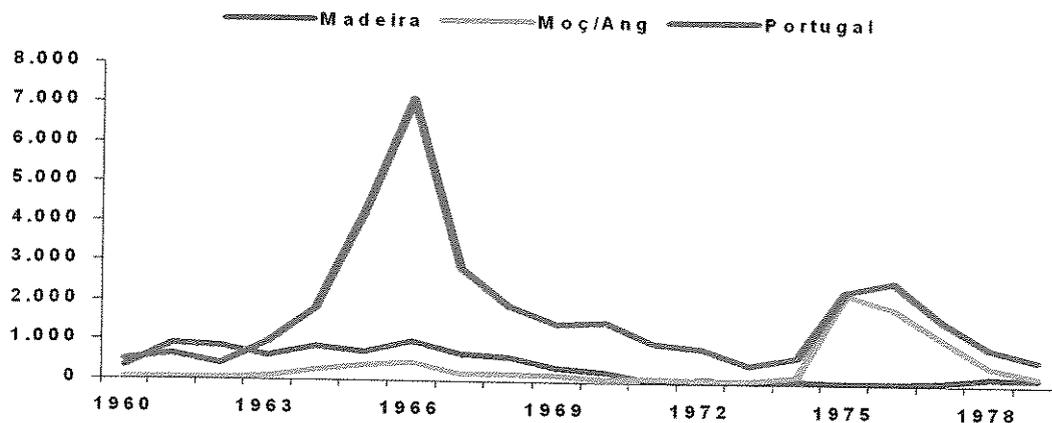
Através dos dados, pode-se perceber a presença maciça de ingleses, alemães, holandeses e imigrantes do continente africano em relação ao total de imigrantes para os anos indicados. Os primeiros, por exemplo, representaram o principal grupo ao longo das três décadas. Os segundos e terceiros, colocados aqui como um único grupo de imigrantes, mantiveram um fluxo consideravelmente menor, mas com forte impacto para os interesses nacionais. Eles seriam exatamente o “tipo ideal” de imigrante: protestante, considerados

racialmente puros e com vínculos umbilicais na formação da sociedade sul-africana, especialmente dos africânderes.

### IMIGRAÇÃO DE PORTUGUESES por país de origem

	Madeira	Moç/Ang	Portugal	total
1960	359	49	524	932
1961	918	60	659	1.637
1962	868	49	424	1.341
1963	620	102	977	1.699
1964	869	277	1.823	2.969
1965	746	398	4.302	5.446
1966	1.021	473	7.161	8.655
1967	693	198	2.870	3.761
1968	634	199	1.910	2.743
1969	360	180	1.466	2.006
1970	282	84	1.537	1.903
1971	31	127	1.017	1.175
1972	112	85	882	1.079
1973	81	83	486	650
1974	88	203	688	979
1975	62	2.281	2.365	4.708
1976	60	1.939	2.606	4.605
1977	85	1.188	1.646	2.919
1978	203	479	946	1.628
1979	180	231	644	1.055

fontes: Peberdy, 1996; Leal, 1977



Quanto aos madeirenses, Peberdy (1999) afirma que a motivação para sua imigração estaria em total acordo com as necessidades econômicas da África do Sul: as condições de pobreza verificadas na Ilha da Madeira teriam contribuído decisivamente para a opção da emigração desses indivíduos. Através dos benefícios e incentivos do governo sul-africano – financiamento de passagem, estrutura de recebimento de estrangeiros, fornecimento de emprego aos recém-chegados, e ensino da língua africânder (PEBERDY, 1999: 247-249) -, os madeirenses teriam visto a possibilidade de melhoria econômica em um país que pretendia garantir as condições necessárias à plena integração de todos os grupos recém-chegados.

No entanto, o baixo impacto dessa imigração frente aos demais grupos e a diminuição brusca desse contingente no final da década de 1960 indicam que a entrada desses indivíduos colocava um problema aos formuladores da política imigratória: apesar das necessidades impostas pelas indústrias em desenvolvimento, os madeirenses ocuparam um lugar de destaque nos debates da época, como um exemplo negativo que deveria ser evitado para se manter o princípio de pureza nacional almejado. Nas palavras de Sally Peberdy (1999: 258-259):

*Existem evidências consideráveis que o Estado discriminou os possíveis imigrantes católicos, particularmente aqueles da Europa do Sul (...) Formulários de portugueses e italianos com mais de três crianças deveriam ir imediatamente para o chefe do departamento [de imigração] em Pretória. Burocratas eram instruídos a negar os pedidos de madeirenses e cipriotas. As restrições aos imigrantes portugueses, gregos e italianos foram intensificadas novamente em 1970 e 1972. Em contraste, os burocratas foram lembrados em 1969 que a admissão de protestantes deveria ser facilitada<sup>16</sup>.*

As determinações governamentais eram claras: os madeirenses deveriam ser proibidos, juntamente com os cipriotas, de entrar na África do Sul; já os portugueses originários do continente europeu foram colocados com os italianos e gregos em uma única categoria, imigrantes católicos, que também mereceria atenção especial dos funcionários do

---

<sup>16</sup> A historiadora não cita quais foram as restrições impostas pelo governo, apenas sugerindo as datas em que foram estabelecidas.

Departamento de Imigração – eles sofreriam menos restrições, se não imigrassem com famílias numerosas.

O editor do jornal nacionalista *Dagbreek*, Dirk Richard, em um artigo crítico à entrada de madeirenses no país, indica de forma mais clara os motivos associados à repulsa pelos madeirenses como potenciais habitantes da África do Sul. Em sua perspectiva, o governo deveria focar seus esforços na busca pelos “melhores estoques” portugueses, ao invés de permitir o estabelecimento de elementos das piores estirpes de Portugal, claramente não-brancos:

*Por que a imigração permitiu que tantos elementos desse tipo, os jardineiros madeirenses (the Madeira Gardeners), passassem desapercibidos? Eles não representam o melhor de Portugal, além de causar a impressão errada entre os sul-africanos sobre os portugueses. Muitos portugueses, especialmente aqueles que vêm da parte norte do país, são tão brancos quanto você ou eu – possivelmente, eles podem ser até mais brancos, e quanto maior o padrão de vida, maior a diferença<sup>17</sup>.*

Dois aspectos surgem aqui como justificativa para as restrições impostas: religiosidade e raça. Quanto ao primeiro aspecto, o catolicismo era apresentado como um possível perturbador da “normalidade protestante”, fundamental nas concepções de nação e pureza racial e moral do país. Nas palavras de Peberdy (1999: 262-63),

*Enquanto o estado sul-africano demonstrava ansiedade para atrair imigrantes ao país, tornou-se progressivamente preocupado em assegurar que os novos habitantes não contaminassem o fictício corpo e alma da nação. A rejeição de imigrantes católicos reflete o forte e persistente protestantismo do nacionalismo africânder. A África do Sul não era apenas uma nação cristã, mas uma nação protestante. Aqueles que, nas palavras do Secretário do Interior, não acreditassem na ‘Divina trindade e na Divindade do Ser Supremo’ não poderiam ser parte da nação, além de contaminá-la com suas crenças ‘estranhas’ (alien). Além disso, eles poderiam alterar a própria existência nacional.*

---

<sup>17</sup> “Big Cut-Back On: right-wing pressure hits ‘dark’ portuguese. In: *Sunday Times*, 29/06/1969, pp. 05, por Stanley Uys. O artigo foi entregue pelo organizador da *Marcha Contra o Crime*, Padre Carlos Gabriel, durante nossa conversa em seu escritório. O intuito do capelão era mostrar o “racismo branco” contra a comunidade, tema do capítulo IV.

Quanto ao segundo aspecto, raça, a citação do editor do jornal nacionalista sugere que os madeirenses não seriam brancos e, por conta disso, não deveriam nem ser cogitados como potenciais imigrantes. Permitir a entrada dos “jardineiros madeirenses”, acusa o editor, não só colocaria na realidade nacional um princípio de desordem, como também criaria a (falsa) impressão entre os sul-africanos de que todo português não seria branco.

O problema, em sua perspectiva, é que já existiriam, em 1969, 75.000 portugueses só na região de Joanesburgo, a maior parte “claramente não-branca” (madeirense) – como o próprio indicou<sup>18</sup>. O clérigo da Igreja Reformada Holandesa, apontado como de extrema direita pela mesma reportagem, C. A. Cruywagen, seguiu na mesma linha do editor Dirk Richard e afirmou que a situação das grandes cidades sul-africanas, especialmente Joanesburgo, teria chegado a um ponto absurdo, com a formação de guetos portugueses. Nas suas palavras, “*existem partes de Joanesburgo que já são conhecidas como ‘Little Portugal’!*”<sup>19</sup>.

Luis Leal (1977) em um pequeno estudo da comunidade portuguesa na África do Sul, cujo objetivo era mostrar as dimensões positivas desses imigrantes para o progresso do país, acaba por fornecer indicações interessantes que vão de encontro às críticas acima citadas. A formação de guetos portugueses, usada como argumento para justificar a falta de assimilação do grupo aos padrões sul-africanos, assume na análise de Leal uma dimensão positiva: seria uma estratégia comunitária que facilitaria a integração no país de acolhimento.

*Um outro aspecto do padrão habitacional dos imigrantes portugueses é que preferem habitar uns perto dos outros. Assim, bairros inteiros, normalmente contíguos, são quase exclusivamente habitados por portugueses. Esse aspecto ajuda o imigrante português a adaptar-se gradualmente às novas condições...*

*Em Joanesburgo, onde a concentração de portugueses é a maior de toda a África do Sul, estes ocupam os bairros de La Rochelle, Turffontein, Regentes Park, Troyeville, Booyens, South Hills, Bertrams, Judith’s Paarl, Bezuidenhout Valley, Doornfontein e Jeppestown. Devido à grande quantidade de portugueses que lá habitam, o bairro de Regentes*

---

<sup>18</sup> “Big Cut-Back On: right-wing pressure hits ‘dark’ portuguese. In: *Sunday Times*, 29/06/1969, pp. 05, por Stanley Uys;

<sup>19</sup> “Big Cut-Back On: right-wing pressure hits ‘dark’ portuguese. In: *Sunday Times*, 29/06/1969, pp. 05, por Stanley Uys.

*Park já é conhecido entre os sul-africanos por 'pequena Lisboa' e o de La Rochelle por 'pequeno Portugal' (LEAL, 1977: 48).*

O questionamento da branquidade dos imigrantes portugueses, contudo, não se verificou, nos mesmos termos, na relação estabelecida pelo governo com os refugiados de Moçambique e Angola. Existiria por parte do Estado sul-africano o interesse em manter os “brancos coloniais” em seus países de residência, com o intuito de manter um “cordão branco” em volta da África do Sul. A entrada de refugiados, caso fosse necessária, seria aceita como uma forma de ampliar o contingente populacional com elementos que entenderiam a situação e política raciais.

O processo de descolonização política e os governos de maioria negra, presentes em todo o continente africano, atuaram como o motivo da emigração de brancos para a Europa, em grande medida, e para a África do Sul, único país que ainda mantinha o sistema segregacionista. Imigrantes do Quênia e Tanzânia – no início da década de 1960 -, Zâmbia e Rodésia – no final da década -, e, posteriormente, Moçambique, Angola e Zimbábue – décadas de 1970 e 1980 -, com receio da indefinição política, além do medo em perder bens materiais e privilégios (PEBERDY, 1999: 252), dirigiram-se ao sul do continente em busca de uma nova morada.

Segundo Peberdy, o governo não incentivava a entrada desses indivíduos no país, tendo em vista que eles enfrentariam problemas similares aos sul-africanos. “*Na perspectiva governamental*”, apresenta-nos a historiadora, “*esses países precisavam de seus cidadãos brancos provavelmente da mesma forma que a África do Sul!*” (1999: 253). Além disso, recebê-los seria a indicação clara que a África Austral não seria mais um território destinado aos brancos, intensificando as pressões, já intensas, pelo final do sistema segregacionista do *apartheid*.

Mesmo assim, o governo se mostrava solidário com essas pessoas, permitindo a plena entrada e integração na realidade nacional. Afinal, eles compartilhariam das mesmas *experiências* dos brancos sul-africanos com os negros do continente, e, conseqüentemente, saberiam compreender facilmente os objetivos estatais em aumentar o contingente da parcela branca da população e garantir a continuidade da segregação na África do Sul. Para Peberdy (1999: 253-54):

*Verwoerd declarou que seu governo não queria 'tirar os assentados brancos (white settlers) das áreas em que viveriam e dos territórios que amariam'. Porém, ele disse que se suas posições se tornassem insustentáveis a ponto de querer entrar na África do Sul, eles seriam bem-vindos, 'independente de suas situações, origens ou línguas'. De acordo com Verwoerd, 'aqueles que sofreram discriminações contra o Homem Branco em outro lugar da África' poderiam entender a política racial sul-africana 'melhor que qualquer imigrante de outro país'. Brownell, membro do departamento entre 1961 e 1975 disse que o governo sentia uma afinidade pelos brancos expulsos pelo crescente nacionalismo negro: 'eles eram nossa gente (they were our people)'.*

Na única referência feita pela historiadora, amplamente citada nesta seção do capítulo, sobre os portugueses de Moçambique e Angola, a sugestão que fica é que não existiria nenhuma restrição a sua entrada no país. Mesmo o catolicismo dessas pessoas, usado como argumento para frear a imigração da Ilha da Madeira, parece ter sido colocado em segundo plano frente a sua “branquidade colonial”, responsável por criar um vínculo de irmandade, no que diz respeito à experiência de todos os brancos da África no tratamento com as populações nativas e na compreensão da política racial vigente.

Ao citar um documento da Secretaria de Imigração, Sally Peberdy afirma (1999: 259):

*O catolicismo desses imigrantes foi sobreposto pela afiliação africana branca desses indivíduos. De acordo com um membro do Departamento daquela época: 'eles eram mais próximos à gente. Era uma situação diferente daquela importação de hordas de Católicos Romanos de Portugal e da Ilha da Madeira. Melhor é o demônio que você conhece! (Better the devil you knew!)*

Pela citação, percebe-se que a retirada do critério religioso da seleção dos portugueses de Moçambique e Angola não significa a plena aceitação da condição racial desses indivíduos. Eles seriam aceitos, de acordo com a historiadora, porque compreenderiam a situação política sul-africana e, conseqüentemente, seriam mais próximos aos brancos do país. No entanto, existe a indicação de que não corresponderiam ao ideal de imigrante almejado: eles seriam melhores do que os demais católicos porque africanos, mas continuariam católicos.

Se o processo de aceitação desses imigrantes não foi consensual, colocando os portugueses como potenciais desestabilizadores da ordem racial vigente, sua integração e convívio com as populações branca e mestiça também não foram tranquilos. Apesar do status político branco atribuído pelo Estado, garantindo o acesso ao universo nacional destinado apenas à minoria, a percepção desses grupos raciais acerca da coletividade seguia o padrão de discussão estabelecido nas políticas imigratórias, mantendo o caráter liminar associado aos portugueses.

Se lembrarmos da citação de Vincent Crapanzano na introdução da dissertação, o “refugiado português de pele escura de Moçambique”, administrador de um café em uma pequena vila próxima a Cidade do Cabo, era questionado em “sua branquidade” tanto pelos brancos, como pelos mestiços. Para os primeiros, o administrador não deveria ser aceito no rodízio de carro feito pelos brancos, obrigando sua mulher a dirigir 500 quilômetros por semana para levar suas filhas à escola inglesa mais próxima. Para os segundos, a branquidade atribuída pelo Estado era motivo de ódio e desconfiança, na medida em que sua “pele escura”, traço fenotípico característico dos não-brancos, não impedia o acesso aos direitos e benefícios destinados apenas aos brancos. Nas palavras do antropólogo (1985: 5):

*O café do Harry, antiga propriedade de um judeu, cujo pai, mascate, fez fortuna, é administrado agora por um refugiado português de pele escura (dark-skinned Portuguese refugee) de Moçambique, que é ofendido pelos ‘melhores’ mestiços (coloureds) de Wyndal – principalmente professores escolares – porque ele é classificado como branco e tem todos os privilégios de um homem branco. Ele também é amargo (bitter), porque sua mulher tem que dirigir aproximadamente 500 quilômetros por semana para levar suas duas filhas a escola inglesa mais próxima. Os ingleses da vila, que mandam seus filhos à mesma escola, nunca convidaram-na para se juntar ao rodízio de carro, ou clube da carona, como é chamado (grifos meu).*

Peter Fry, em seu texto *Culturas da Diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral* (2005), sugere a existência de visões negativas sobre os portugueses na África Austral, que datam de um período muito anterior à institucionalização do *apartheid*. Através da análise de um romance inglês do início do século XX, *Prester John*, de John Buchan (1910), Fry demonstra que o personagem português, Henriques, representaria o repúdio britânico pelo colonialismo português, que

não faria distinções claras entre as raças, e, conseqüentemente, não seria merecedor de respeito; Henriques seria a própria imagem da traição, covardia e falta de confiança, já que expressaria um sistema colonial que não garantiria as devidas separações entre as raças branca e negra, consideradas “normais” pela ideologia colonial britânica. Nas palavras de Peter Fry (2005: 53-54):

*Prester John (...) revela e incita esse tipo de sentimentos antiportugueses. Os três personagens principais são o jovem construtor do império [inglês] David Crawford, filho de um presbitero escocês, o reverendo John Laputa, um ministro presbiteriano sul-africano destinado a se tornar líder de uma grande revolta anticolonial, e Henriques (ele não tem primeiro nome), um comerciante português. Tanto o branco Crawford quanto o negro Laputa possuem uma dimensão heróica, sendo ambos leais, à sua maneira, a sua nação e a sua “raça”. O ‘Portuguese’<sup>20</sup> ‘amarelo’ Henriques, entretanto, definido pela cor da covardia e da traição, é a própria essência do egoísta mau que trai todo mundo por ganho pessoal, um ‘duplo traidor da sua raça’. Crawford e Laputa são para Henriques como a honestidade é para a desonestidade, como a lealdade é para a traição, como a limpeza é para a sujeira. Prester John enobrece o colonialismo britânico e inclusive reconhece a nobreza da revolta africana. Não faz qualquer concessão, porém, aos portugueses.*

Para Fry, Henriques seria apenas um exemplo de um amplo sentimento antiportuguês associado à ideologia colonial britânica, cujo sentido era direcionado à própria estruturação daquele colonialismo. O modelo britânico partiria do princípio de que as raças deveriam se manter separadas, garantindo assim o pleno desenvolvimento dos brancos e negros a partir de suas próprias organizações políticas, religiosas e judiciárias: o convívio inter-racial, a perda de particularidades culturais – como, por exemplo, língua, costumes e tradições – e os relacionamentos afetivo-sexuais trariam apenas desestruturação e desequilíbrio a uma ordenação vista como “normal”, em que cada raça deveria se manter plenamente separada das demais. O colonialismo português, nessa perspectiva, seria associado a outro padrão de relacionamento com os chamados “nativos”, sem definir fronteiras rígidas entre os grupos raciais e sem a devida manutenção de vínculos culturais considerados particulares (língua, por exemplo). Assim, os portugueses seriam a expressão do “mais baixo nível moral europeu”, na medida em que não só romperiam com princípios

---

<sup>20</sup> Justaposição das palavras *Portuguese* e *goose*, que significa “ganso”, mas é também sinônimo de “bobo” (FRY: 2005: 53).

vitais da ideologia britânica, como também com princípios tribais africanos teoricamente compartilhados pelos nativos<sup>21</sup>.

De Waal, companheiro de Cecil John Rhodes, na segunda metade do século XIX, descreve um pequeno povoado perto de Beira (Moçambique) com as seguintes palavras (FRY, 2005: 53):

*Os portugueses, como os nativos, moram em palhoças, e não há diferença entre as palhoças dos portugueses e as dos kaffirs<sup>22</sup>, nem grande distinção entre as duas raças. Os portugueses usam roupas e os kaffirs, não; os portugueses são amarelos, os kaffirs, negros; os portugueses são fisicamente fracos, os kaffirs, fortes. Estas são as únicas diferenças notáveis. Eles se misturam, se pegam pela cintura e falam a mesma língua quando estão juntos – o kaffir. Entretanto, não há dúvida disto: os nativos são mais limpos em seus hábitos do que os seus mestres amarelos. Estes últimos são magros como peixe seco e morrem como ratos<sup>23</sup>.*

Na citação, os portugueses são vistos como piores que os nativos, como se não soubessem respeitar a “normalidade racial” existente na África Austral. Pior: a “normalidade portuguesa” é associada à indistinção, ao estabelecimento de uma proximidade física, lingüística e cultural inimaginável para os padrões britânicos. Vale lembrar, os nativos seriam ainda fortes e limpos em seus hábitos, em oposição à fraqueza e sujeira dos “mestres amarelos”, além de justapor sua língua, o *kaffir*, no momento de se relacionar com a “língua civilizada” dos colonizadores.

É interessante recuperar o pensamento do sociólogo africânder Cronjé, para percebermos as semelhanças com a citação de De Waal. Aquilo que o sociólogo chamou de “distribuição dos bantos” e “sociedade da indistinção, ou papa”<sup>24</sup>, assume a forma bem acabada no português indicado pelo companheiro de Cecil John Rhodes. Se lembrarmos as principais idéias de Cronjé, “raça” seria a expressão de um ordenamento divinamente criado, pautado em concepções essencialistas, cujas fronteiras seriam claras e não permitiriam nenhum tipo de contato inter-racial: este seria poluidor, teria o poder de

---

<sup>21</sup> Olhar citação do General Smuts, pp.56-7;

<sup>22</sup> Termo pejorativo utilizado pelos brancos para se referir aos nativos. Em português, pode ser traduzido como “pretos de merda”, ou qualquer referência agressiva que vá nesse sentido;

<sup>23</sup> James Duffy, *A Question of Slavery*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

<sup>24</sup> É importante frisar a semelhança do pensamento africânder com as concepções da ideologia colonial britânica. Devemos lembrar também da citação do General Smuts, nas páginas 56 e 57, que bem sintetiza o pensamento explorado por Peter Fry.

sobrepôr as características das “raças inferiores” às da raça branca, colocando em cheque as bases de sustentação da ideologia do *apartheid*. O português descrito por De Waal, nesse sentido, não chega nem a corresponder ao ideal de branquidade apregoado pelos sul-africanos: ele estaria mais próximo aos “*miscigenadores inescrupulosos e criminosos*”, que “*não sentem nenhuma objeção à miscigenação*”, como foi descrito por Cronjé. Em suas palavras:

*Há brancos, nascidos neste país, que se tornaram tão degenerados em termos de moralidade, respeito próprio e orgulho racial que não sentem nenhuma objeção com relação à miscigenação. Alguns deles contraem casamentos mistos, mas a imensa maioria mistura seu sangue extra-maritalmente. A miscigenação tem de ser caracterizada como crime (...) contra a raça branca (...) Os brancos têm de proteger-se contra miscigenadores inescrupulosos e criminosos não somente pela proibição de casamentos mistos, mas também tornando punível todo outro tipo de miscigenação (intercurso legal) (CRONJÉ, 1945: 47, citado Ribeiro, 1994: 17).*

Os portugueses entram nesse pensamento em uma posição incômoda, como a expressão de um potencial destabilizador da normalidade racial enunciada como característica da África do Sul no período do *apartheid*. Se o sistema segregacionista teria surgido como uma resposta às situações urbanas - anunciadas como indistintas, tanto do ponto de vista biológico, quanto moral -, a “coabitação confusa” entre portugueses e *kaffirs* representaria exatamente o tipo de relação inter-racial que políticos e intelectuais africanos queriam evitar. Eles corresponderiam a um “tipo racial” degenerado, digamos assim, cujo modo de vida não perceberia a miscigenação como um problema.

Pode-se dizer que os portugueses em muito se aproximavam da própria definição de “mestiços” utilizada ao longo do *apartheid*, principalmente no que se refere aos riscos à pureza racial branca e à indistinção racial e no que diz respeito à possibilidade da miscigenação perpetuar seu caráter degenerativo, em um universo que se pretendia racialmente dividido e moralmente puro. Os mestiços corresponderiam, assim, a um grupo intermediário que questionaria os pilares de sustentação do *apartheid* em dois aspectos: racial e político-social.

Quanto ao primeiro aspecto, Laura Moutinho indica o caráter escatológico da miscigenação e das situações de coabitação confusa entre as raças: tendo em vista a

concepção de que as raças existiriam na realidade sul-africana como organismos integrados, fechados a qualquer possibilidade de intervenção de elementos raciais alógenos, a miscigenação – *mengelmoes* – é analisada por Coetzee (1991) da seguinte forma:

*mengel* remete à mistura, confusão; *moes* é um termo culinário, *mengelmoes* é, nesse sentido, pejorativo – ‘significa uma mistura na qual não só o caráter individual, mas toda a estrutura original se perdeu; o que restou é uma papa disforme, indistinta – muito parecida a fezes, em realidade’ (MOUTINHO, 2004: 109).

Os mestiços seriam definidos pela falta, nessa perspectiva: eles não teriam uma cultura própria, não saberiam o significado da preservação racial e, conseqüentemente, não teriam um lugar na conjuntura racial determinada pelos desígnios de Deus – logo, não fariam parte da ordenação natural do mundo. “Na concepção de Cronjé”, indica-nos Moutinho, “*ser coloured (mestiço) significa ter uma existência ‘deplorável’, pois ‘a consciência coloured (mestiça) é intrinsecamente infeliz’*” (CRONJÉ, 1945: 8, citado por Moutinho, 2004: 108). A definição oficial dos mestiços confirma esse caráter intermediário, caracterizado pela ausência: “*Um mestiço é uma pessoa que não é nem branco, nem nativo*”<sup>25</sup>.

Quanto ao segundo aspecto, político e social, os mestiços colocariam um problema ao sistema classificatório, na medida em que seriam a expressão bem acabada da “coabitação confusa” em que as zonas urbanas teriam se transformado com a intensa urbanização dos negros - o que acabaria por dificultar a definição clara do pertencimento racial dos indivíduos. O grande risco da indistinção, como já foi apresentado nas seções anteriores, estaria relacionado com a possibilidade de mestiços se passarem por brancos, infectando assim a pureza racial almejada. Como indica-nos Coetzee, em sua análise do pensamento de Cronjé, “*o bastardo secreto que tenta achar um lugar na comunidade branca e na cama de uma mulher branca é [visto como] (...) um ladrão dissimulado (the sly stealer-in)*” (1991: 10, citado por MOUTINHO, 2004: 109).

Os mestiços, assim, seriam colocados em uma posição ambígua, que demandaria atenção especial para se preservar a rigidez identitária e o próprio sistema classificatório,

---

<sup>25</sup> Coloured: A coloured person is a person who is not a white person or a native.

base mesma do sistema segregacionista. Laura Moutinho sintetiza essa posição ambígua da seguinte forma (2004: 105):

*Na imaginação essencialista africâner, os coloureds eram ameaçadores porque ambíguos. Não se constituíam como uma ‘raça’, posto que não possuíam língua e cultura próprias, e, tendo em vista sua mentalidade profundamente separatista, tampouco poderiam ser classificados no grupo aborígine ou native. Essas características, em contraste com os valores individualistas e modernos que adentraram o país, egressos da industrialização, da urbanização e da influência do racionalismo inglês, impunham um quadro social ameaçador...*

Pode-se verificar, por meio do que foi dito até agora, semelhanças entre os portugueses e os mestiços: ambos seriam ambíguos no que se refere ao pertencimento racial, mais próximos à indistinção, ou papa, do que ao ideal racial; representariam também a própria miscigenação, seja como resultado dela (mestiços), seja como potencial facilitador (português); carregariam ao mesmo tempo um potencial degenerativo, capaz de ameaçar todo o arcabouço ideológico construído pelo *apartheid*. Enfim, encontrar-se-iam em uma condição liminar frente aos princípios e lógicas hegemônicos ao longo do sistema vigente.

Essas semelhanças pareciam estar presentes também no “imaginário branco” da época, que demonstrava reserva e repúdio à comunidade portuguesa. Isso fica claro em duas situações que serão descritas, visando mapear a tensão em torno da branquidade portuguesa a partir da perspectiva dos grupos brancos da África do Sul. A primeira delas, diz respeito ao termo utilizado pelos brancos para se referir à coletividade: *Sea Kaffirs*. Amplamente citado nas conversas e entrevistas realizadas ao longo do trabalho de campo para introduzir o histórico de racismo e hostilidade dos brancos contra os portugueses<sup>26</sup>, o termo faz uma referência direta aos madeirenses: “sea” tem sentido literal, “mar”; *kaffir* é a palavra mais agressiva e pejorativa que alguém pode utilizar para desmerecer e desqualificar um indivíduo não-branco. *Sea kaffir*, assim, diz respeito aos primeiros imigrantes portugueses na África do Sul, que chegavam em navios nos portos da Cidade do Cabo, ou Durban: seriam os “pretos (de merda) do mar”, ou mesmo os não-brancos que aportariam em solo nacional durante a imigração branca. Contudo, seu uso parece não ter se

---

<sup>26</sup> O argumento do racismo branco contra a coletividade é amplamente utilizado nos dias de hoje, principalmente no que diz respeito a sua suposta falta de racismo no trato com as populações não-brancas. Esse aspecto será o tema do capítulo IV da dissertação.

limitado aos madeirenses: de acordo com todos os entrevistados, a expressão seria amplamente verbalizada pelos nacionais no trato com qualquer português.

A simples menção do termo *kaffir* já indica a desqualificação da coletividade operada no cotidiano sul-africano. O termo é, normalmente, usado para agredir verbalmente as populações não-brancas, sendo, inclusive, proibido por lei pelos governos do período pós-*apartheid*. Ao relacioná-lo aos portugueses, o que se verifica é o questionamento da branquidade do grupo: um *kaffir* nunca poderia ser considerado branco; em realidade, ele representaria o que haveria de pior nas raças não-brancas. Mesmo com o status político branco atribuído pelo Estado aos imigrantes portugueses em solo sul-africano, a mera associação da comunidade com o termo, ou melhor, a existência de um termo específico aos portugueses, *sea kaffirs*, reforça a idéia de que os brancos percebiam-nos como “brancos de segunda classe”, visivelmente mais próximos aos mestiços do que as comunidades brancas da África do Sul.

A segunda situação reforça o repúdio indicado, sugerindo que a presença portuguesa na África do Sul, e mais especificamente sua branquidade atribuída pelo Estado, estava cercada de tensão, questionamento e mal-estar. Em uma pesquisa quantitativa sobre as percepções da população branca dos grupos imigratórios, Groenewald e Smedley (1977) demonstram que a comunidade portuguesa era a menos aceita entre todos os grupos imigrantes habitantes do país. As tabelas a seguir apresentam os principais dados fornecidos pelo *survey* feito com cinco mil entrevistados brancos.

**Quadro 1. Preferência por vizinhos, dos seis principais grupos de migrantes, segundo rendimento familiar dos entrevistados**

	A		B		C		D	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Italianos	3,8	4,0	5,8	7,2	4,1	5,0	2,2	1,5
Britânicos	40,1	45,5	44,1	46,2	45,1	47,0	51,4	55,2
Holandeses	14,0	15,8	14,2	14,7	13,1	9,7	6,8	12,2
Portugueses	2,0	2,3	2,2	1,7	1,5	1,3	0,4	0,4
Alemães	34,8	28,4	30,8	27,3	32,9	33,6	33,5	27,4
Gregos	2,3	2,6	1,8	1,8	1,5	1,9	0,4	0,7
Sem resposta	2,4	1,3	1,1	1,1	1,8	1,5	5,3	2,6

A tabela é bastante clara quanto à preferência por vizinhos: os portugueses são sempre os vizinhos menos desejados, havendo uma variação inversa entre rendimento familiar e preferência pela comunidade portuguesa; quanto mais abastada é a família, menos se gosta de morar próximo de portugueses. É interessante notar que as outras duas comunidades originárias da Europa do Sul, a grega e a italiana, que foram objetos das mesmas sanções impostas pela política imigratória ao grupo em análise, também não desfrutaram de grande aceitação, com resultados muito próximo aos valores atribuídos aos portugueses.

**Quadro 2. Atitudes dos brancos sul-africanos sobre a imigração portuguesa, segundo o rendimento familiar dos entrevistados.**

	A		B		C		D	
	H	M	H	M	H	M	H	M
Tese 1	34,7	35,4	38,9	41,4	37,5	41,1	33,1	43,0
Tese 2	40,3	36,2	35,0	30,0	29,4	27,1	26,3	21,5

Tese 1: A África do Sul deveria encorajar menos imigrantes portugueses a estabelecerem-se neste País.

Tese 2: A África do Sul deveria fechar o país à imigração portuguesa.

As respostas dessa tabela sugerem uma perspectiva resistente à imigração portuguesa, com altos índices de rejeição em todas as faixas de rendimento familiar. Quanto à Tese 1 – A África do Sul deveria encorajar menos imigrantes portugueses a estabelecerem-se neste país -, existe uma pequena variação entre elas, com a persistência de valores entre trinta e quarenta por cento. Quanto à Tese 2 – A África do Sul deveria fechar o país à imigração portuguesa -, contudo, um ponto aparece em destaque que será importante para nossa interpretação: na medida em que o rendimento diminui, aumenta consideravelmente a idéia de que o país deveria fechar as portas para a entrada de portugueses.

É difícil saber os significados dessas posições e as motivações dos entrevistados para tal postura, quando os mesmos não foram explorados pelos realizadores da pesquisa. Eles podem estar relacionados com a falta de apoio à imigração em geral, ou até mesmo com um sentimento antiportuguês, como foi sugerido na análise de Peter Fry. Contudo, pode-se seguir algumas indicações para compreender os baixos índices de aceitação da

comunidade em relação às demais, tendo em vista a disparidade gritante entre os valores associados aos grupos imigrantes.

Cravinho (1994) enfatiza um ponto específico da última tabela, referente à Tese 2, cujo resultado indica que a diminuição do rendimento familiar aumenta consideravelmente a recepção da idéia de que a África do Sul não deveria mais aceitar imigrantes portugueses. Para Cravinho, uma série de hipóteses poderia ser levantada para explicar esse dado:

*Uma delas é que os africânderes, sendo os imigrantes brancos mais antigos e um povo historicamente fechado sobre si mesmo, aceitam menos qualquer tipo de imigração. Muitos africânderes consideram que a África do Sul é, não apenas terra de brancos, como especificamente terra de africânderes e se aceitam imigração, é por questões práticas e não vontade intrínseca (...) Outra possível contribuição para os resultados apontados é que os africânderes tendem a ter um grau de instrução mais baixo e concorrem para o mesmo tipo de empregos que os Portugueses – [a tabela 2] já mostrou esta relação entre salários baixos e sentimentos antiportugueses. Outros fatores influentes neste resultado são a oposição das igrejas ferozmente calvinistas à implantação de uma comunidade católica no seu meio (1994: 18-9).*

Pode-se completar as hipóteses de Cravinho com a indicação já feita em relação as semelhanças dos portugueses com os mestiços: se existiria um questionamento da branquidade desses indivíduos, ao mesmo tempo em que seu status político colocaria-os no mesmo patamar racial dos brancos sul-africanos – seja no acesso aos locais de moradia, assim como possibilidades de trabalho, por exemplo -, a comunidade portuguesa poderia ser associada com os mestiços que tentariam passar por brancos. Ou seja, poderiam ser vistos como elementos de raças impuras (não-brancas) que tentariam se associar a branquidade para conseguir os privilégios destinados apenas aos sul-africanos.

Quando a comunidade é pensada em relação aos mestiços e negros, as poucas indicações existentes reforçam o posicionamento incômodo assumido por esses imigrantes. Apesar das semelhanças identificadas entre portugueses e mestiços frente a um referencial comum, ideologia do *apartheid*, é preciso enfatizar que a comunidade portuguesa assumiu um status branco que muito a diferenciava dos demais grupos raciais: mesmo com as visões negativas existentes entre os brancos do país, seu status garantia o acesso a um universo

racialmente rígido - trabalho, residência, lazer, educação, etc. -, muito superior em possibilidades do que aqueles destinados aos demais.

O primeiro exemplo evidente dessa tensão já foi indicado na citação de Crapanzano: os mestiços de Wyndal, principalmente professores escolares, ofendiam o administrador de “pele escura” de um café, *“porque ele [era] classificado como branco e [tinha] todos os privilégios de um homem branco”*. Mesmo com a proximidade fenotípica entre eles, este teria privilégios pautados pela classificação racial atribuída pelo Estado sul-africano, que eram negados aos mestiços. Ao mesmo tempo, é digno de nota o fato dos professores escolares ofenderem-no: Crapanzano não explora o significado dessa tensão, mas pode-se sugerir que as ofensas indicam a percepção clara de que o “refugiado português de pele escura de Moçambique” não seria branco e, por conta disso, não deveria ter tratamento diferenciado.

O segundo exemplo que reforça essa tensão é apresentado por Cravinho (1994) na relação que se estabelecia entre alguns membros da coletividade e as populações negras das áreas periféricas das grandes cidades. Segundo Cravinho, os portugueses teriam ocupado os nichos mais desprestigiados da economia nacional, principalmente nas áreas de construção civil e pequenos comércios (como, por exemplo, cafés, mercearias), que estariam fixados exatamente nas proximidades das *townships*. Nas suas palavras:

*Outra razão para a má reputação dos Portugueses junto dos negros, é que são precisamente aqueles que mais próximos lhes estão em termos de escalões sociais e, portanto, quem mais beneficiava das barreiras legais impostas pelo apartheid à ascensão social e econômica dos negros. As pequenas desonestidades de um dono de comes-e-bebes à entrada das minas de Joanesburgo ou Welkom acaba por ser tão visível como a injustiça do apartheid, e é freqüente ouvir referências a exemplos deste tipo quando se fala com negros (1994: 20).*

Nesse sentido, os portugueses seriam a expressão cotidiana do sistema de segregação racial, evidenciando de forma latente as tensões entre as populações branca e negra. Se lembrarmos do arcabouço legislativo criado pelo *apartheid*, as raças ocupariam espaços físicos distintos, o que se traduziria, na prática, em melhores condições de vida e oportunidade aos primeiros e subordinação e residência em áreas periféricas destinadas aos últimos. Como os comes-e-bebes (pequenas mercearias) estariam situados nestas áreas, os

portugueses seriam percebidos como um “braço” do sistema, que denunciaria os privilégios destinados aos brancos em detrimento da população majoritária.

Aqui, a liminaridade portuguesa fica clara: se a coletividade seria vista pelos brancos como um grupo racialmente questionável, mais próximos à indistinção e miscigenação do que ao ideal de pureza almejado, no caso citado por Cravinho ela passaria a assumir o papel do colonizador, dominador branco, que estaria situado nos bairros periféricos para enriquecer e explorar os negros. Na perspectiva da minoria sul-africana, a comunidade carregaria um princípio de desordem, capaz de introduzir elementos impuros tanto do ponto de vista biológico, quanto moral; na perspectiva dos mestiços e negros, ela seria o exemplo cotidiano da dominação, da arbitrariedade do sistema ao colocar elementos não-brancos como privilegiados.

### **Capítulo III: “Nação Arco-Íris”, África do Sul desracializada?**

## África do Sul: uma nação, muitas culturas

*Durante séculos de luta contra a dominação racial, Sul-Africanos de todas as cores e experiências (backgrounds) proclamaram a liberdade e a justiça como as desejadas aspirações. Eles juraram lealdade a um país que pertence a todos que o habitam... Dessa experiência nasceu a visão de uma África do Sul livre, de uma nação unida na diversidade, que trabalha junto para construir uma vida melhor para todos (MANDELA, 1996).*

Com essas palavras, Nelson Mandela abriu seu discurso no Parlamento sul-africano, em 1996, no momento de ratificar a nova Constituição do país. Destacando a luta de *todos os sul-africanos* contra a dominação racial secular, Mandela enfatizava a *lealdade e fidelidade* de todos os habitantes com a liberdade e justiça, que começavam a se materializar com a implementação de um novo aparato legislativo. Brancos, negros, mestiços e indianos não mais fariam parte de nações distintas; seriam reconhecidos pelo Estado, a partir daquele momento, como sul-africanos, unidos na construção de uma vida melhor para todos.

Uma nova nação era enunciada nas palavras do presidente Nelson Mandela. Conhecida como “nação arco-íris”<sup>1</sup>, ou “nova África do Sul”, sua proposta de redefinição dos pilares de sustentação do sistema segregacionista do *apartheid* era clara; não mais existiria lugar para a exclusão e dominação raciais institucionalizadas na legislação sul-africana: todos os indivíduos que habitassem o país passariam a ser legalmente reconhecidos como cidadãos iguais, comprometidos com a justiça, liberdade e igualdade entre as raças. A África do Sul não seria mais a nação branca no extremo sul do continente africano; seria um país multirracial, unido em sua diversidade cultural.

Como apresenta o preâmbulo da Constituição:

*Nós, o povo da África do Sul, reconhecemos as injustiças do nosso passado, honramos aqueles que sofreram em nome da justiça e liberdade em nossa terra, respeitamos aqueles que trabalharam para construir e*

---

<sup>1</sup> Metáfora amplamente utilizada na identificação do país no período pós-*apartheid*. Faz uma clara referência a uma concepção multicultural de nação, que não reconhece a polarização racial institucionalizada por quase cinco décadas (1948-1994).

*desenvolver nosso país, e acreditamos que a África do Sul pertence a todos que a habitam, unidos em nossa diversidade. Assim, nós adotamos essa Constituição como a lei suprema da República com o objetivo de curar as divisões do passado, melhorar a qualidade de vida de todos os cidadãos e libertar o potencial de cada pessoa.*<sup>2</sup>

A alteração do arcabouço legislativo foi um marco importante na história sul-africana no período pós-*apartheid*. Iniciado com a eleição de Mandela à Presidência da República, em 1994, nas primeiras eleições pautadas pelo sufrágio universal, a necessidade de se redefinir radicalmente o princípio de nacionalidade, e o conseqüente acesso aos direitos de cidadania, correspondia ao principal objetivo no processo de destituição completa do sistema segregacionista do *apartheid* (RAMUTSINDELA, 2001). Não bastava garantir o direito de todos os indivíduos ao voto e a possibilidade de se eleger livremente os representantes nacionais; a institucionalização de novas diretrizes que exprimissem o compromisso político com a reconciliação racial, liberdade, igualdade e justiça colocava-se no centro das preocupações da época.

O entusiasmo com a Constituição também refletia o sucesso do processo de negociação entre as principais lideranças políticas do país na busca de um projeto comum, que pautaria as relações entre o Estado e a população sul-africana daquele momento em diante. Desde a libertação dos principais líderes opositores da segregação racial da prisão, em 1990, os rumos que o país tomaria com o final do *apartheid* eram debatidos intensamente por diferentes setores organizados, visando a redefinição dos pilares de estruturação do que viria a constituir a África do Sul; atingir o consenso expresso no conjunto de leis ratificadas em 1996 era celebrado como um marco histórico da confluência de interesses, em prol da chamada “nação arco-íris”.

O forte apoio popular que o *African national Congress* (ANC) recebeu nas eleições de 1994, com quase 70% dos votos, reforçava o otimismo em torno da nova Constituição (1996), sendo apresentado como o desejo da maior parte da população em redefinir completamente as bases de estruturação da sociedade sul-africana. Demonstrava também, na perspectiva governamental, a falta de apoio à perspectiva excludente que operou por

---

<sup>2</sup> [www.gov.za](http://www.gov.za);

praticamente cinco décadas na realidade nacional; o povo sul-africano, ao eleger Nelson Mandela à Presidência da República, expressaria seu comprometimento com a liberdade, igualdade e transformação nacional (RAMUTSINDELA, 2001; ARKINSON, 1994).

Apesar da enunciação de uma nova África do Sul, muitas dúvidas recaíam sobre a efetividade da identificação proposta. Seria possível falar em sul-africanidade, tendo em vista o caráter divisionista das identificações etno-raciais que operaram por praticamente cinco décadas? Existiria mesmo um povo sul-africano, unido na diversidade? Haveria um comprometimento de todos os indivíduos com a liberdade, igualdade e justiça, como apresentava o preâmbulo constitucional? A eleição de Mandela à Presidência da República, e a implementação de uma nova Constituição representariam de fato a consolidação de novos vínculos identitários? Enfim, quais seriam os novos significados atribuídos à “nação”?

Tais questionamentos dominaram os debates públicos da época, indicando que a implementação de novas diretrizes legislativas e políticas corresponderia a uma etapa de um processo de transformação mais amplo, ainda em curso. Não existia dúvida quanto aos progressos que a eleição de Mandela e a implementação da nova Constituição trouxeram à realidade nacional, já que pela primeira vez na história sul-africana, as parcelas negras, mestiças e indianas eram reconhecidas como membros do Estado-nação, com acesso a todos os direitos reservados aos indivíduos considerados nacionais. Reconhecia-se também a positividade de se retirar o critério racial do arcabouço legislativo, impedindo assim a continuidade dos privilégios da minoria branca do país. No entanto, não existia consenso quanto à efetivação das transformações em curso: tendo em vista a realidade das identificações etno-raciais, perguntava-se se seria possível suplantá-las em nome de um comprometimento com a “nova África do Sul”; questionava-se também se a nova nação seria capaz de reverter as históricas desigualdades socioeconômicas institucionalizadas pelos governos do *apartheid*. Por fim, interrogava-se qual seria o posicionamento da população branca frente ao processo pelo qual a África do Sul vinha passando.

Os questionamentos apresentados também eram compartilhados pelo ANC, que procurava formular políticas adequadas para se garantir a destituição plena do sistema de segregação racial. Preocupado com a persistência das tensões raciais históricas, da

desigualdade socioeconômica entre brancos e negros e da falta de uma identificação nacional compartilhada, uma série de documentos oficiais foi divulgada com o intuito de fornecer a visão governamental do que seria “a questão nacional sul-africana”. Na perspectiva do partido político, que desde a eleição de Mandela se mantém como a principal referência partidária da África do Sul, o país se encontrava em um processo de redefinição, que ainda precisava ser aprofundado para se consolidar a “nova África do Sul”. Como apresenta o principal documento partidário, denominado *National Democratic Revolution*:

*A eleição de Nelson Mandela representou uma derrota estratégica das forças favoráveis à dominação da minoria branca e um momento decisivo na ruptura com o sistema colonial que operou por mais de três décadas. Isso marcou o fim da primeira fase da nossa luta e conduziu-nos à segunda fase, que é a transformação da África do Sul em um país verdadeiramente não-racial, unido, não-sexista e democrático, capaz de criar uma nova nação distinta dos horrores do apartheid (ANC, 2000: 31).*

Implementar um regime político democrático<sup>3</sup> corresponderia apenas a uma etapa de um processo muito mais amplo e profundo, associado à redefinição completa das bases de estruturação da sociedade sul-africana: a construção nacional. Atingir a plenitude das transformações, com a conseqüente criação de uma “nova nação”, seria o resultado de mudanças estruturais que permitissem a efetivação de uma sociedade verdadeiramente igualitária, livre, com justiça e sem nenhum tipo de divisão entre os sul-africanos – sejam elas raciais, étnicas ou de gênero.

Duas propostas políticas apareceram como medidas fundamentais para se consolidar as alterações propostas: a reconciliação entre os grupos raciais e a desracialização (*non-racialism*). Quanto à primeira medida, o partido entendia que seria necessário estabelecer um pacto nacional, que manifestasse o compromisso de todos os indivíduos com os ideais libertários defendidos. Apesar do reconhecimento das identificações etno-raciais, seria necessário que toda a população defendesse um projeto comum, evitando assim a

---

<sup>3</sup> Democracia é entendida aqui como a institucionalização de um conjunto de leis e práticas governamentais visando a proteção do sufrágio universal.

continuidade das tensões históricas entre brancos e negros. Em relação à segunda medida, desracialização, o governo pregava que seria necessário institucionalizar políticas compensatórias (ações afirmativas), com o intuito de diminuir as desigualdades socioeconômicas entre os grupos raciais. No momento em que existisse uma distribuição igualitária de oportunidades e condições materiais, o racismo deixaria de existir na realidade sul-africana e o país poderia consolidar plenamente uma sociedade justa, pautada em princípios igualitários.

Quanto ao primeiro aspecto, reconciliação racial, o ANC partia do princípio que o passado nacional era o responsável por institucionalizar identificações raciais fixas, excludentes, que acabavam por perpetuar a percepção de mundo dos habitantes como percepções racialmente determinadas. Longe de existir uma sul-africanidade comum, a segregação racial imposta pelo colonialismo britânico e pelo *apartheid* teria criado uma realidade ideológica que pregaria o pertencimento nacional apenas às parcelas brancas da população. Romper com essa visão ideológica, em nome de uma perspectiva universalista, que propunha a inclusão de todos os indivíduos a uma identificação nacional compartilhada, era apresentado, assim, como uma etapa elementar do processo de transformação radical da sociedade.

O ANC reconhecia a existência das identificações etno-raciais no cotidiano da população e o forte impacto da divisão racial na estruturação de todos os âmbitos da vida social. Contudo, a continuidade desses vínculos identitários atuaria como um obstáculo no processo de construção nacional, exigindo sua eliminação para se garantir o pleno desenvolvimento das transformações em curso. Na medida em que “raça” teria sido um instrumento poderoso de dominação e subordinação da maior parte da população, sua persistência agiria como um entrave na eliminação de seu caráter ideológico e, conseqüentemente, na consolidação de uma identificação nacional comum. Nas palavras do deputado e ativista político Pallo Jordan,

*Ninguém pode afirmar que os sul-africanos dividem um patriotismo comum e uma visão compartilhada de futuro para nossa sociedade. A África do Sul ainda é uma sociedade extremamente racializada e, desde*

*dos anos 1970, o racismo vem se alargando com a intensificação de atitudes étnicas (1997: 10).*

Apesar do temor com a persistência do caráter divisionista da categoria, o otimismo prevalecia entre intelectuais e políticos. Acreditava-se que o forte apoio da população a Mandela nas primeiras eleições multirraciais do país e à Constituição expressaria o comprometimento e a lealdade popular com o estabelecimento da nova África do Sul. Atingir uma identificação comum, que suplantasse as identificações raciais, seria o resultado lógico de um processo longo, duradouro, que começaria a se materializar com o comprometimento de todos os grupos raciais com a idéia de se fortalecer uma sul-africanidade compartilhada, em detrimento do caráter retrógrado e dominador da categoria “raça”. Como apresenta-nos Adam,

*Na África do Sul (...), um ressentimento generalizado se desenvolveu contra identificações tribais e a própria categoria raça. Agora, a existência de uma cidadania comum encoraja o fim das identidades raciais. Negros e brancos podem celebrar sua sul-africanidade comum, porque ambos sustentam que serão beneficiados por ela (...) No país, todos podem ser vencedores, se decidirem se comprometer (1994: 48).*

É interessante notar aqui a redefinição da noção de pertencimento nacional que passou a operar na África do Sul. Durante o *apartheid*, a inclusão e exclusão dos indivíduos na nacionalidade sul-africana seriam determinadas por um critério fixo, rígido, cujo objetivo seria a definição permanente do vínculo racial da população: uma vez que os indivíduos fossem classificados, as possibilidades de agência e posicionamento sociais passariam a estar delimitados pela definição atribuída pelo Estado.

Com a implementação da Constituição (1996), a definição da nacionalidade sul-africana passou a ser determinada por um novo critério, conhecido como *jus solis*. O pertencimento nacional não mais estaria pautado por vínculos raciais; nascer em solo sul-africano, ou provar a residência no país há mais de cinco anos, tornaram-se o critério decisivo<sup>4</sup>. Pertencer à sul-africanidade não seria mais uma questão de “aquisição” de

---

<sup>4</sup> [www.gov.za](http://www.gov.za);

características inatas, compartilhadas apenas pela raça branca. A partir daquele momento, todos os indivíduos poderiam se tornar sul-africanos, bastando para tanto aceitar o comprometimento com as transformações em curso. Se lembrarmos do preâmbulo constitucional, o “novo sul-africano” seria aquele que reconheceria as injustiças do passado, que honraria aqueles que sofreram em nome da justiça e liberdade em sua terra e que acreditaria que a África do Sul pertence a todos os que a habitam, unidos na diversidade.

“Nação” deixou de ser encarada como a expressão de um ordenamento divinamente determinado, como pretendiam as lideranças políticas e intelectuais africânderes. Passou a ser apresentada como a expressão de um ordenamento social futuro, ainda em construção, que representaria o compromisso de *todos os sul-africanos* com a efetivação da liberdade, igualdade e reconciliação entre os grupos raciais. “Nação” não mais era sinônimo de vínculos primordiais; passou a ser definida como ação, atuação individual frente aos processos hegemonicamente definidos pelo Estado.

Nesse sentido, a unidade nacional apresentava-se em duas frentes. Na primeira, os indivíduos deveriam nascer em solo sul-africano, ou provar sua residência no país há mais de cinco anos, o que acabou por ampliar consideravelmente a inclusão dos habitantes territoriais ao acesso aos direitos de cidadania definidos pelo Estado. Mesmo com a existência das identificações raciais, estas deixaram de ser consideradas na definição da nacionalidade, para se tornar a expressão de identificações culturais que não exerciam mais nenhum tipo de influência na relação entre o Estado e a população.

Na segunda frente, a vinculação dos indivíduos dava-se pelo conceito de *patriotismo*, ou *nacionalismo cívico*, cujo objetivo era vincular os sul-africanos através de um *compromisso*, *comprometimento*, com um projeto hegemonicamente apresentado como a expressão do interesse coletivo. Moodley e Adam fazem a defesa do conceito, afirmando que em sociedades com divisões raciais rígidas, como é o caso da sul-africana, não existiria a possibilidade de se mobilizar mitos ancestrais comuns para se pensar uma unidade emocional, como seria o caso de muitos nacionalismos espalhados pelo mundo. A “solução”, apresentam os sociólogos, seria a busca de uma coesão através da valorização

do Estado – como figura representativa do interesse coletivo – e dos direitos de cidadania – a partir de agora, amplamente distribuídos. Como Heribert Adam apresenta,

*em sociedades multi-étnicas, a criação de um estado é celebrada na bandeira, no juramento de alianças e hinos nacionais (...) No entanto, a lealdade patriótica não é baseada em uma história comum, mas no reconhecimento das oportunidades únicas que a nova 'pátria' oferece. Cidadania é o contrato (bond) comum que disponibiliza recompensas iguais. Tais promessas e demandas sobre os recém-chegados podem formar um estado tão coeso como as mobilizações nacionalistas (1994: 44).*

Moodley e Adam complementam:

*O nacionalismo cívico é baseado na cidadania e direitos iguais para todos os residentes. Patriotismo resulta do orgulho em pertencer a um estado comum, no qual os cidadãos praticam ativamente seus direitos civis em uma cultura democrática com oportunidades iguais (ADAM & MOODLEY, 2000: 54).*

Na perspectiva dos sociólogos, as dificuldades verificadas para suplantar a persistência das identificações raciais não representariam um grande obstáculo à consolidação da “nova nação”. A percepção do ANC de que a construção nacional ainda estava por se completar também não era interpretada como um sinal de fracasso do processo de destituição plena do passado segregacionista. Para Adam e Moodley, o período pós-*apartheid* seria a expressão da união de todos os sul-africanos na busca de uma sociedade livre, igualitária e justa. Agora, brancos e negros poderiam celebrar livremente sua sul-africanidade comum, sua lealdade e orgulho ao Estado pós-*apartheid* e os benefícios advindos do compartilhar de uma cidadania comum.

Algumas questões importantes surgem da perspectiva apresentada: é possível falar em sul-africanidade e orgulho em pertencer a um estado comum, como apresenta Adam e Moodley? As identificações raciais estariam de fato em destituição, em nome de uma identificação nacional? É possível dizer que todos os sul-africanos valorizam o patriotismo porque reconhecem que o novo regime político oferece recompensas iguais?

A retomada da *Marcha Contra o Crime*, mais especificamente da repercussão do evento em jornais sul-africanos e nos debates parlamentares, indica que o projeto nacional dos governos pós-*apartheid* representa um campo de disputas, embates e trocas de acusações em torno do que vem a ser a “nova África do Sul”. Longe da consolidação do projeto governamental de uma sociedade livre, igualitária e patriótica, unida na diversidade cultural, veremos que estamos diante de um debate intenso, recorrente, pautado por troca de acusações e ameaças.

Para Rogers Brubaker (1996: 56-76), esse tipo de situação é característico de estados recentemente independentes ou reconfigurados, aquilo que ele chamou de *estados nacionalizantes*, cujas transformações são percebidas como se estivessem em um processo de consolidação, ainda incompletas, que evidenciaria o dissenso em torno dos próprios significados do estado. No caso sul-africano, a nação aparece no centro dessas discussões como o principal elemento em disputa, sem apresentar, contudo, consenso quanto a sua significação.

Através dos debates posteriores à realização da *Marcha Contra o Crime*, perceberemos exatamente a centralidade da questão nacional no debate público contemporâneo, capaz de transformar um evento pelo final da criminalidade em um debate intenso e acusatório sobre o pertencimento da comunidade portuguesa, em especial, e dos brancos, de uma forma geral, à “nação arco-íris”. Ou seja, aquilo que poderia ser apenas um ato público de repúdio pelos altos índices de criminalidade transformou-se em uma disputa simbólica pelos significados da nação sul-africana no pós-*apartheid*, assim como pela participação da coletividade no processo de transformação em curso.

O que foi apresentado, inicialmente, como um ato pela paz, assumiu um caráter crítico e agressivo no memorando entregue pelo Padre Carlos Gabriel ao Presidente da República, Thabo Mbeki, memorando esse que questionava a capacidade governamental em solucionar os problemas cotidianos da população:

*o governo de Vossa Excelência simplesmente não dá contas (sic) ao país dos seus esforços no restabelecimento da ordem pública. Não há dúvida que o sonho do renascimento da África se tornou um pesadelo para muita gente, já que os criminosos continuam a impor o seu modelo de*

*injustiça em todas as esferas da sociedade. O governo continua simplesmente a recusar-se em reconhecer a realidade do crime e a tomar medidas apropriadas, seguindo assim o caminho dos restantes países do continente. O desejo dos cidadãos de uma existência pacífica e segura não estão a ser tomados em conta. Os funcionários deste governo são insensíveis, corruptos, ineficazes e não prestam ao país contas das suas ações (grifos meus) (p.3).*

A resposta governamental manteve o tom acusatório, colocando a comunidade como racista, colonialista e contrária aos governos de maioria negra, o que significaria, no limite, uma oposição à própria nação sul-africana: “*O desprezo demonstrado contra o governo é suficiente para nos convencer que, apesar de vocês pensarem que são cidadãos sul-africanos, vocês estão muito longe de ser sul-africano.*”<sup>5</sup> O governo enfatizou, então, que não toleraria esse tipo de postura política oposicionista, que teria como objetivo reivindicar a volta do *apartheid* e de suas instituições divisionistas:

*Nós lutamos contra o sistema de supremacia branca durante muitas décadas e vencemos! Nós continuaremos a confrontar seu legado e o erradicaremos independente da forma que assuma e do tempo que a luta possa durar!*<sup>6</sup>

Focalizaremos na próxima seção do capítulo, assim, as disputas simbólicas em torno dos significados da nação e da desracialização da sociedade sul-africana, permitindo a visualização da centralidade com que os temas aparecem no debate público contemporâneo. Como resultado desse debate, veremos que os brancos, de uma forma geral, e os portugueses, em especial, assumem um posicionamento incômodo na realidade nacional, que permite pensar os limites do projeto nacionalista em voga na África do Sul desde 1994.

---

<sup>5</sup> “ANC Supports Minister Tshwete’s Response to the Portuguese Community”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html).

<sup>6</sup> “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered the Crimes of Apartheid?”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm).

## **Não-Racialismo: desracialização ou re-racialização do país?**

Após a troca de acusações entre os organizadores da *Marcha Contra o Crime* e o governo de Thabo Mbeki, uma reunião foi agendada entre o Ministro Steve Tshwete e as lideranças do Conselho das Comunidades Portuguesas (CCP) na África do Sul. Por um lado, as lideranças comunitárias pretendiam apresentar um pedido de desculpas pelo tom denunciativo apresentado no memorando entregue pelo Padre Carlos Gabriel; consideravam que seria fundamental para o bom relacionamento político entre a comunidade e o governo assumir publicamente o comprometimento comunitário com o final do *apartheid* e com a reconstrução da sociedade sul-africana. Por outro lado, o Ministro se mostrava receptivo ao pedido comunitário, ponderando que as relações entre as partes envolvidas poderiam ser alteradas positivamente com a criação de um canal de diálogo, não mais pautado pela animosidade e troca de acusações, mas sim pela discussão de temas importante que afetam a realidade do país.

Na carta assinada por Antonio Saramago e Rodolfo Miranda, os conselheiros reconheciam que muitos imigrantes portugueses participaram e apoiaram ativamente os governos do *apartheid*, levando-os a pedirem desculpas pelo ocorrido:

*Na carta endereçada a alguns portugueses, o Honorável Ministro Steve Tshwete rotulou a comunidade portuguesa, dentre outras coisas, como racista...*

*É um fato que cidadãos portugueses apoiaram o apartheid, postura que nós condenamos e pedimos desculpa...<sup>7</sup>*

No entanto, enfatizam que os erros cometidos por alguns portugueses não poderiam ser generalizados como a opinião e posição política de uma coletividade inteira; a comunidade estaria totalmente comprometida com os princípios de libertação nacional, com as transformações em curso e com a própria África do Sul:

---

<sup>7</sup> “Letter to Minister Steve Tshwete From The Conselho das Comunidades Portuguesas, Conselho Permanente”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm);

*Nós estamos certos que os Portugueses e as pessoas de fala portuguesa que vivem na África do Sul estão aqui para ficar e trabalhar com o nosso governo sul-africano na reconstrução da nação (grifo meu). Temos orgulho com o fato que nos últimos seis anos o número de portugueses pedindo a cidadania sul-africana aumentou drasticamente. O dia em que se tornam cidadãos é um dia de alegria em suas casas. Isso permite-nos dizer que confiança e fé em nosso governo sul-africano e país é uma realidade (grifo meu).<sup>8</sup>*

O Ministro recebeu com alegria o pedido de desculpa efetuado pelos conselheiros, admitindo que o caso estava encerrado e que não existia mais nenhum tipo de problema entre as partes envolvidas. Na medida em que esses líderes enfatizaram publicamente que foram beneficiados pelo *apartheid* e que não tinham nenhum interesse em positivar ou defender o sistema destituído, não existiria mais dúvidas quanto ao comprometimento dos portugueses com a “nova nação”. Nas palavras de Tshwete:

*Fiquei muito sensibilizado quando recebi a carta deles. Foi a confirmação de que as observações feitas na carta que escrevi eram semelhantes às que eles já haviam feito sobre os problemas em questão [participação de portugueses no apartheid] (...). Fiquei muito contente por terem salientado que se sentem cidadãos sul-africanos. Por outro lado, também enfatizaram que os problemas atuais no nosso país também são problemas deles.<sup>9</sup>*

Apesar do clima de diálogo e reconciliação estabelecido com a reunião, a resposta do governo causou polêmica e se transformou em um debate relevante sobre os significados da nação sul-africana. Por um lado, os críticos à resposta governamental chamavam atenção para os riscos que tais acusações poderiam gerar no recente processo de transformação política: para eles, existiria uma incoerência entre o projeto de desracialização proposto pelo ANC e a prática do governo, na medida em que a reconciliação nacional se traduziria, na prática, na vulnerabilização da comunidade

---

<sup>8</sup> “Letter to Minister Steve Tshwete From The Conselho das Comunidades Portuguesas, Conselho Permanente”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/ancoday/docs/portletter.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/ancoday/docs/portletter.htm).

<sup>9</sup> “Steve Tshewete, ministro sul-africano: ‘Hoje voltaria a chamar racistas aos portugueses’”, In: Expresso (10/03/2001);

portuguesa, em particular, e dos brancos, de uma forma geral. Por outro lado, o evento que propunha a reivindicação por direitos de segurança foi lido pelos defensores do governo como a explicitação de uma postura opositora ao governo representante da maioria negra, postura essa que era associada a uma tentativa de restabelecer o sistema anterior. Nesse sentido, as acusações de racismo e colonialismo feitas pelo Ministro foram apoiadas, indicando que nenhuma ação pública que reivindicasse o passado segregacionista seria tolerada.

Logo após a divulgação da carta de Steve Tshwete, os jornais sul-africanos iniciaram uma série de duras críticas ao governo e à maneira como ele lidava com os grupos minoritários que não compartilhavam da posição do ANC. Para os jornalistas, o fato de o Ministro sinalizar que apenas os cidadãos que compartilhassem da visão governamental seriam considerados bem-vindos e aceitos no debate público indicaria que a proposta de desracialização da sociedade sul-africana não estaria sendo bem implementada.

Para um leitor não identificado que escreveu na seção de cartas aos leitores do jornal eletrônico *iol*<sup>10</sup>, o Presidente Thabo Mbeki havia adotado as táticas políticas dos governos anteriores, intimidando, ameaçando e demonizando as parcelas populacionais que criticavam o *African National Congress*. Para o leitor, essa atitude seria potencialmente perigosa, tendo em vista que a violência, e não o debate, sempre definira as relações entre governo e população:

*Se o ANC não encoraja o debate, não submete seus líderes a revisões críticas e silencia seus críticos com intimidações – como as que foram usadas contra os portugueses pelo Ministro -, então eu receio que falta muito pouco para o governo amordaçar seus cidadãos com leis iguais às utilizadas pelo apartheid*<sup>11</sup>.

Para outro leitor não identificado, que escreveu na mesma sessão, a postura governamental foi imatura e demonstrou falta de liderança na resposta enviada à comunidade portuguesa. Acreditava que o memorando encaminhado ao governo havia sido

---

<sup>10</sup> [www.iol.co.za](http://www.iol.co.za).

<sup>11</sup> [www.iol.co.za](http://www.iol.co.za);

agressivo, mas não conseguia compreender a relação entre um protesto público e sua vinculação com o passado racista do país:

*O direito ao protesto não deve ser vinculado, como Tshwete tentou fazer, as origens históricas e às condutas pregressas daqueles que se manifestam. Não existe qualquer referência na constituição dizendo que as pessoas só podem protestar contra o apartheid*<sup>12</sup>.

Complementou afirmando que, apesar do ANC se apresentar como representante de um governo de todos os sul-africanos, sua ação estava polarizando crescentemente as diferenças raciais entre a população.

Na mesma linha, a jornalista do *Sunday Times*, Jessica Bezuidenhout, afirmou que o Ministro Steve Tshwete enfatizou a polarização racial entre brancos e negros, colocando os primeiros como possíveis inimigos da nação. Para ela, essa postura desviaria a discussão sobre o assunto reivindicado pela *Marcha*, direito à segurança, questionando o pertencimento e patriotismo da comunidade junto ao país.

*Como meu vizinho português, eu quero uma vizinhança segura. E, como muitos dos meus amigos – sejam eles judeus, africânderes ou portugueses –, eu também termino meus dias discutindo a criminalidade na mesa de jantar.*

*Isso não me torna apatriota ou criminosa. Afinal de contas, não é a nossa capacidade de expressar publicamente nossas preocupações que caracteriza nossa democracia?*<sup>13</sup>

Os partidos de oposição, por sua vez, não perderam a chance de questionar e criticar o Presidente Thabo Mbeki e sua equipe administrativa, anunciando o que consideravam uma disparidade entre o que o ANC afirmava e o que o ANC fazia. Se o governo pregava a desracialização da vida política e social da nação, afirmava a oposição, sua ação manteria uma atuação muito próxima dos princípios políticos racializados do sistema segregacionista.

---

<sup>12</sup> [www.iol.co.za](http://www.iol.co.za).

<sup>13</sup> “If The Portuguese are ‘Criminal’, The Jobless Must Be ‘Lazy’”, In: [www.sundaytimes.co.za](http://www.sundaytimes.co.za), 18/02/01;

O Presidente do *African Christian Democratic Party*, Kenneth Meshoe, afirmou que estava extremamente preocupado com a postura do Ministro Steve Tshwete. Para ele, o Estado deveria focalizar o combate ao crime e aos criminosos, ao invés de vulnerabilizar as minorias sul-africanas. Afinal, enfatizou Meshoe, os portugueses que marcharam ao *Union Buildings* seriam as vítimas da violência e não os perpetradores dela.

Além disso, enfatizou que o tom acusatório do governante era extremamente perigoso à democracia que se pretendia construir. Nas suas palavras:

*Esse tipo de atitude é perigoso. É um ataque grosseiro contra um grupo minoritário de nossa nação, além de não representar o tipo de comportamento que nós esperamos de um ministro experiente, responsável pela manutenção da vigilância e segurança da nossa nação. Essas táticas stalinistas não representam ninguém, nem os membros da oposição, nem os apoiadores do governo.*<sup>14</sup>

O secretário de segurança do *Pan Africanist Congress*, Mtutulezi Mama, seguiu na mesma linha, acusando o ministro de xenofobia e de ser contraditório. Para ele, apesar de o governo pregar o combate a todas as formas de discriminação, Steve Tshwete demonstrou que a atuação do Poder Executivo era xenófoba. Além disso, afirmou que aquela não foi a primeira vez que o ministro atuou de forma divisionista:

*Tshwete tem sido extremamente divisionista. Ele já atacou a Comunidade Muçulmana no passado. As pessoas não se vêem representadas por ele. Agora, são os portugueses. Na própria vez, será alguma comunidade como a nigeriana.*<sup>15</sup>

As críticas mais pesadas, entretanto, vieram do *Democratic Alliance*, que corresponde ao maior opositor do *African National Congress*. Seu líder, deputado Tony Leon, iniciou uma série de questionamentos quanto à capacidade do ANC em transformar a sociedade sul-africana em uma sociedade unida, que prega a igualdade de direitos entre as

---

<sup>14</sup> “Safety and Security Minister Threatens Portuguese Community”, In: [www.acdppta.org.za/Press/tshwete12feb01.htm](http://www.acdppta.org.za/Press/tshwete12feb01.htm), 12/02/01.

<sup>15</sup> “Not First Time Tshwete Has Been Divisive: PAC”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday), 12/02/01;

raças. Para ele, a maneira como o ministro Tshwete lidou com a *Marcha Contra o Crime* é ilustrativa da falta de liderança governamental:

*Eu sou forçado a dizer que o Ministro Tshwete não demonstra liderança. Pelo contrário: ao invés de lutar contra os criminosos, ele declarou guerra, da forma mais racista e odiosa, à Comunidade Portuguesa, que é reconhecidamente cumpridora das leis. Seu desprezo pelos cidadãos é evidente; sua arrogância é desprezível; os danos que causa em nosso país são incalculáveis.*<sup>16</sup>

Douglas Gibson, do mesmo partido, complementou a visão de Tony Leon, afirmando que a desracialização pregada pelo governo se transformara em práticas que vulnerabilizaram a população branca do país. Ao se dirigir ao Presidente da República, no Parlamento sul-africano, logo após o incidente, Gibson afirmou:

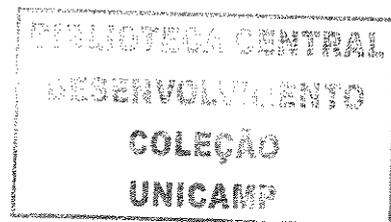
*Seu governo é direcionado por temas raciais, ao invés de focar a solução de problemas. Alguns dos seus aliados estão assessorando mal sua gestão. Pessoas como o Ministro Tshwete atacou e caluniou uma comunidade inteira em bases racistas. Ministro Maduna afirmou: 'Eu não me socializo com brancos'. Será que não ocorre a ele que tal linguagem é ofensiva, pelo menos para as pessoas do seu próprio partido que são brancas?*<sup>17</sup>

Para o deputado, pouco adiantava o governo propor mudanças bruscas e radicais nas relações entre brancos e negros, se os principais membros da cúpula governamental agiam de forma divisionista e racista. Para ele, esse comportamento ilustraria a incoerência do ANC, sinalizando que a proposta de integração racial no *pós-apartheid* estaria se transformando, na verdade, em uma polarização racial que vulnerabilizaria e questionaria todas as minorias sul-africanas que não compartilhassem das ações do Poder Executivo. Nas suas palavras:

*O que realmente me entristece é que quase todos os brancos que falam comigo têm a impressão que você, Sr. Presidente, odeia os brancos.*

<sup>16</sup> "A Time For Great Leadership: reply to the state of the nation address", In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 13/02/01;

<sup>17</sup> "Debate On The Presidents Opening Speech", In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 14/02/01;



*Eleitores mestiços e indianos têm a impressão que você é indiferente, e muitos eleitores negros com quem eu conversei sentem que o senhor não se preocupa minimamente com eles.*<sup>18</sup>

Tony Leon sintetizou o posicionamento partidário, afirmando que o *Democratic Alliance* compartilhava do projeto governamental de reconstrução da África do Sul em termos não- raciais. Duras críticas, contudo, foram feitas ao que considerava uma falta de coerência entre a proposta conceitual e o projeto prático e discursivo do governo de Thabo Mbeki, tendo em vista o governo manteria a lógica racial que caracterizou o *apartheid*, só alterando o grupo privilegiado pelas ações do Estado. A única saída para a África do Sul, em sua perspectiva, seria a busca pela integração e reconciliação entre brancos, negros, mestiços e indianos em termos não- raciais.

O Presidente Thabo Mbeki foi acusado de fazer uma distinção clara entre brancos e negros, distinção essa que acabava por inviabilizar a reconciliação proposta, já que manteria a mesma lógica de identificação racial que se pretendia desconstruir. Leon acusa:

*O Presidente Mbeki usa uma descrição generalizante dos brancos, do sistema do apartheid e da luta contra o sistema. Isso tem muito pouco a ver com fatos históricos, ou a necessidade de reconciliação e consolidação da construção nacional. Na verdade, isso tem a ver com a necessidade da hegemonia do ANC em varrer do país os brancos, de uma forma geral, e os negros que se opõem à ordem vigente, como se fossem uma forma de detrito moral, um resquício do lixo histórico [sul-africano].*<sup>19</sup>

Assim, concluiu, acreditava que o ANC estaria fugindo da proposta de reconciliação nacional, para valorizar apenas a parcela negra da população, gerando, na sua concepção, a manutenção da lógica racial do sistema segregacionista. Nas suas palavras:

*Nós ainda precisamos quebrar com esse pensamento racial tortuoso, caso pretendamos atingir a reconciliação. O governo anterior do Partido Nacional reteve direitos e concedeu privilégios com base na raça. O presente governo parece determinado a reter as categorias e*

---

<sup>18</sup> “Debate On The Presidents Opening Speech”, In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 14/02/01;

<sup>19</sup> “Seeking An Antidote To Racism”, In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 29/11/00;

*simplesmente redirecionar os privilégios. A contribuição liberal para o debate é questionar as próprias categorias.*<sup>20</sup>

Deputados do ANC se posicionaram a favor do Governo e responderam às críticas feitas pelos partidos de oposição. Para os deputados do partido, não havia dúvida de que o objetivo do projeto nacional que vinha sendo implementado desde 1994 era criar uma sociedade desracializada, que integrasse todos os habitantes do país. Reconhecia-se que os três séculos de colonialismo e *apartheid* haviam consolidado a idéia de que brancos e negros fariam parte de mundos diferentes, o que dificultaria a implementação do projeto nacional proposto. Entretanto, discordaram das críticas que apresentaram o ANC como um partido racista que só estaria preocupado com a população negra da África do Sul; a luta histórica do ANC contra o sistema de dominação e de opressão da minoria branca foi lembrada como uma evidência de que as acusações do *Democratic Alliance* seriam descabidas – já que o ANC sempre lutou contra o racismo.

Além disso, o partido enfatizou que nunca teve a intenção de vulnerabilizar nenhum grupo racial do país, muito menos os grupos brancos sul-africanos. Nas palavras do deputado Tony Yengeni:

*Quando nós [ANC] tentamos enfrentar esse tema [racismo], é muito freqüente encontrar interpretações que associam nossa luta como uma luta contra os brancos...*

*Nós, do ANC, não estamos interessados em uma disputa com os brancos, ou com qualquer outro setor de nossa população.*

*Nós estamos comprometidos com uma luta contra a exploração e o preconceito. Exploração baseada na diferença racial, na diferença de classe, gênero, religião e credo. Exploração do idoso, do deficiente, do fraco e do pobre.*<sup>21</sup>

Os deputados acharam engraçado, mesmo assim, que os “políticos brancos” do DA acusassem o ANC de tentar racializar a sociedade sul-africana. Para eles, o ANC sempre foi o defensor e ativista político que reivindicou a idéia de uma nação inclusiva,

---

<sup>20</sup> “Seeking Na Antidote To Racism”, In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 29/11/00.

<sup>21</sup> “Response By Tony Yengeni MP to President’s State of the Nation Address; In: [www.anc.org.za/ancdocs/speeches/2001/sp0213a.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/speeches/2001/sp0213a.html) (13/02/2001).

multicultural e desracializada. Nesse sentido, o partido seria o verdadeiro representante das lutas populares contra a opressão e segregação, o que significa dizer que não faria o menor sentido qualquer tipo de acusação que associasse os membros partidários com qualquer atitude racista.

Mesmo assim, enfatizaram que a implementação de uma “sociedade desracializada” não implicaria em criar políticas estatais iguais para todos os cidadãos, como sugeriu o deputado Tony Leon; tendo em vista os séculos de desigualdade racial impostos pelos sistemas segregacionistas, a prática governamental teria que favorecer a população historicamente desprivilegiada para criar condições socioeconômicas iguais entre os diferentes grupos raciais. Nesse sentido, não existiria nenhuma contradição entre a prática e o discurso governamental, já que “desracialização” implicaria, necessariamente, beneficiamento da população negra do país. Como o próprio ANC apresenta:

*Nosso objetivo é a criação de uma sociedade unida, desracializada (non-racial), não-sexista e democrática. Isso, em essência, significa a libertação dos Africanos, em particular, e da população negra, em geral, da escravidão política e econômica. Isso significa melhorar a qualidade de vida de todos os sul-africanos, especialmente dos pobres, a maioria da qual é Africana e mulher.*<sup>22</sup>

Thabo Mbeki complementou essa visão, indicando que o maior objetivo do ANC é a consolidação de uma nova sociedade, pautada em princípios não-raciais, que crie uma identificação nacional que suplante a naturalização das divisões raciais:

*Nós não podemos afirmar ainda que atingimos nosso objetivo de uma África do Sul desracializada, não-sexista e democrática (...) Continua sendo nossa responsabilidade quebrar com as barreiras divisionistas e criar um país onde não existirá nem brancos, nem negros, apenas sul-africanos, livres e unidos na diversidade.*<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> “Non-Racialism In Action: acknowledging the past, changing the present, building the future: submission of the African National Congress to the World Conference Against Racism NGO Forum, August 2001, pp.10”; In: [www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html).

<sup>23</sup> “Non-Racialism In Action: acknowledging the past, changing the present, building the future: submission of the African National Congress to the World Conference Against Racism NGO Forum, August 2001, pp.11/2”; In: [www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html);

A grande dificuldade em implementar o novo projeto nacional, continuou o Presidente, diz respeito às desigualdades materiais (socioeconômicas) que separariam a população branca da população negra da África do Sul. O país continuaria a manter “duas nações distintas” dentro de seu território, o que criaria um grande impasse na consolidação de uma identificação nacional: a primeira nação seria branca, relativamente próspera, e teria acesso às melhores condições sociais, políticas, culturais e econômicas; a segunda seria negra, pobre e viveria nas piores condições socioeconômicas existentes na África do Sul.

Para Mbeki,

*Essa realidade de duas nações, nascida de um longo período de dominação da minoria branca, que perpetuou disparidades raciais, sexuais e espaciais, constitui a base material que reforça a noção na qual, ainda, nós não somos uma nação, mas duas nações.*<sup>24</sup>

A criação de uma sociedade desracializada, conseqüentemente, foi apresentada como o resultado da ruptura com a “existência histórica” de “duas nações”. Ou seja: a desracialização implicaria melhoria da qualidade de vida da maioria (negros), até o ponto em que não houvesse mais a existência de condições socioeconômicas desiguais entre os dois principais grupos raciais. Só depois de se solucionar as desigualdades materiais entre brancos e negros, a África do Sul consolidaria uma “nova nação” com uma só identificação – a nacional.

Aparentemente, podemos pensar que a proposta do ANC intensifica as tensões raciais existentes, já que divide a população em dois mundos distintos, correspondentes a dois mundos raciais. No entanto, o partido reforçou a idéia de que a luta contra o sistema histórico de dominação foi uma luta do povo sul-africano, que integrou todos os grupos raciais. Como a luta contra o *apartheid* teria sido uma luta popular contra o sistema da época, o ANC apresentou que o “movimento de libertação” seria um movimento de todos

---

<sup>24</sup> “Statement of Deputy President Thabo Mbeki At The Opening Of The Debate In The National Assembly, On ‘Reconciliation And Nation Building’”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/history/mbeki/1998/sp980529.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/history/mbeki/1998/sp980529.html) (29/05/1998).

os sul-africanos contra um “inimigo comum”, e não um movimento negro que pretenderia valorizar apenas esta parcela da população:

*O conceito do não-racialismo desenvolveu-se gradualmente dentro do movimento de libertação. Ele advoga o valor supremo de colocar todos os sul-africanos juntos na luta contra um inimigo comum. Esta unidade na ação não questiona a liderança Africana de nossa luta, nem nega as características e valores distintos das diferentes comunidades e culturas.*<sup>25</sup>

Para Pallo Jordan, deputado e ativista político do partido, o critério importante na inclusão de indivíduos na luta pelo estabelecimento de uma “nova nação” não estaria vinculado a critérios raciais, e sim a critérios de *lealdade e patriotismo*:

*A nação não é definida pela cor de pele ou designação racial. Seus parâmetros são direcionados pela ação voluntária de indivíduos, cuja adesão exige a submersão de outras lealdades a essa unidade maior. Eles são definidos pelo compromisso com o país, sua população e seu futuro. Desde que racistas convictos (committed racists) nunca aceitariam tal arranjo, eles se excluem voluntariamente.*<sup>26</sup>

Para o deputado, então, o nacionalismo proposto seria inclusivo, e estaria baseado em uma “aliança de libertação nacional” que teria como objetivo unir as diferenças raciais em uma lealdade comum. Nesse sentido, todos os sul-africanos, independentemente da cor de pele ou designação racial, que quisessem fazer parte da construção nacional desracializada, seriam aceitos.

No entanto, fez uma ressalva, que é fundamental para a compreensão do embate entre os organizadores da *Marcha Contra o Crime* e o governo: os adeptos voluntários ao processo de transformação nacional, automaticamente, aceitariam a luta contra o “inimigo comum”, o sistema segregacionista do *apartheid*. Os que não aderissem aos princípios de libertação nacional, conseqüentemente, seriam colocados como indivíduos comprometidos

---

<sup>25</sup> “Non-Racialism In Action: acknowledging the past, changing the present, building the future: submission of the African National Congress to the World Conference Against Racism NGO Forum, August 2001, pp.19”; In: [www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html).

<sup>26</sup> Citado em FILATOVA, Irina. “One, Two Or Many? Aspects Of South African Debate On The Concept Of Nation”, pp.09. Ver bibliografia.

com o racismo histórico que se deseja superar. Pior, seriam colocados como possíveis inimigos da “nação”, já que não estariam comprometidos com o princípio fundamental do “movimento de libertação”: destituição total das estruturas históricas para se construir um país desracializado.

Apesar de não estar explícita no texto, a identificação do que Pallo Jordan chamou de “racistas convictos” (*committed racists*) está diretamente relacionada com um componente racial, mais especificamente com a “raça branca”; afinal, os indivíduos que representam os beneficiários do sistema segregacionista destituído são os brancos. Isso não significa, contudo, que todos os brancos seriam identificados como “racistas convictos”. Na verdade, apenas os que não aceitassem o processo em curso proposto pelo ANC seriam associados ao passado e às estruturas segregacionistas.

Para o ANC, as posturas de oposição ao projeto nacional aparecem sob a tarja de “forças contra a transformação” ou “forças contra-revolucionárias”, que agiriam no sentido de evitar as rupturas necessárias; por conta disso, representariam um grande risco para a nação sul-africana na medida em que tentariam garantir a manutenção da estrutura que beneficiava apenas a população branca:

*O que essas forças contra a transformação pretendem atingir no final é sabotar, reverter, atrasar e prevenir as transformações em nossa sociedade, de forma a reter os privilégios do sistema do apartheid em uma forma modificada.*

*As forças democráticas nacionais, com o intuito de derrotar essa agenda, vão ter que tomar uma série de medidas. Nós precisamos agir com determinação para transformar o Estado e garantir que essas forças não vençam a batalha de idéias*

*Nós devemos engajar as bases dessas forças pelo convencimento dos brancos sul-africanos de que o futuro só pode ser garantido pelo trabalho conjunto por uma vida melhor para todos.<sup>27</sup>*

Dito isso, podemos voltar às acusações feitas pelo Ministro Steve Tshwete, permitindo uma compreensão mais ampla dos motivos que levaram o governo a apresentar a acusação de que os portugueses seriam racistas. Tendo em vista que a comunidade

---

<sup>27</sup> “Tasks Of The NDR And The Mobilization Of The Motive Forces”, In: UMRABULO, Number 8, Special Edition, May 2000, pp. 15 - [www.anc.org.za/ancdocs/pubs/umrabulo/umrabulo8.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/pubs/umrabulo/umrabulo8.html);

portuguesa pedia o “*restabelecimento da ordem pública*”, afirmando que “*o sonho do renascimento da África se tornou um pesadelo para muita gente,*”<sup>28</sup> o governo identificou nessa postura uma tentativa de questionamento do processo de transformação que vinha sendo implementado. Seguindo a lógica apresentada acima, a comunidade foi colocada como uma “força contra a transformação”, já que estaria expressando publicamente seu descontentamento e oposição ao Presidente Thabo Mbeki, além de fazer referências ao *apartheid*.

Para o governo, esse tipo de postura seria inaceitável dentro da recente democracia sul-africana, além de representar a falta de comprometimento e patriotismo dos organizadores do evento com a própria nação. Como a carta enviada pelo ANC no momento da *Marcha Contra o Crime* apresentou:

*O desprezo demonstrado contra o governo é suficiente para nos convencer que, apesar de vocês pensarem que são cidadãos sul-africanos, vocês estão muito longe de ser sul-africano (grifo meu).*<sup>29</sup>

No momento em que a comunidade portuguesa foi apresentada como uma “força contra-revolucionária”, comprometida com os antigos privilégios concedidos pelo *apartheid*, o Governo acabou por considerá-la como uma força a ser combatida dentro do processo de “libertação nacional”. Assim, não existiria espaço para debates ou reuniões entre os organizadores da *Marcha* e o governo: “forças contra-revolucionárias” seriam, para o ANC, resquícios de um passado que não se quer mais ver. Logo, deveriam ser combatidas, e não respeitadas. Como o ANC apresentou no momento da *Marcha*:

*Nós lutamos contra o sistema de supremacia branca durante muitas décadas e vencemos! Nós continuaremos a confrontar seu legado e o erradicaremos independente da forma que assuma e do tempo que a luta possa durar!*<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> “Memorandum”, In: [www.portuguese-against-crime.za.org/march.html](http://www.portuguese-against-crime.za.org/march.html);

<sup>29</sup> “ANC Supports Minister Tshwete’s Response to the Portuguese Community”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/pr/2001/pr0213.html).

<sup>30</sup> “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered the Crimes of Apartheid?”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm).

O embate apresentado demonstra duas perspectivas distintas sobre os significados que a proposta de desracialização assume na sociedade nacional. Para o ANC, a desracialização seria consequência de um processo de beneficiamento da maioria (negra), que acabaria por unir as “duas nações” em uma “nova nação”. O *apartheid* é apresentado como o responsável pela “criação” das desigualdades raciais, e do próprio conceito de “raça”, exigindo, assim, a destituição total das estruturas segregacionistas para se atingir a plenitude da desracialização.

Para a oposição, a proposta de desracialização assume outra perspectiva. Apesar do reconhecimento de que o *apartheid* é o responsável pelas desigualdades raciais existentes no país, a manutenção da categoria “raça” na identificação dos indivíduos é apresentada como o grande obstáculo a ser solucionado. Para ela, o objetivo nacional deveria ser a “reconciliação nacional” e a destituição da categoria “raça” do debate público, a fim de colocar todos os indivíduos como sul-africanos, independente dos grupos raciais a que pertençam. Manter a mesma lógica identitária no trato das comunidades sul-africanas correria o risco de vulnerabilizar os brancos, ao invés de integrá-los.

O debate em torno da desracialização também reverbera nos debates acadêmicos sul-africanos, demonstrando a falta de consenso quanto aos significados que as políticas governamentais e a própria nação sul-africana assumem no período pós-*apartheid*. Alguns analistas compartilham a perspectiva do ANC, enfatizando o caráter libertador do processo de construção nacional. Os críticos das ações estatais, no entanto, sinalizam para a obsessão em torno da “questão nacional”, indicando que o projeto em curso tende a valorizar apenas a população negra do país. Através da exposição dos principais pontos em discussão, veremos que a população branca, e mais especificamente seu posicionamento político, surge como um problema sem solução para intelectuais e políticos.

Alguns cientistas sociais compartilham da lógica analítica do governo sul-africano, enfatizando a necessidade de comprometimento da população com os princípios libertários apregoados pelo ANC. Heribert Adam (1994), por exemplo, chama atenção para o risco da linguagem política utilizada pela oposição sul-africana, que se pautaria na defesa dos direitos civis sem reconhecer a *obrigação nacional* com a reparação das dívidas históricas persistentes por séculos. Manter essa lógica oposicionista garantiria, na perspectiva do

sociólogo, a manutenção das desigualdades socioeconômicas entre as populações branca e negra, sem alterar em nada as perversidades impostas pelo colonialismo britânico e pelo *apartheid*:

*Os críticos acreditam que os programas de ação afirmativa de qualquer governo pós-apartheid são uma prova da preferência governamental por grupos raciais. No entanto, ter a diversidade étnica do país refletida nos principais serviços públicos, ou na cultura corporativa do Estado, não constitui discriminação invertida; constitui, simplesmente, a restauração da igualdade. Além disso, não é despropositado que, após séculos de desvalorização (denigration), a maioria negra tenha expectativa de que sua presença histórica seja respeitada e representada pelos símbolos nacionais. Tal reconhecimento da cultura majoritária pode, realmente, exigir um líder africano negro como presidente, ao invés de um branco ou indiano – sem contradizer, por conta disso, o princípio do não-racialismo. Após séculos de discriminação racial, não-racialismo não pode significar “colour blindness”. Tratar de forma idêntica às raças seria, por si só, discriminatório, já que deixaria o legado do apartheid intacto; focar na igualdade de oportunidades, sem intervenção estatal, simplesmente continuaria a favorecer aqueles que monopolizaram as oportunidades ao longo do passado (ADAM, 1994: 45/6).*

Na visão de Adam, haveria a necessidade da população se comprometer com a destituição plena do legado do *apartheid*, que teria criado uma realidade ideológica que separou a população sul-africana em universos raciais distintos. Sendo criada como um instrumento poderoso de dominação, a categoria “raça” teria solidificado as percepções dos indivíduos como percepções racialmente delimitadas. Assim, a única solução seria romper com a falsidade institucionalizada pelos sistemas progressos, valorizando uma nação patriótica e leal aos “verdadeiros” princípios sul-africanos: igualdade, justiça social e liberdade. Nas suas palavras, “*negros e brancos podem celebrar sua sul-africanidade comum [no pós-apartheid], porque ambos sustentam que serão beneficiados por ela (...)* No país, todos podem ser vencedores, se decidirem se comprometer” (1994: 48).

Comprometer-se não representaria apenas a libertação da população negra das amarras criadas pelos sistemas segregacionistas; corresponderia também à libertação da população branca, envolta no mesmo sistema ideológico que os manteria ainda presos a

princípios “falsos” de superioridade racial e de inferiorização das parcelas historicamente subordinadas.

Melissa Steyn (2001), psicóloga sul-africana, segue na mesma linha analítica e assume uma postura mais crítica frente às parcelas brancas da população. Apesar do seu apoio às propostas de desracialização e patriotismo, a psicóloga enfatiza a presença constante de ações e discursos dos brancos sul-africanos no sentido da desvalorização de todas as propostas que pretendem alterar as estruturas historicamente consolidadas. Em seu trabalho sobre os africânderes no período pós-*apartheid*, Steyn apresenta como o cinismo atua como um instrumento retórico poderoso na tentativa dos brancos se desvincularem das perversidades do sistema que os beneficiou, o que subsidiaria a busca pela manutenção dos privilégios historicamente garantidos:

*O desejo de fechar a discussão sobre o passado é uma estratégia dentro de um padrão geral de negação. O recurso de evitar falar sobre o passado esconde o tema crucial que eles continuam com seus privilégios. É uma evasão, na extensão que o passado continua a permear o presente, que o legado de injustiças sociais continuará no futuro. É uma recusa em reconhecer que manter o estilo ‘normal’ de vida dos brancos perpetua as desvantagens dos outros. Complacência, até mesmo indiferença, aparece como sinal de liberalidade (STEYN, 2001).*

Para além da “sul-africanidade comum”, como apresentou-nos Adam (1994), os brancos deveriam assumir sua responsabilidade pelas injustiças do passado, pela permanência de seu legado e pelas desvantagens que seu estilo de vida “normal” institucionalizou na vida das populações anteriormente segregadas. Não assumi-la seria a expressão de um recurso consciente, retórico, que mascararia o “real interesse branco” em se manter alienado e voltado apenas para seus privilégios. Nesse sentido, manifestações como a *Marcha Contra o Crime* seriam a demonstração pública de estratégias retrógradas de comunidades que continuariam a rejeitar qualquer possibilidade de aceitação de uma sociedade verdadeiramente livre.

O problema dessas interpretações, especialmente a de Steyn, é que deixam de explicar os motivos que justificam as reivindicações de comunidades brancas contrárias às

políticas governamentais. Lida-se com essas demandas como se fossem o resíduo das transformações em curso, que tentariam insistentemente questionar o que é apresentado como o comprometimento de *todos os sul-africanos* com a liberdade, justiça, igualdade e políticas compensatórias. Assim, apenas as demonstrações favoráveis ao projeto hegemônico são aceitas; as demais passam a ser interpretadas como a persistência do racismo na realidade sul-africana, que ainda insistiria em aparecer sob a forma de manifestações públicas contrárias aos governos democráticos, quando na verdade teriam como objetivo retomar a antiga ordem política destituída.

Em uma análise mais instigante, Mahmood Mamdani (1998) explora de maneira mais completa a relação tensa que se estabelece entre as políticas compensatórias e as populações brancas, mestiças e indianas no continente africano durante os processos pós-coloniais. Longe de representar a persistência do passado, o antropólogo demonstra como o final do *apartheid*, e a conseqüente ampliação do acesso aos direitos de cidadania, institucionalizou a categoria “raça” em um universo até então desracializado. Ao invés de significar desracialização, a implementação das políticas afirmativas passou a ser encarada por esses grupos como a introdução de medidas racistas que pretendiam valorizar apenas as parcelas negras do país.

Para compreendermos sua lógica de raciocínio, devemos voltar ao *apartheid*. Na análise de Mamdani, o *apartheid* seria a expressão plena de um modelo teórico que teria caracterizado todos os sistemas coloniais. Segundo esse modelo, o acesso aos direitos de cidadania seria pautado pela separação racial da população, garantindo apenas aos brancos o status de “cidadãos” e o acesso pleno ao “universo da lei e da ordem”. Aos demais, restaria a subordinação à dominação branca, sem existir nenhuma possibilidade dos indianos, mestiços e negros se tornarem cidadãos – ou seja, brancos.

O racismo seria o critério de definição de pertencimento à sociedade civil – que, no caso da África do Sul, é sinônimo de nacionalidade sul-africana. Uma vez que os indivíduos fossem definidos racialmente, não existiria a possibilidade de alteração do status estabelecido pelo Estado; “ser branco” tornou-se a base mesma do acesso aos direitos de cidadania. Contudo, um ponto surge como fundamental: dentro da sociedade civil a categoria “raça” não seria utilizada na relação entre o Estado e os cidadãos, o que significa

dizer que todos seriam tratados como indivíduos iguais perante a lei, além de terem acesso às mesmas instituições e aos mesmos direitos.

Isso não significa negar o racismo e a discriminação das políticas do *apartheid*. O que precisa ficar claro é que o racismo operaria no estabelecimento de barreiras legislativas para evitar a “entrada” das “raças indesejáveis” no universo nacional. Uma vez que os indivíduos fossem reconhecidos como brancos, o critério racial perderia sua validade, já que todos passariam a ser considerados cidadãos acima de tudo<sup>31</sup>.

O final do *apartheid* teria permitido exatamente a ampliação da sociedade civil sul-africana, garantindo a todos os negros o reconhecimento e o tratamento dado aos cidadãos. A partir daquele momento, “raça” deixaria de ser considerada como uma categoria de exclusão da maior parte da população ao acesso aos direitos de cidadania: brancos, negros, mestiços e indianos teriam acesso às mesmas estruturas legais e estatais sem haver nenhuma distinção racial. Paralelamente, contudo, os governos do ANC implementaram na Constituição a necessidade de políticas de reparação, como uma forma de proporcionar melhores condições sociais, culturais, educacionais e econômicas para a população historicamente desprivilegiada.

Se, por um lado, houve a ampliação do acesso aos direitos de cidadania, o que acabou por romper com o racismo na definição do princípio de nacionalidade, por outro, houve a introdução do critério racial na sociedade civil – até então desracializada –, como uma forma de se acabar com as discriminações históricas. Ou seja, se raça atuou ao longo do *apartheid* como o critério fundamental na exclusão da maior parte da população ao “universo da lei e da ordem”, no pós-*apartheid* a categoria se tornou o critério básico para o governo identificar os grupos raciais historicamente desprivilegiados. Como apresentamos a socióloga Deborah Posel, a única maneira de os governos identificarem as

---

<sup>31</sup> O caso da comunidade portuguesa pode ser lembrado aqui como um exemplo dessa perspectiva: mesmo com as restrições impostas à entrada de imigrantes portugueses e com o questionamento de sua branquidade operado por brancos e mestiços sul-africanos, o status político atribuído pelo Estado garantia seu acesso às instituições públicas, aos empregos destinados à minoria e a residência em bairros específicos de brancos. Apesar dos mestiços, por exemplo, questionarem tal status, como fica evidente no caso descrito pelo antropólogo Vincent Crapanzano (1985: 5), os portugueses estariam em posições muito superiores em possibilidades socioeconômicas do que os mestiços.

populações historicamente segregadas seria manter o sistema classificatório operante ao longo do *apartheid*: “*previamente o locus de privilégios, raça tornou-se agora o lugar (site) da reparação (redress)*” (2001: 68).

Como apresenta Mamdani (1998), essas políticas compensatórias acabaram por gerar tensões e problemas sérios dentro da sociedade civil, na medida em que passaram a ser lidas pelos brancos como políticas racistas implementadas pelo governo. No momento em que a população negra “entra” na sociedade civil e o governo passa a implementar políticas de ação afirmativa, os brancos identificam nessa atitude governamental uma tentativa de valorização apenas das parcelas negras sul-africanas. Afinal, o Estado teria introduzido um critério racial na relação entre cidadãos e Estado, inexistente até aquele momento. Nas palavras de Mamdani:

*A outra parte da política de ação afirmativa foi a luta dos beneficiários da ordem colonial (...) na defesa do privilégio racial. Essa defesa assumiu também uma forma historicamente específica, porque com a desracialização do Estado, a linguagem dessa defesa não poderia ser racial. O privilégio racial não só retrocedeu dentro da sociedade civil, como também se defendeu na linguagem dos direitos civis, dos direitos individuais e da autonomia institucional. Para as vítimas do racismo, o vocabulário dos direitos era visto com desconfiança, como um sussurro para perpetuar o privilégio racial. Suas demandas estavam formuladas na linguagem do nacionalismo e da justiça social. O resultado foi uma brecha entre o discurso sobre direitos e o discurso sobre justiça, com a linguagem dos direitos tentando encobrir o privilégio e o poder, que entrava em choque com a garantia da justiça social e da reparação (1998: 24).*

A análise de Mamdani fornece informações importantes para a compreensão da *Marcha Contra o Crime*. Retirando o foco analítico do comprometimento, ou não, da população branca com a nação sul-africana – foco esse trabalhado por Adam (1994) e Steyn (2001) -, o antropólogo demonstra a tensão, verificada nas situações pós-coloniais, entre a linguagem da justiça social e da defesa dos direitos. Longe de representar o resquício de um passado racista, que seria progressivamente destituído pela agenda da construção nacional, o evento em análise seria a expressão exata do embate apresentado

por Mamdani: demonstraria a insatisfação dos brancos, de uma forma geral, e dos portugueses, em particular, com a introdução da categoria “raça” em um universo (nacional) previamente caracterizado pela igualdade de tratamento entre os cidadãos. Evidenciaria também que o projeto governamental de justiça social assume, para alguns grupos, a forma do racismo e beneficiamento da população negra.

Apesar de Heribert Adam (1994: 44) afirmar que “*a lealdade patriótica (...) é baseada (...) no reconhecimento das oportunidades únicas que a nova ‘pátria’ oferece*” e que a “*cidadania é o contrato comum que disponibiliza recompensas iguais*” a todos os sul-africanos, a *Marcha Contra o Crime* evidencia que a proposta governamental de uma “sul-africanidade compartilhada” não é aceita por toda a população como a expressão de um projeto libertador, capaz de integrar brancos e negros na busca de um projeto comum, pautado em princípios de igualdade, liberdade e justiça social. Seguindo a lógica de Mahmood Mamdani, as demandas dos organizadores do ato seriam a expressão do descontentamento das parcelas brancas com um governo percebido como racista e descomprometido com os problemas diários dessa parcela populacional, na medida em que estaria mais preocupado em institucionalizar políticas compensatórias aos negros do que em solucionar os altos índices de criminalidade.

Contudo, a posição de Mamdani se aproxima em um ponto das interpretações de Adam e Steyn: as demandas dos brancos continuam a ser analisadas como reivindicações de um grupo racial contrário ao final do *apartheid*, que adaptaria a forma de exposição de seus interesses às linguagens características do novo regime político para garantir, em qualquer situação, seus privilégios. Seja na perspectiva de Adam (1994) e Steyn (2001), seja na de Mamdani, essas manifestações são analisadas como a expressão pública do empenho dos brancos em preservar seus benefícios históricos, em detrimento de qualquer preocupação com o bem-estar coletivo. Na perspectiva dos dois primeiros, corresponderiam a visões retrógradas, anti-democráticas e anti-nacionais; na análise do último, encobririam o “real interesse” dos brancos, cujo objetivo seria a manutenção de seus “privilégios” e “poder”.

Branquidade, assim, acaba por se confundir com a própria estrutura de dominação. “Ser branco” se transforma na expressão plena da desigualdade socioeconômica histórica,

da persistência de pensamentos racistas, da busca pela continuidade da estrutura de benefícios da minoria. Nesse sentido, qualquer demonstração pública de oposição e crítica feita pelos brancos aos processos em curso se torna, imediatamente, uma resposta cínica à melhoria da qualidade de vida da maioria; uma tentativa de desresponsabilização pelas perversidades do sistema que os beneficiou; e uma estratégia consciente de um grupo racial privilegiado que atuaria no sentido da maximização de seus interesses, independente dos demais agrupamentos sociais.

O problema é que se perde de vista a agência desses indivíduos e as lógicas que utilizam para organizar e dar sentido a suas experiências. Falar em raça branca já pressupõe a moral, as atitudes políticas e o comportamento da coletividade. Automaticamente, todos os analistas citados prevêm o posicionamento político de qualquer branco. Afinal, a estrutura segregacionista que perdurou por séculos já seria suficiente para deduzir que a “raça branca” atuaria contra toda e qualquer alteração em seu status social, político e econômico.

Moodley (2000) apresenta algumas críticas semelhantes às feitas pela oposição ao tipo de análise apresentado acima, chamando atenção para a ênfase que o governo depositaria em uma suposta “questão identitária” como solução para os problemas raciais do país. O sociólogo compartilha do projeto de desracialização, mas deixa claro que existiria uma preocupação demasiada com a institucionalização de uma nova identidade, que preservaria a mesma lógica racial pré-existente. No momento em que o governo faria uma distinção clara entre os “verdadeiros sul-africanos” e os “inimigos da nação”, a reprodução da separação rígida da população estaria atuando, impedindo assim o reconhecimento da legitimidade das demandas cada vez mais recorrentes dos grupos minoritários que se opunham às ações políticas do governo.

Se o problema fosse identitário, critica o sociólogo, todo o peso da transformação nacional cairia nos ombros das minorias previamente beneficiadas, que deveriam optar pelo patriotismo e comprometimento com o processo de construção nacional ou aceitar que seriam racistas retrógradas preocupadas apenas com a manutenção de sua dominação. Assim, ao invés de visar a transformação da estrutura histórica de desigualdades

socioeconômicas, o governo correria o risco de colocar a população branca como o principal empecilho à implementação de seus projetos políticos.

A consequência dessas ações políticas, continua Moodley, seria a intensificação das disputas entre os grupos raciais, já que os brancos passariam a personificar toda a estrutura que se pretende destituir. Preocupar-se demais com o comprometimento, ou não, dos indivíduos com as ações políticas do ANC incentivaria as massas populares a se rebelarem contra as minorias, inviabilizando, assim, a própria efetivação dos projetos de reconciliação nacional e desracialização da sociedade:

*O legado do racismo continua vivo. A África do Sul ainda é uma sociedade extremamente racializada, que verifica o aumento das competições raciais. Paradoxalmente, com o final do racismo legislativo, as assertividades raciais abundaram (...) Supostamente “colour-blind”, o debate político de temas pragmáticos é rapidamente racializado: mesmo as críticas legítimas feitas por brancos são frequentemente rejeitadas como racistas, ao mesmo tempo em que negros normalmente utilizam a retórica da vitimização e desvantagens raciais contra brancos com credenciais impecáveis de envolvimento na luta contra o apartheid (2000: 54).*

O sociólogo Ivor Chipkin vai mais longe e faz duras críticas ao que considera uma tendência dos governos pós-*apartheid* em super-valorizar o comprometimento da população com seus projetos. Em sua visão, essa tendência teria como objetivo delimitar fronteiras claras entre os indivíduos considerados autenticamente sul-africanos e aqueles contrários à soberania nacional, em um processo que estaria mais voltado para a exclusão dos críticos ao governo do debate público do que pela busca efetiva da melhoria da qualidade de vida da maior parte da população:

*O que parece uma política voltada para a igualdade ou empoderamento (empowerment) está relacionado, na verdade, com a consolidação da Soberania Nacional (National Sovereignty). Ou seja, a medida da Soberania Nacional não é o grau em que as pessoas estão livres da pobreza, da exploração e da alienação psicológica, mas o grau em que os autênticos representantes da Nação estão no poder. Posto de forma*

*simples: democracia e reparação pela pobreza (poverty-relief), etc., são, na melhor das hipóteses, temas valiosos na medida em que ajudam a atingir a Soberania Nacional (2002: 570).*

Para o sociólogo, a preocupação excessiva com a definição dos autênticos representantes nacionais era clara e poderia ser observada no próprio preâmbulo constitucional<sup>32</sup>: o verdadeiro sul-africano reconheceria as injustiças do passado, honraria aqueles que sofreram em nome da justiça e da liberdade e acreditaria que a África do Sul estaria unida na diversidade. A população negra, automaticamente, estaria contemplada pela perspectiva governamental, na medida em que compartilharia do anseio pela liberdade e igualdade característicos do “novo sul-africano”; os demais grupos raciais, contudo, deveriam “provar” seu comprometimento, já que carregariam consigo o peso histórico de serem privilegiados e beneficiados.

O projeto nacional em curso, completa o sociólogo, acabaria por se distanciar de qualquer proposta de reconciliação nacional e desracialização, na medida em que os brancos, indianos e mestiços deveriam, sempre, estar voltados para o convencimento do país de que seriam efetivamente portadores dos vínculos apresentados como representativos da nova nação. “Ser branco”, “indiano” ou “mestiço”, longe de corresponder ao ideal de integração, seria um forte indicativo de possíveis atitudes contrárias às transformações nacionais. Assim, o que estaria ocorrendo seria a continuidade da lógica do sistema segregacionista, já que os negros seriam “portadores naturais” da “missão libertária” liderada pelo ANC, ao mesmo tempo em que os demais grupos teriam sua agência definida pelo histórico de dominação e privilégio.

As tensões apresentadas e a falta de consenso quanto aos significados do que vem a ser a África do Sul no período pós-*apartheid* colocam os brancos no centro do debate. Para o governo e parte dos cientistas sociais, a existência dessa identificação corresponde à

---

<sup>32</sup> “Nós, o povo da África do Sul, reconhecemos as injustiças do nosso passado, honramos aqueles que sofreram em nome da justiça e liberdade em nossa terra, respeitamos aqueles que trabalharam para construir e desenvolver nosso país, e acreditamos que a África do Sul pertence a todos que a habitam, unidos em nossa diversidade. Assim, nós adotamos essa Constituição como a lei suprema da República com o objetivo de curar as divisões do passado, melhorar a qualidade de vida de todos os cidadãos e libertar o potencial de cada pessoa”. In: [www.gov.za](http://www.gov.za).

permanência de percepções retrógradas, cujo objetivo seria, no limite, ameaçar a “nova África do Sul”. Aceitar o caráter libertário da identificação nacional e dos princípios de igualdade, liberdade e justiça social seria a única alternativa desses indivíduos para provar seu compromisso com o país e seu patriotismo; insistir na branquidade indicaria a tentativa de preservação dos antigos privilégios em destituição. Para a oposição, entretanto, esta perspectiva extremamente preocupada com a “questão nacional” estaria mais voltada para a valorização dos negros e vulnerabilização dos brancos, do que com a reconciliação nacional e desracialização da sociedade sul-africana. Colocar os brancos como responsáveis pela estrutura de dominação não atenderia aos interesses apresentados pelo governo, na medida em que atribuiria a uma determinada parcela populacional a culpa por séculos de desigualdade e racismo.

Tal embate reverbera também no cotidiano da comunidade portuguesa, que se vê questionada quanto a sua sul-africanidade e por seus vínculos com os princípios segregacionistas. Posturas como a do Padre Carlos Gabriel corresponderiam de fato à expressão de visões retrógradas? Qual a posição da coletividade no processo em curso? Qual a repercussão que o embate em torno da *Marcha Contra o Crime* gerou na estruturação do grupo? Os portugueses seriam de fato inimigos da nação? Corresponderiam a uma ameaça ao projeto e à coesão nacional?

Responderemos a essas perguntas, indicando o forte impacto que o evento em análise continua a gerar ainda hoje, quase cinco anos após a sua realização. Veremos que as interpretações citadas sobre a branquidade e a postura política dos brancos na África do Sul acabam por perder de vista a agência desses indivíduos e as lógicas utilizadas para dar sentido as suas experiências. Seja nas perspectivas de Adam (1994) e Steyn (2001), que lidam com as demandas desses indivíduos como a expressão de “uma raça” com posturas retrógradas, seja na de Mamdani (1998), que trabalha com a idéia de adaptação dos “interesses brancos” à linguagem democrática para garantir a preservação de privilégios e poder, a estrutura de dominação é apresentada como definidora da agência e das estratégias utilizadas por um grupo analisado como homogêneo. Ao focalizar os discursos das lideranças comunitárias, pretendemos demonstrar a complexidade desse grupo e a maneira

como tais lideranças elaboram, se aproximam e se distanciam do que é apresentado hegemonicamente como característico da “nova África do Sul”.

## **Capítulo IV: Portugueses: entre vítimas e algozes**

No dia 27 de abril de 2004, três importantes datas da história recente sul-africana foram comemoradas: *South Africa's Freedom Day*, principal feriado nacional que celebra a realização da primeira eleição multirracial, ocorrida em 1994, com a eleição de Nelson Mandela à Presidência da República; o início do segundo mandato do Presidente Thabo Mbeki, reeleito com quase 70% dos votos válidos; e, acima de tudo, a celebração do décimo aniversário do final do sistema segregacionista do *apartheid*.

A capital executiva do país, Pretória, preparava uma grande festa, com shows, queima de fogos, discursos das maiores personalidades políticas da África do Sul – Nelson Mandela, F W de Klerk, Thabo Mbeki, entre outros -, chamando atenção para a relevância do evento no processo de construção da chamada “nova África do Sul”, ou “nação arco-íris”. Dentre os convidados, representantes políticos de diversos países, principalmente do continente africano, prestavam suas homenagens ao Presidente da República e à África do Sul, reforçando a importância que a ruptura com o *apartheid* teve no processo de transformação política do continente como um todo.

Em todos os meios de comunicação, as festividades ocupavam posição de destaque, exaltando o “sucesso” da luta popular na destituição do sistema segregacionista e no estabelecimento de uma “nova sociedade” sem qualquer resquício de bases racistas e divisionistas. A mobilização de diversos setores nacionais, a presença intensa da população em manifestações contrárias à dominação branca e a conseqüente eleição de Nelson Mandela eram lembradas como marcos de uma luta histórica, que teria envolvido toda a população em nome da libertação das populações negra, mestiça e indiana do subjugo da minoria branca.

Minha intenção inicial era ir à Pretória acompanhar as festividades programadas pelo poder executivo. Poderia, enfim, presenciar uma data fundamental para a chamada “Nação Arco-Íris”, o que poderia ser, efetivamente, importante para uma melhor compreensão do país. O clima do país, nos dias anteriores, era de expectativa e alegria e era possível perceber o impacto que o final do *apartheid* exercia no imaginário nacional: a “libertação” da população negra e o final de todas as leis racistas eram lembrados, em conversas cotidianas e nos meios de comunicação, como exemplos da transformação que o país vinha passando. O dia 27 de abril, assim, era encarado como um momento fundamental para festejar e apoiar a “nova nação”.

A possibilidade de participar de um evento promovido pela comunidade portuguesa para a ocasião obrigou-me a mudança de planos. A jornalista Manuela Castro Moura, correspondente do jornal português *Expresso*, tinha solicitado que eu esperasse a confirmação do evento para o dia 27, para então combinarmos nossa ida. Ela não disse quem estava organizando a celebração e não quis entrar em detalhes sobre o assunto; enfatizou, contudo, que existiam poucas pessoas da comunidade interessadas em participar e contribuir com a democracia nacional, sugerindo que o evento marcado poderia não acontecer.

Uma semana antes, eu já havia contatado as lideranças comunitárias que conhecera para saber se existiria alguma atividade para comemorar o *South Africa's Freedom Day*. Os dois diretores da *Casa Social da Madeira*, Jorge das Dores e José Quintal, sorriram ironicamente dizendo que na *Casa* nada ia acontecer: “*comemorar o quê, Marcos?*”, perguntou Jorge. “*O governo não se preocupa com a gente e você acha que nós vamos comemorar o governo preto? Você já esqueceu o que aconteceu na Marcha Contra o Crime? Quem quiser participar, participe. Mas eu não vejo nada de positivo no final do apartheid!*”. José Quintal, concordando com o amigo, completou: “*a gente não tem nada a ver com essa política. Não vamos fazer nada para apoiar esse governo!*”.

Padre Carlos Gabriel, capelão da Igreja Nossa Senhora de Fátima e líder que despontou na Marcha citada acima, também foi procurado e demonstrou desdém pelas comemorações organizadas pelo governo sul-africano: “*Minha única preocupação é com a comunidade portuguesa. Eu não tenho nenhum interesse em política, principalmente quando está associada com esse governo que quer expulsar a comunidade da África do Sul! Esse feriado não tem nada a ver com os portugueses que vivem no país.*” Para o capelão, a coletividade sempre foi posta em posições marginais na sociedade sul-africana, o que significa dizer que os processos de interesse nacional não poderiam ser representativos dos interesses comunitários. Muito pelo contrário, o empenho dos governos nacionais seria, na sua perspectiva, no sentido de vulnerabilizar os imigrantes e luso-descendentes: “*No passado, os portugueses foram chamados de ‘brancos de segunda classe’, e nunca foram aceitos pelos brancos daqui. Agora, com os pretos no poder, a situação não é diferente: os pretos querem nos ver longe da África do Sul o mais rápido possível! Como é que a gente pode comemorar alguma coisa, se os portugueses nunca foram bem aceitos no país?*”.

Informações foram procuradas também no hebdomadário *O Século de Joanesburgo*, principal periódico em língua portuguesa do país, com tiragem de 35.000 exemplares semanais, que optou pelo silêncio em relação ao evento que se aproximava: nenhuma referência a data ou à realização de festividades organizadas pela comunidade portuguesa foi encontrada nas edições precedentes à “grande comemoração nacional”. Eu imaginava que a importante data seria uma ótima oportunidade para acompanhar a maneira como a coletividade poderia se aproximar dos princípios nacionais que ocupavam a agenda política desde 1994. Eu não sabia muito bem o que esperar, mas tinha a expectativa de que o final do *apartheid* seria utilizado pelas lideranças de Joanesburgo como um instrumento de aproximação entre a coletividade e o processo político sul-africano.

O desinteresse, entretanto, surgiu como o principal posicionamento político desses líderes frente às celebrações do final do *apartheid* e dos dez primeiros anos da libertação da população negra do país. Eu concentrava minhas esperanças no possível telefonema da jornalista Manuela Castro Moura, que iria confirmar, ou não, o suposto evento; esperei a ligação, que não aconteceu, impedindo-me de viajar à Pretória a tempo de participar das festividades.

A única solução encontrada foi acompanhar o evento pela televisão junto com os funcionários, negros, do albergue onde me hospedei em Joanesburgo: Mandla, motorista, e Thabo, faxineiro. O clima era de descontração e alegria e os dois estavam eufóricos com os discursos que apareciam na TV. Nós conversávamos sobre a grande festa que ocorria em Pretória, quando o Presidente reeleito Thabo Mbeki apareceu para fazer seu pronunciamento; imediatamente, o silêncio tomou conta do local.

Logo no início do discurso, Mbeki lembrou a união da população contra o sistema de opressão racial imposto pela minoria branca. Nas suas palavras:

*A presença de todos vocês quando nós confrontamos os crimes do apartheid contra a humanidade permitiram que a liberdade emergisse triunfante. Sua presença hoje expande nossa certeza que as oportunidades advindas da nossa libertação possibilitaram o início de um longo caminho para uma vida digna para todos os sul-africanos.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> MBEKI, Thabo. “Address On The Occasion Of His Inauguration”, In: [www.anc.org.za](http://www.anc.org.za);

O Presidente continuou sua fala, pontuando que o país fora construído sobre uma realidade hostil e tensa para a maior parte da população nacional, nomeadamente as parcelas negras, indianas e mestiças, ao longo de três séculos de colonialismo e décadas de *apartheid*. As mazelas criadas pelo sistema - pobreza, miséria, violência, racismo e divisão racial entre os indivíduos – eram lembradas a todo instante para marcar as características existentes no cotidiano passado, que não se quer mais ver na realidade atual e futura da África do Sul:

*Por muito tempo, nosso país conteve dentro de si e representou muito do que é feio e repulsivo na sociedade humana (...) Era um lugar no qual nascer negro significava herdar uma maldição para toda vida, era um lugar no qual nascer branco significava carregar uma carga permanente de medo e ira secreta. Era um lugar que decretou que alguns tinham nascido na pobreza e deveriam morrer pobres... Era um lugar onde outros sempre souberam que o acidente de seus nascimentos os intitularam a riqueza. De acordo com isso, estes colocaram todos os valores humanos à parte, rezando por um mundo cujo único valor era a acumulação de riqueza.*

*Era um lugar no qual aqueles que estavam enraivecidos sabiam que matar aqueles que prometeram liberdade para todos significava livrar o mundo do anti-Cristo. Para alcançar seus propósitos, considerados sagrados, eles não pensavam ser errado matar crianças ou acumular armas de destruição em massa, com uma pequena ajuda de seus amigos.<sup>2</sup>*

A emoção de Mandla e Thabo era evidente e os dois comentavam comigo o impacto que 1994 teve na vida de toda a população negra do país. Mandla falou, com muito orgulho, que era membro do *African National Congress* e que estava triste por não estar presente em Pretória para participar do evento. Nas suas palavras: “*Marcos, eu sou de Soweto e participei de todas aquelas manifestações contra o apartheid. Eu não deveria estar aqui, hoje, trabalhando; eu deveria estar lá com os meus irmãos para comemorar o nosso dia!*” Thabo concordou com o colega de trabalho, demonstrando raiva do gerente do albergue por ter colocado os dois para trabalhar no principal feriado do país: “*Ele [gerente] não sabe de nada! Hoje, a África do Sul inteira deveria estar comemorando e não trabalhando!*”

---

<sup>2</sup> MBEKI, Thabo. “Address On The Occasion Of His Inauguration”, In: [www.anc.org.za](http://www.anc.org.za);

Na televisão, Mbeki frisava que o passado de ódio, violência e separação racial não tinha mais lugar na “nova África do Sul”, apesar de reconhecer as dificuldades de se romper com esse histórico. Seu discurso enfatizava, mesmo assim, que toda a população estaria unida na luta pela transformação nacional e que os princípios de liberdade, igualdade racial e ruptura com o passado de segregação seriam princípios compartilhados por todos os sul-africanos:

*Quando as massas que ascendiam atuaram para acabar com o feio e o repulsivo em nosso país, elas também afirmaram que nós, que agora éramos livres, tínhamos um compromisso de honrar a confiança depositada em nós.*

*Teria sido impossível para nós respeitar aquela obrigação se a maioria de nosso povo não tivesse decidido superar um passado de divisão em grupos étnicos e raciais mutuamente antagonistas, escolhendo o caminho da unidade e reconciliação nacionais.*

*Nós escolhemos o que parecia impossível porque fazer de outra forma condenaria todo nosso povo, branco e negro, a um conflito sangrento e catastrófico. Agora, nós estamos orgulhosos que a cada dia sul-africanos negros e brancos descobrem que, acima de tudo, eles se apóiam mutuamente como irmãos.<sup>3</sup>*

Nesse momento, uma gargalhada ecoou pela sala de televisão. Era o gerente do albergue, Pierre, *africâner*, que estava assistindo o discurso na porta do local, sem que pudéssemos vê-lo. Mandla, Thabo e eu ficamos sem reação: a irritação tomou conta da sala e as conversas terminaram no mesmo momento. Eu perguntei para o gerente o motivo da risada e obtive a seguinte resposta: “*Esse cara (guy) fala muita besteira! Dizer que não teve conflito?! Ele só pode ser louco! E a quantidade de brancos que morre todos os dias nas mãos dos criminosos [negros]? E tem mais: dizer que brancos e negros são irmãos? Ele só pode estar brincando!*”

Eu perguntei, então, o que ele achava da data e do final do apartheid. Pierre foi enfático: “*Eu só votei uma vez na vida, na eleição de 1994: votei no New National Party<sup>4</sup>, para evitar que o Mandela ganhasse. Depois, eu vi que ‘política’ não adiantava nada e eu parei de votar. O que adianta você votar se eles [políticos] não resolvem problema*

---

<sup>3</sup> MBEKI, Thabo. “Address On The Occasion Of His Inauguration”, In: [www.anc.org.za](http://www.anc.org.za);

<sup>4</sup> Antigo Partido Nacional, que governou o país ao longo do *apartheid*.

*nenhum? Olha a criminalidade, Marcos. Eles [negros] matam a gente [brancos] todos os dias e a polícia não faz nada!”*

Não me surpreendi, até porque eu já havia ouvido posições muito semelhantes de outras pessoas. O que me chamou atenção, no entanto, foi à forma como Pierre se referiu a suposta existência de um sentimento de pertença comum entre brancos e negros, que estaria relacionado ao comprometimento com as transformações em curso: para ele, não existia sul-africanidade comum entre os habitantes do país, como se todos aceitassem o novo projeto nacional em curso. O que existia, na visão do gerente, era um governo de maioria negra, que não estava preocupado com os brancos sul-africanos. Logo, esse governo não seria representativo de seus interesses e de suas concepções sobre a África do Sul.

Thabo já não se encontrava na sala naquele momento. Mandla, visivelmente irritado, parecia se conter para não dar uma resposta agressiva ao seu chefe; sua reação foi permanecer em silêncio, com uma cara de reprovação. Enquanto isso, Mbeki pronunciava seu discurso e reforçava a idéia de que a África do Sul estaria unida na busca de um ideal comum, que visaria a construção de uma “nova sociedade” sem qualquer referência ao passado nacional. Nas suas palavras:

*Nós somos encorajados a afirmar que nossa reeleição confirma a determinação de todas as pessoas, independente da raça, cor ou etnicidade, para trabalhar juntos na construção de uma África do Sul definida por um sonho comum.*

*Dizer que a África do Sul pertence a todos que nela vivem, negros e brancos, e dizer que aqueles classificados como sub-humanos lutariam para assegurar que aqueles que os mantiveram em escravidão continuariam a viver no país de seus nascimentos sem medo e ira, significava provocar a extrema raiva dos mestres.<sup>5</sup>*

Nova gargalhada se fez ouvir e Pierre completou suas críticas ao presidente: “*como é que ele pode dizer que os brancos vivem agora sem medo e raiva? Nem em casa a gente [brancos] se sente seguro! Os criminosos matam, estupram e roubam tudo que a gente construiu, e ninguém faz nada para acabar com isso! Esse cara [presidente] só pode estar brincando!”*

---

<sup>5</sup> MBEKI, Thabo. “Address On The Occasion Of His Inauguration”, In: [www.anc.org.za](http://www.anc.org.za);

Pouco tempo depois, Pierre deixou a sala de televisão e Mandla se sentiu confortável para fazer seus comentários: “*Tá vendo, Marcos? Esse cara é um idiota racista e ignorante que não sabe de nada! É com isso que a gente [negros] sempre teve que lidar... O governo está melhorando a vida de todo mundo e esse racista vem dizer que a África do Sul de hoje não é boa! Ainda bem que eles saíram do poder e nunca mais vão voltar!*”.

A descrição sucinta desta situação pode revelar um fragmento da tensão que procuramos apresentar no capítulo anterior, bem como a falta de consenso quanto aos significados da nação sul-africana. Apesar do momento de valorização exacerbada da “nação” (BRUBAKER, 2002), com a exibição dos princípios fundamentais enunciados como característicos da “nova África do Sul”, percepções divergentes acerca da data eram apresentadas na sala de estar do albergue. Mandla e Thabo demonstravam raiva e insatisfação por serem obrigados pelo gerente a trabalhar no principal feriado nacional; o dia, na visão dos dois, representava um momento fundamental em suas vidas e para o país, não fazendo o menor sentido a exigência do gerente. Pierre ironizava as características positivas da África do Sul atual que eram apresentadas pelo presidente; perguntava como seria possível afirmar que o país passava por um processo de melhoria das condições de vida da população, tendo em vista que os brancos viveriam acuados e com medo dos altos índices de criminalidade.

Uma terceira perspectiva de extrema relevância se impõe: a recusa de algumas lideranças portuguesas em participar das comemorações proposta pelo governo. Para os diretores da *Casa Social da Madeira*, o dia não era de celebração e festas; era apenas um feriado que faria sentido para os negros, mas não para a comunidade portuguesa. Padre Carlos Gabriel reforçou o coro contrário a qualquer tipo de comemoração, já que, em sua perspectiva, os portugueses, em particular, e os brancos, de uma maneira geral, não seriam representados pelo governo de maioria negra. O jornal *O Século de Joanesburgo*, então, nem se deu ao trabalho de publicar editoriais e reportagens sobre o *South Africa's Freedom Day*, como fizeram todos os demais jornais sul-africanos; comemorar dez anos do final do sistema do *apartheid* parecia não fazer sentido para o público leitor.

O que esse silêncio e falta de participação num evento que se pretende nacional e incorporador de toda a população do país significam? Seriam a expressão de visões

retrógradas e racistas características dos brancos, como parte dos políticos e intelectuais sul-africanos nos apresentou no capítulo anterior? Ou seriam declarações anti-nacionais, típicas de elementos inimigos da África do Sul? Se pensarmos, então, na comunidade portuguesa, especificamente, por quê o Padre Carlos Gabriel reivindicou a *Marcha Contra o Crime* como a justificativa para negar qualquer apoio às comemorações enunciadas como nacionais?

Procuraremos explorar essas perguntas ao longo deste capítulo, com o intuito de apresentar os posicionamentos que as lideranças comunitárias portuguesas assumem frente às transformações sul-africanas e à própria definição do que vêm a ser a comunidade portuguesa. Veremos que o silêncio e a falta de participação no *South Africa's Freedom Day*, longe de representar um posicionamento retrógrado e racista, indica a complexidade com que o processo de construção nacional é vivenciado pelos imigrantes portugueses e luso-descendentes.

As posições opostas de duas lideranças emblemáticas nos indicam a complexidade daquilo que se denomina “comunidade portuguesa”. De um lado, encontramos o Padre Carlos Gabriel, ainda liderança importante junto a segmentos da comunidade, assumindo uma postura extremamente crítica ao ANC. Da sua perspectiva, as acusações de racismo e colonialismo feitas pelo Ministro indicariam o total desprezo dos governos de maioria negra pela população branca na África do Sul. Ao invés da solução dos problemas que afetam a vida cotidiana da comunidade, o Padre acredita que o ANC está preocupado apenas com os negros do país, sem se preocupar minimamente com os dilemas e dificuldades enfrentados pelos brancos; assim, defende que a situação dos portugueses no país é extremamente vulnerável e que a única solução para se garantir a preservação da coletividade seria a solidariedade interna, ou seja, a busca da coesão comunitária para enfrentar as possibilidades de expulsão da África do Sul. De outro, encontramos Antonio Saramago, conselheiro do CCP no momento da *Marcha Contra o Crime*, e José Nascimento, advogado e presidente da DIPSA (*Democratic Initiative of the Portuguese in South Africa*), os quais rejeitam veementemente as posições do Padre e reivindicam a aproximação da comunidade com a sul-africanidade proposta pelo ANC. Acreditam que os portugueses, na sua grande maioria, são racistas, e que não podem continuar a viver alheios aos processos de transformação da sociedade sul-africana. Da perspectiva dessas

lideranças, eles deveriam assumir sua parcela de responsabilidade pelo sistema de segregação racial do passado para garantir a plena integração na África do Sul; de outra forma, ponderam Saramago e Nascimento, seria melhor que deixassem o país.

### **Situação vulnerável: “ser português” na África do Sul**

*Como é que os conselheiros podem pedir desculpa por algo que não existe? Os portugueses não são racistas coisa nenhuma e não tem nada com que se desculpar! Eles [conselheiros da CCP] já esqueceram que nosso grupo foi discriminado ao longo do apartheid? Já esqueceram que nós éramos chamados de “brancos de segunda classe”, de “Sea Kaffirs”? Como é que a gente pode ser considerado racista e beneficiário do apartheid, se os brancos não nos consideravam nem brancos? Essas pessoas estão a trair nossa comunidade, ao invés de defende-la! Isso é inadmissível!*

Foi assim que Padre Carlos Gabriel, em entrevista concedida em seu escritório, na cidade de Benoni, arredores de Joanesburgo, criticou duramente a postura assumida pelos conselheiros Antonio Saramago e Rodolfo Miranda no momento em que o Ministro Steve Tshwete respondeu ao memorando entregue na *Marcha Contra o Crime*. O organizador da manifestação considerou o pedido de desculpas entregue ao governo como uma traição aos interesses comunitários: tratava-se de uma aceitação inadmissível das acusações de racismo e de colonialismo proferidas pelo representante governamental, sem se preocupar minimamente com o impacto que tal posicionamento poderia gerar na própria sobrevivência e continuidade da coletividade em solo sul-africano.

Quase quatro anos haviam passado desde que a marcha pela paz tivera lugar em Pretória, mas o acontecimento continuava a ser lembrado como um marco fundamental na estruturação da coletividade no país. O capelão da Igreja Nossa Senhora de Fátima relembrava a todo o momento o clima de tensão estabelecido com o governo sul-africano e enfatizava sua indignação com a situação política do país e com a aproximação entre lideranças comunitárias e o governo que os ameaçou.

Carlos Gabriel perguntava como seria possível um grupo imigrante ser considerado responsável pela segregação racial sul-africana; questionava também a própria branquidade dos portugueses ao longo do sistema segregacionista, lembrando que os governos do *apartheid* e a população branca do país teriam discriminado constantemente a coletividade, uma vez que afirmavam ser ela formada por *Sea Kaffirs* e “brancos de segunda classe”. Completava seus questionamentos indicando que a comunidade portuguesa não poderia assumir um possível comportamento racista, como Saramago e Miranda fizeram, tendo em vista que a *Marcha Contra o Crime* demandava melhores condições de segurança para a coletividade, e não um tratamento especial ou o retorno do *apartheid*; apresentar que a coletividade seria racista era criticado firmemente pelo capelão, que julgava tal reação como uma traição que a vulnerabilizava, ao invés de protegê-la e defendê-la.

*Essa carta dos conselheiros foi uma reação de quem tem medo e de quem possivelmente está comprometido. Se eles vão pedir desculpas pelo apartheid isso significa que estiveram envolvidos nele e têm responsabilidades. Se pedem desculpa pelo racismo é porque reconhecem que o são. Eu não sou racista, não apoiei o apartheid e não tive nada a ver com isso. Tenho falado sempre contra o regime de apartheid, mas penso que voltar a esse tema é 'malhar em ferro frio' porque esse regime já acabou.*

*Racista mesmo é o ANC, que acusa todos os brancos de racismo para encobrir sua incompetência e sua falta de preocupação com essa gente (brancos)!*

As afirmações do capelão indicam dois aspectos fundamentais para o entendimento do impacto que a repercussão da *Marcha Contra o Crime* exerce até hoje: o primeiro se refere ao distanciamento da comunidade portuguesa da população branca sul-africana; ou seja, Gabriel procura distancia-la do restante dos brancos, em especial dos africânderes e dos anglófonos, renunciando, assim, a qualquer tipo de responsabilidade pelo passado sul-africano, e reivindicando uma sorte de marginalidade ao longo do *apartheid*. Se os imigrantes portugueses foram discriminados pelos governos da época e pelos brancos, de uma forma geral, pergunta o padre, como é que a comunidade poderia ser apresentada como expoente do racismo que se pretende eliminar? O segundo aspecto diz respeito à disputa entre as lideranças comunitárias para assumir a legitimidade pela representação dos

interesses dos imigrantes e luso-descendentes: na visão do entrevistado, assumir qualquer tipo de responsabilidade por supostos erros sul-africanos cometidos no passado seria uma traição ao grupo, coordenada por falsas lideranças preocupadas em se associar ao governo, ao invés de proteger os interesses comunitários.

Parte dos argumentos apresentados por Gabriel nos enfrenta a uma questão crucial que, formulada ao longo de séculos, foi consolidada institucionalmente pelo *apartheid*: quais os significados da branquidade na África do Sul?; em que medida os sentidos da branquitude conectam o compromisso dos brancos com o sistema segregacionista do passado e com sua (falta de) adesão à pátria no período pós-*apartheid*? No capítulo anterior, vimos que a estrutura histórica de segregação racial é apresentada como definidora da agência e das estratégias dos indivíduos classificados como brancos; não seria necessário para as análises sociológicas focalizar os discursos e lógicas utilizados por tais indivíduos para dar sentido a suas experiências cotidianas, já que o pertencimento à raça branca seria suficiente para determinar a moral, o posicionamento político e a tendência a ser contra os princípios libertários propostos pelo ANC.

Na análise de Heribert Adam (1994), por exemplo, a persistência da identificação racial seria a expressão de posturas retrógradas, atrasadas e anti-democráticas, que insistiriam em aparecer em um país em transformação para tentar, ainda, reivindicar a continuidade do passado racista; posturas como essa, para ele, perderiam progressivamente sua relevância e apoio popular, na medida em que a implementação da identificação nacional fosse se consolidando. Melissa Steyn (2001) vai mais longe, e acusa os brancos de possuírem um padrão de comportamento cínico, associado à negação do passado e desresponsabilização com o país; ao invés de estar associado ao bem-estar coletivo, esse tipo de postura seria característico de todos os brancos, preocupados apenas com a reprodução de seu poder e privilégio historicamente garantidos.

Rogers Brubaker identifica nessa postura analítica uma tendência que ele denomina por “grupismo” (*groupism*), que acaba por considerar os mais diversos grupos sociais em análise como a expressão de entidades substantivas, homogêneas, que resumiriam a agência e as estratégias individuais: raça, nação, etnicidade, por exemplo, seriam marcadores sociais que englobariam todas as dimensões da vida individual, não sendo necessário investigar as maneiras como os indivíduos elaboram e dão sentido às suas experiências.

Identificar padrões étnicos, raciais ou nacionais, nesse sentido, seria suficiente para prever todas as possibilidades de ação dos indivíduos colocados dentro do grupo em questão. Nas palavras de Brubaker, “grupismo” é

*a tendência a considerar grupos discretos, profundamente diferenciados, internamente homogêneos e externamente fechados como elementos básicos da vida social, protagonistas chefes dos conflitos sociais e unidades fundamentais da análise social. No domínio da etnicidade, nacionalismo e raça, eu chamo por ‘grupismo’ a tendência a tratar grupos étnicos, nações e raças como entidades substantivas com as quais podemos atribuir interesses e agência; tendência a reificação desses grupos (...) como se fossem internamente homogêneos, externamente fechados, até mesmo uma unidade coletiva de atores com propostas (purposes) comuns. Quer dizer, a tendência a representar o mundo social e cultural como um mosaico multicromático, com blocos étnico, racial e cultural monocromáticos (2002: 164).*

No caso sul-africano, o tema da branquidade é um caso típico do que Brubaker chamou de “grupismo”, tendo na raça a expressão de uma unidade fundamental na estruturação da sociedade nacional, que pautaria e homogeneizaria os interesses e as estratégias de todas as pessoas classificadas como brancas. Ou seja, os brancos seriam “naturalmente” responsáveis pela estrutura histórica de segregação racial, pelos crimes contra a humanidade cometidos pelas forças policiais e pela reprodução secular da subordinação da população não-branca; a agência individual seria consequência direta da estrutura racista, aproximando qualquer atitude ou comportamento dos brancos com posturas potencialmente racistas.

Esta postura analítica não conseguiria explicar coerentemente a reivindicação de marginalidade ao universo branco do Padre Carlos Gabriel. Tampouco explicaria a complexidade com que a categoria raça se apresenta no cotidiano sul-africano, já que “ser branco” seria a expressão de um grupo que atuaria homogeneamente no sentido da auto-preservação e manutenção de privilégios, em detrimento das transformações nacionais. Devemos estar atentos, como sugere Brubaker (2002: 166-67), ao fato de que o processo de reificação dessas categorias é parte constitutiva da vida social, utilizada constantemente por lideranças comunitárias (nacionais, raciais, étnicas, etc), mas que não deve ser reproduzida nas análises científicas; ou seja, devemos analisar os termos reivindicados no processo de

reificação – como, por exemplo, comprometimento, responsabilidade pelo país, dívida histórica, etc. -, sem reproduzi-los em nossas análises.

A linguagem utilizada pelos analistas sociais citados lida com o que seria o “problema branco”, digamos assim, da mesma maneira que o governo: os brancos deveriam aceitar o comprometimento com a “nova África do Sul”, com os princípios libertários e com as políticas compensatórias; não aceitá-los seria uma prova do racismo, autoritarismo, cinismo e falta de compromisso com o país. Aceitar o projeto governamental se torna parte constitutiva do pertencimento nacional; criticá-lo publicamente seria, assim, uma demonstração inequívoca de uma suposta hostilidade à própria nação.

Possíveis interpretações da fala do capelão (sem com isso sermos simpáticos a sua posição) nos levaria a concluir que a pressão governamental pelo estabelecimento de discursos hegemônicos sobre a nação não assume um caráter necessariamente libertário para todos, como apresentaram-nos intelectuais e políticos; assume, na verdade, a forma de racismo, de intolerância, de falta de preocupação política com as parcelas brancas da população sul-africana.

Para o Padre Carlos Gabriel, a unidade de representação é a comunidade portuguesa, independente das demandas que possam surgir e dos posicionamentos políticos que possam ser feitos. O importante seria colocar publicamente tais demandas frente às esferas decisórias, com o objetivo de expressar da forma “mais fiel possível” a opinião dos imigrantes e luso-descendentes que habitam a região de Joanesburgo. O fundamental, nesse pensamento, não seria a criação de um canal de diálogo com os governos do dia, ou a apresentação de propostas para a solução dos problemas da criminalidade: seria a representação dos interesses enunciados como comunitários, mesmo que pudessem assumir um caráter agressivo e acusatório (como é o caso do memorando entregue ao Presidente da República, Thabo Mbeki).

Não existiria aqui uma tentativa de reivindicação do passado da coletividade em solo sul-africano, ou de uma posição marginal frente ao sistema da época, para demandar uma vitimização especial no contexto atual, como fez questão de enfatizar o entrevistado: a situação de violência verificada nas grandes cidades, especialmente a que afetaria a vida dos portugueses, seria o “motivo real” da organização e realização do evento. Carlos Gabriel saberia dos altos índices de criminalidade em todas as regiões do país, que

afetariam prioritariamente as parcelas negras da população; contudo, sua única preocupação seria a criminalidade contrária aos portugueses, sem significar com isso o desmerecimento das situações dos demais grupos raciais do país, ou o baixo impacto desses índices junto aos portugueses - se comparados aos índices nacionais, 30 em um universo de 25.000 mortos, para o ano de 1998.

Ignorando os termos agressivos do memorando escrito por ele mesmo, o capelão afirmou que o ato não teria nenhum interesse em politizar o tema da criminalidade, ou mesmo em agredir o presidente e seu governo. A *Marcha* seria a expressão pública do descontentamento popular com a violência, tendo como principal demanda o aumento do policiamento e a eliminação definitiva dos riscos de vida existentes no cotidiano da população.

O governo, sim, estaria interessado em politizar a discussão, segundo Carlos Gabriel, além de utilizar uma linguagem violenta com o objetivo de vulnerabilizar a coletividade frente aos demais grupos do país. Chamar os portugueses de racistas e de beneficiários do *apartheid* e do colonialismo teria como função jogar uma “cortina de fumaça” na incompetência do “*governo preto*”, que não saberia como solucionar os temas relevantes para a África do Sul e acabaria por culpar os brancos por tudo:

*os pretos não sabem fazer. Eles ficaram muito tempo sem educação e não sabem nada muito bem. Ao invés de eles pedirem nossa ajuda [brancos], eles [pretos] querem nos ver longe daqui! A única área que nós [brancos] ainda podemos ter alguma chance é a informática: os pretos daqui nunca se deram muito bem com isso, sobrando muita vaga. Agora, nas demais áreas, só tem a tal da Affirmative Action (ação afirmativa)! Os brancos não têm como singrar (enriquecer).*

A desconfiança, e mais especificamente o ódio, com relação aos governos de maioria negra fica evidente na postura com que o Padre Carlos Gabriel se apresenta e no tipo de comentário feito ao longo de nossa conversa. Por um lado, os negros são colocados como incompetentes, despreparados e, por que não, oportunistas, na medida em que teriam que colocar cotas no mercado de trabalho para garantir a entrada de “pessoas historicamente incompetentes”, vistas como incapazes de se firmar pelo mérito, em todas as profissões do país. Em sua perspectiva, esse seria um claro indicativo de que os

representantes estariam apenas preocupados com a parcela negra da população, levando-os a fechar os olhos para qualquer demanda reivindicada por grupos brancos – mesmo que fossem legítimas.

Por outro lado, a raiva pelo governo assume na fala do capelão a forma do paternalismo, que pode ser interpretado como um fragmento da maneira como brancos, de uma forma geral, se referem aos negros sul-africanos: eles seriam “claramente” menos preparados para lidar com cargos de chefia, para tomar decisões relevantes e para solucionar qualquer tipo de problema que afetaria a nação. Os brancos, assim, deveriam ajudá-los, ensiná-los e prepará-los para enfrentar as complexidades existentes no país, já que nenhum negro teria, pelo menos ainda, condições de fazê-lo. A perversidade da lógica do sistema do *apartheid*, que criara uma relação direta e explícita entre condições socioeconômicas e raça (POSEL, 2001), parece se manter nos dias de hoje com uma nova roupagem: a inferioridade dos negros em relação aos brancos continuaria a não ser questionada, só alterando o tipo de explicação para justificá-la – de biológica e cultural, para social e histórica.

É interessante notar também que a resposta governamental é usada como justificativa para os portugueses se distanciarem dos rumos tomados pelos governos nacionais: na medida em que são acusados de racismo e colonialismo, o “histórico de discriminação” contra a coletividade seria desconsiderado, o que significa, em sua visão, que os traumas desses indivíduos não teriam a menor relevância para os representantes (negros) da África do Sul. A única solução, assim, seria delimitar a esfera de atuação política dentro dos meios comunitários, visando a garantia de sobrevivência e continuidade de um grupo que não conseguiria ter seus interesses representados pelos governos do dia.

*Não existe lugar para os brancos na África do Sul. Mais cedo, ou mais tarde, os pretos vão nos expulsar sem ter a menor piedade. O que o Ministro fez contra a gente é só uma prova disso: o governo é para os pretos! Os brancos não têm lugar aqui e devem se preparar para qualquer eventualidade. Do contrário, serão pegos de surpresa!*

Ou seja, o capelão acusa o governo sul-africano de politizar uma manifestação pacífica que teria como único objetivo demandar melhores condições de segurança. Da sua

perspectiva, a intenção seria “nobre”, mas a resposta governamental teria colocado a coletividade em uma posição marginal e incômoda, cujo sentido seria a vulnerabilização dos portugueses frente aos demais grupos raciais do país. A única alternativa, para o Padre Carlos Gabriel, seria o isolamento comunitário frente à realidade nacional sul-africana: se os governos desmerecem as discriminações da coletividade ao longo do *apartheid*, ignoram as demandas por um direito garantido pela Constituição (segurança) e, além de tudo, colocam os imigrantes e descendentes como responsáveis pelo histórico sul-africano de racismo e segregação, então seria melhor que a coletividade buscasse mecanismos internos de representação e ajuda mútua. Da parte sul-africana, acusa o padre, os portugueses só poderiam esperar desconfiança, agressão e, quem sabe, a própria expulsão do país.

Dessa forma, percebemos que o padre faz um jogo constante entre o que seria a comunidade portuguesa e a branquidade na África do Sul, ora se aproximando dos demais grupos brancos, ora reivindicando um caráter peculiar e vulnerável para os portugueses. Quanto ao primeiro aspecto, expresso no momento de falar dos não-brancos e dos possíveis riscos existentes no país, a coletividade é apresentada como parte da minoria racial, como se compartilhasse os mesmos receios e temores desta parcela populacional. Não haveria divisões entre eles, na medida em que as possibilidades de expulsão seriam uma função das ações dos governos negros, que independeriam de qualquer postura política por parte dos brancos. Ou seja, a branquidade estaria definida na relação com um referencial comum, governos negros, que vulnerabilizaria africânderes, anglófonos, portugueses, gregos, italianos, etc., por representarem a estrutura racista pregressa, ainda em vigência, que se pretenderia destruir.

Quanto ao segundo aspecto, o capelão reivindica a completa separação e desresponsabilização da coletividade frente aos demais grupos brancos, especialmente os “nacionais”, no que se refere ao passado sul-africano: a comunidade teria sofrido discriminações e preconceitos por parte dos brancos locais, impossibilitando qualquer compromisso com os erros cometidos pelos governos da época. Nesse sentido, não existiria qualquer aproximação entre eles: os portugueses não seriam iguais aos brancos, mas sim uma “comunidade de brancos de segunda classe”, mais próxima aos grupos não-brancos que sofreram com o sistema segregacionista do que aos ingleses e africânderes.

## **Comunidade Insularizada: assumir o passado, para repensar o presente**

Já nos últimos dias da minha estadia em Joanesburgo, a jornalista Manuela Castro Moura – correspondente do jornal “Expresso” na África do Sul – organizou um almoço com o antigo Conselheiro António Saramago. Manuela nasceu em Moçambique e entrou na África do Sul ainda criança, sendo socializada e educada em colégios sul-africanos. Trabalha como correspondente do jornal citado, mas possui trabalhos paralelos e autônomos, que lidam com os temas políticos da África do Sul.

Na hora marcada, esperei com a jornalista a chegada de António Saramago, que apareceu com seu filho de 12 anos. Ao chegar, seu filho comentou em inglês que queria comer batata frita, quando Manuela Castro Moura falou furiosa: *“Está vendo? O menino é português e não sabe nem falar a sua língua!”* Na mesma hora, antes mesmo de nos apresentarmos, Saramago respondeu irritado que o país de seu filho era a África do Sul, e que ele tinha que falar inglês mesmo. Disse que esse era o país de todos, e que não faria o menor sentido uma criança falar português em um país que fala, basicamente, o inglês.

Manuela não concordou e disse, dirigindo-se a mim, que esse era um exemplo da falta de identidade da comunidade portuguesa: *“Está aí a prova. A gente [portugueses] não sabe nem falar a nossa língua, que é o que define nossa particularidade!”* Saramago continuou a discussão, dizendo que seu filho saberia falar português, mas que não precisaria utiliza-lo conosco: *“Manuela, ele não é imigrante! Ele é sul-africano e age como todos os demais sul-africanos! O que é ridículo é ver os imigrantes que até hoje não sabem falar inglês! Oras, eles vivem na África do Sul e precisam falar a língua que os sul-africanos falam!”*

Nesse momento, Saramago dirigiu-se a mim e afirmou que essa era uma situação típica que definiria os dilemas da comunidade portuguesa no país, a saber, a nova geração não teria nada a ver com a geração dos imigrantes, com uma relação completamente diferente com a África do Sul: *“Os jovens são sul-africanos de descendência portuguesa, e o país deles é a África do Sul, e não Portugal, Moçambique ou Angola.”*

Manuela discordou do amigo, mas resolveu parar a discussão para apresentar-me ao antigo Conselheiro da Comunidade Portuguesa (CCP). António Saramago, imediatamente,

disse que sua vida teria sido um “inferno” durante o período de realização da marcha, com cartas e telefonemas anônimos, que ameaçariam a ele e a sua família, de morte. Ele disse que estaria feliz por ter terminado sua participação no CCP, precisamente por esse motivo. Mesmo assim, enfatizou que ficara muito satisfeito com o trabalho que tinha realizado, especialmente no momento em que mediara as relações junto aos representantes governamentais.

Sua posição era claramente de oposição e repúdio pelo processo de organização e realização da *Marcha Contra o Crime*. Suas críticas eram direcionadas ao tom agressivo do memorando e ao fato de que a manifestação teria ignorado a conjuntura política nacional e as ações governamentais no combate ao crime. A marcha, assim, seria obviamente opositora à democracia e teria por finalidade última o menosprezo pelos governos democraticamente eleitos. Na opinião dele, a própria realização do evento já teria sido equivocada, porque evitara o diálogo com o governo e não pretendia ajudar no combate ao crime: “*Você vai lá, faz a Marcha e daí? O que mudou na criminalidade? Nada!*” Por conta disso, optou por não participar e nem se envolver na organização do ato, considerando que não haveria nenhuma contribuição relevante para as discussões sobre a criminalidade no país.

Para ambos, a atuação da comunidade portuguesa deveria ser “política”, no sentido de intensificar os laços de comunicação com o governo sul-africano, ao invés de mantê-la marginalizada das discussões nacionais: “*Só com o contato com o governo a comunidade pode ter algum peso decisório nos debates importantes. E eu estou falando de peso decisório na sociedade sul-africana, e não na portuguesa.*” A *Marcha contra o Crime*, nesse sentido, foi apresentada como uma manifestação que não pretendia melhorar as relações dos portugueses com o governo da África do Sul, o que já seria suficiente para “tirar sua relevância”.

Os problemas, entretanto, não terminariam nesse ponto: ambos afirmaram que o tom das reuniões preparatórias já indicaria a agressividade que estava por vir, com frases de efeito, racistas, fortemente críticas ao governo e à população negra sul-africana. Saramago disse, inclusive, que foi à Igreja Nossa Senhora de Fátima dias antes da realização do ato, e que teve acesso ao memorando que seria entregue ao Presidente: “*eu vi aquilo, e imaginei que o Padre ia ter problemas... A linguagem era racista, e muito agressiva. O que eu fiz foi*

*pedir para o Padre retirar alguns pontos, como a pena de morte, que poderiam gerar conflitos. Mesmo assim, o memorando continuou agressivo.*”

Além disso, criticou o que considerou a demanda por políticas especiais aos portugueses, como se fossem vítimas especiais da criminalidade: *“os portugueses formaram guetos na sociedade nacional, e nunca tiveram interesse em viver com os demais sul-africanos. Por isso, quando o apartheid acabou, eles ficaram com a sensação de que eram vítimas preferenciais da violência. Mas isso não é verdade: morrem muito mais pretos do que portugueses na África do Sul”*. Essa posição, continuou António Saramago, refletiria a perspectiva de um povo que não quis se integrar na recente democracia: *“como eles vivem em guetos, mantiveram os mesmos valores e atitudes racistas de antes.”*

Por acreditar que os portugueses viveriam isolados da realidade política sul-africana, Saramago disse que resolveu, junto com Rodolfo Miranda, escrever a carta que foi entregue ao Ministro Steve Tshwete. Para ele, não faria sentido os portugueses se ausentarem do debate político, assumindo posturas de apoio e reivindicação do sistema anterior. Essa postura, que estaria refletida na manifestação, acabaria por dificultar a vida dos portugueses no cotidiano do país, já que reforçaria a idéia de que a comunidade seria contrária à própria democracia.

Seria necessário, naquele momento, a coletividade mudar sua postura frente ao país que escolheu para viver, o que o levou a propor um pedido de desculpas pela participação e beneficiamento de alguns portugueses no sistema do *apartheid*. Como afirmou ao jornal “Expresso” no momento posterior à entrega da carta: *“... o que está em causa é assumir o passado para poder entrar no processo de reconciliação nacional da África do Sul. Todas as comunidades [brancas] já pediram desculpa e estiveram presentes na Comissão para a Verdade e Reconciliação, a nossa foi a única que primou pelo silêncio e pela ausência.”*<sup>6</sup>

Rodolfo Miranda<sup>7</sup>, na mesma reportagem, reforçou tal posicionamento: *“‘Nós não pedimos desculpa por toda a comunidade nem dissemos que todos eram a favor do ‘apartheid’. Só pedimos desculpa pelos que colaboraram com o regime.’”* O próprio Conselheiro complementa: *“‘Fomos privilegiados no passado, apenas porque éramos*

---

<sup>6</sup> “‘Apartheid’ Divide Portugueses”, In: “Expresso”, 17/02/2001;

<sup>7</sup> Não tivemos a oportunidade de falar com Rodolfo Miranda, dado o seu falecimento;

*brancos. E agora temos de nos adaptar aos novos tempos. Mesmo que abandonemos um dia o país, os nossos netos ficam cá.*”<sup>8</sup>

Como me lembrou António Saramago, o grande objetivo da carta era criar um canal de diálogo com o governo, inexistente até aquele momento: “*Não se pode esconder a verdade muito tempo, e o ministro andou a dizer corretamente o que aconteceu. Por isso, a gente precisava mudar de postura, e parar de viver isolado*”. A carta, assim, surgiu como uma tentativa de solução desse problema, visando introduzir os portugueses como atores políticos no contexto sul-africano.

As opiniões apresentadas por António Saramago e Manuela Castro Moura indicam a preocupação com o posicionamento político da comunidade portuguesa frente aos problemas do país em que vivem. Para os dois, o “isolamento voluntário” frente aos debates e discussões nacionais teria criado uma imagem negativa do grupo, que acabaria por reforçar um imaginário hostil e desconfiado em relação aos imigrantes e luso-descendentes.

A maior preocupação, nesse sentido, estaria vinculada com a necessidade premente de se consolidar um canal de comunicação com os governos democráticos, visando demonstrar o interesse da coletividade para com o contexto nacional em que estariam envolvidos. Ou seja: queriam alterar a imagem descrita pelo ministro Steve Tshwete, de que os portugueses seriam racistas, colonialistas e beneficiários do *apartheid*, imagem essa que prejudicaria a inserção e integração dos imigrantes e luso-descendentes na sociedade sul-africana.

O isolamento voluntário da comunidade, objetivo político do Padre Carlos Gabriel, é rejeitado aqui como uma opção para o posicionamento público a ser assumido: evitar o diálogo com as autoridades governamentais, sejam elas brancas ou negras, e incentivar a insularidade política não corresponderiam a uma solução viável aos problemas atuais da coletividade; seriam, na verdade, os responsáveis pelos próprios problemas apontados, já que reforçariam a visão (já corrente) de que os portugueses seriam racistas e não teriam qualquer responsabilidade pelos rumos sul-africanos.

A integração na sociedade surge como o objetivo político almejado, associado diretamente a uma posição pública em sintonia com os princípios fundamentais vigentes no

---

<sup>8</sup> “*Apartheid* Divide Portugueses”, In: “Expresso”, 17/02/2001.

âmbito nacional. Demandas em nome (apenas) dos portugueses não fariam sentido, como queria o capelão de Benoni, se não fossem debatidas com os representantes governamentais, em nome de um consenso para o “bem da África do Sul”: a comunidade portuguesa só poderia ser pensada em relação ao contexto sul-africano, não fazendo o menor sentido pensá-la como a expressão de um “grupo fechado”, com demandas paralelas aos problemas dos demais cidadãos.

Assumir o passado de racismo e colonialismo seria, assim, uma condição elementar para a introdução do grupo nos debates nacionais. Todos os brancos seriam responsáveis pelo passado sul-africano, mesmo aqueles que lutaram contra o *apartheid*, pelo simples fato de “serem brancos”; negar os privilégios baseados na raça dos indivíduos, ou reivindicar uma sorte de marginalidade, como se os portugueses fossem discriminados da mesma maneira que os não-brancos do país, é um tipo de argumento desprezado por essas pessoas, que têm por objetivo delimitar a esfera de atuação política na nação, e não na coletividade (como queria o padre Carlos Gabriel).

Essa postura política foi compartilhada também pelo advogado José Nascimento, figura conhecida pelos seus esforços em criar uma iniciativa portuguesa que participasse do processo de democratização na África do Sul em 1990. O nome dessa iniciativa era DIPSA – *Democratic Initiative of the Portuguese in South Africa* – e teria como objetivo:

*contribuir para facilitar, dentro da comunidade portuguesa, a transição do regime atual da África do Sul para um regime multirracial e democrático, trabalhando para uma maior consciência e informação política da comunidade. O movimento partiu do princípio de que os líderes não eram representativos da comunidade toda e de que havia uma necessidade premente de outra voz, não comprometida com o regime [do apartheid], para exprimir as idéias de muitos, especialmente da geração mais nova (...) A declaração de princípios do movimento manifesta uma oposição direta ao apartheid e a confiança de que, pelo menos parte da comunidade portuguesa, não se revê nesta política. Menciona também a necessidade de combater a má imagem de que a comunidade portuguesa desfruta, especialmente junto da maioria negra do país (CRAVINHO, 1990: 30).*

Advogado de renome nos meios comunitários, Nascimento corroborou todos os posicionamentos apresentados acima, indicando seu apoio a qualquer iniciativa comunitária

que tivesse por premissa romper com os “antigos líderes” – como, por exemplo, o Padre. Indicado por António Saramago e Manuela Castro Moura como uma personalidade de destaque que mereceria ser ouvida, tendo em vista suas ações pela criação de um canal de diálogo com as esferas nacionais e de um espaço de conscientização junto aos portugueses, especialmente os mais jovens, José Nascimento focou suas observações sobre a coletividade em um ponto, fundamentalmente: o racismo dos imigrantes.

Por compartilhar das bases da ação política de António Saramago, o advogado não apresentou novidades quanto ao tipo de posicionamento que os novos líderes deveriam assumir dali para frente. Optou por focar sua análise nas causas da “insularidade portuguesa”, que estaria na base do projeto de desracialização dos valores e concepções de quase todos os portugueses da África do Sul. Sem esta ação, disse-me Nascimento, não poderia haver nenhum tipo de mudança na forma como os portugueses se colocariam para a sociedade nacional.

Da sua perspectiva, o racismo seria uma característica amplamente difundida na comunidade, presente em todas as relações estabelecidas com a população sul-africana: amizade, casamento, trabalho, e assim por diante. Mesmo com o reconhecimento de que os madeirenses seriam vítimas de discriminação por parte dos brancos, Nascimento rejeitava a possibilidade de capitalizá-la em nome de uma marginalidade no contexto do *apartheid* e, principalmente, do pós-*apartheid*.

*A comunidade portuguesa, em geral, é racista e tem que mudar de atitude. Não podem estar continuamente a dizer que não gostam dos negros e sempre a fazer profecias de desgraça de que o país vai afundar e entrar em colapso, se querem viver na África do Sul. Quem não gosta da comunidade negra e se incompatibiliza com a mesma, então deve sair. Não faz sentido viver em África e dizer que não se gosta dos negros. É a mesma coisa que viver na Europa e dizer que não gostamos dos brancos. É ridículo.<sup>9</sup>*

A difusão do racismo, contudo, assumiria duas dimensões diferentes, correspondentes aos dois grandes fluxos imigratórios para a África do Sul: os madeirenses seriam os “racistas inconscientes”, dada a sua baixa escolaridade, “falta de cultura” e a

---

<sup>9</sup> “Colaboradores do ‘Apartheid’ Estão na Madeira”, In: Diário de Notícias, 27/02/2001;

percepção de que o *apartheid* teria possibilitado melhorias significativas em seu estilo de vida; os imigrantes das ex-colônias seriam os “racistas conscientes”, com “visão analítica”, “cultura” e a clara percepção dos significados da segregação para a maior parte da população.

“A característica mais importante dos madeirenses”, segundo Nascimento, “é que eles deixaram Portugal durante a ditadura para se estabelecer em um país que também tinha uma ditadura, só que com um componente racial”. Por conta dessa caracterização, seriam pessoas que não compreenderiam os significados da democracia, o que significa que não se incomodariam com a exclusão de mais de 80% da população do processo decisório da nação.

Além disso, os madeirenses teriam percebido todas as possibilidades de crescimento econômico no contexto sul-africano, percebendo também que, nesse contexto, eles deixariam de corresponder ao estrato mais baixo da sociedade. Nas suas palavras: “Era fácil você enriquecer na África do Sul, se você fosse branco; existia um Estado que governava toda a riqueza apenas para quatro milhões de pessoas”. E isso teria acontecido: “esses imigrantes singraram (enriqueceram) aqui!”

A falta de escolaridade, “cultura” e “visão analítica” junto com a percepção de que o contexto local permitiria o crescimento econômico e o próprio enriquecimento teriam levado tais imigrantes a virarem “grandes apoiadores do *apartheid*”: “eles viraram mais conservadores que os próprios brancos da África do Sul! Eles viraram mais racistas que os próprios brancos daqui!” A consequência desse processo teria sido a manipulação dessas pessoas pelos governos do passado, que teriam introjetado todo o racismo local no imaginário de pessoas “despreparadas” para refletir mais profundamente sobre os problemas sul-africanos da época.

O segundo movimento migratório teria sido completamente diferente, na visão do advogado. Corresponderia à entrada de portugueses das ex-colônias de Moçambique e Angola, que teriam características distintas. Esses imigrantes teriam “capital cultural”, e o contexto em que entraram no país teria sido completamente diferente, na medida em que envolveria uma “situação de desespero”: “Esses imigrantes fugiram principalmente de Moçambique, e passaram por situações traumáticas, já que muitos abandonaram tudo o que tinham”.

Esse ponto apareceria como fundamental na experiência dessas pessoas, segundo Nascimento, porque nortearia diretamente sua relação com o sistema segregacionista sul-africano. Esses portugueses teriam financiado o racismo sul-africano, porque existiria a percepção de que a política do *apartheid* de evitar a libertação dos negros seria correta: “*Quando eles olharam para Moçambique e Angola e compararam com a África do Sul, se deram conta que na África do Sul eles poderiam crescer economicamente sem riscos, porque não existiria o medo de vivenciarem, de novo, o que aconteceu nas ex-colônias.*”

O advogado seguiu sua linha de raciocínio, afirmando que esses portugueses “*compartilhavam os mesmos princípios racistas*” dos brancos sul-africanos, e que acabaram por financiar pesadamente o sistema em vigor, já que acreditariam na separação entre brancos e negros. Além disso, os governos de maioria negra teriam mergulhado Angola e Moçambique no desastre, o que reforçaria a idéia de que o *apartheid* seria positivo. A consequência desse pensamento, prosseguiu Nascimento, seria a falta de apoio à democracia, e o medo de que o processo democrático poderia expulsá-los da África do Sul. Na visão de José Nascimento, a maior parte desses imigrantes já abandonou o país porque não acreditaria na igualdade entre brancos e negros, além de não apoiar um governo da maioria – que seria negro, inevitavelmente.

Tendo em vista o histórico citado, José Nascimento disse que a comunidade portuguesa acabou se posicionando contrariamente à democracia no país, o que teria gerado um estilo de vida marcado pelo isolamento frente ao processo de transformação sul-africano. A consequência dessa posição isolacionista seria a permanência de valores e atitudes racistas, não condizentes com a nova realidade do país. A insularidade dos portugueses seria um obstáculo para a plena integração comunitária, cuja remoção estaria na base de um novo projeto, pautado na participação dos imigrantes e luso-descendentes na construção de uma África do Sul verdadeiramente livre e igualitária.

Apesar da clara indicação de que os portugueses, de uma forma geral, seriam racistas, nenhum dos líderes analisados chegou a apontar possíveis ações, ou mesmo nomes de indivíduos considerados racistas. Quando questionados nesse ponto, a resposta sempre foi apresentada de forma vaga, como uma característica menos associada a práticas individuais do que a um padrão geral de comportamento. A comunidade seria racista, mas não existiria nenhuma intenção em denunciar alguém, ou mesmo em apresentar casos

específicos perpetrados por membros da comunidade; o racismo atuaria mais como um elemento fundamental do debate nacional, e o seu reconhecimento público seria um passo elementar a ser tomado pelos brancos no diálogo com as esferas governamentais e na plena integração à nova nação.

Se lembrarmos da reunião dos conselheiros da CCP com o Ministro Steve Tshwete, sua realização só aconteceu depois da publicação, nos meios de comunicação, do pedido de desculpas assinado por António Saramago e Rodolfo Miranda. Nas palavras de Tshwete ao jornal “Expresso”:

*Fiquei muito sensibilizado quando recebi a carta deles. Foi a confirmação de que as observações feitas na carta que escrevi eram semelhantes às que eles já haviam feito sobre os problemas em questão [participação de portugueses no apartheid] (...). Fiquei muito contente por terem salientado que se sentem cidadãos sul-africanos. Por outro lado, também enfatizaram que os problemas atuais no nosso país também são problemas deles.*<sup>10</sup>

Quando o jornalista, contudo, perguntou ao ministro se ele manteria suas acusações, mesmo depois de todo o tumulto envolvendo a *Marcha Contra o Crime*, Tshwete foi enfático: “*Sim, mantenho!*” Isso significa que a aceitação do “racismo português” não seria uma opção às lideranças, caso elas quisessem ter um canal de diálogo com os líderes nacionais; seria uma condição “imposta” pelo Ministro para a realização de um encontro entre as partes envolvidas. “Imposição”, inclusive, aceita pelos líderes analisados nesta seção, que frisaram a todo instante a generalização do racismo na comunidade e a necessidade de assumi-lo para “entrar” no debate público sul-africano e, conseqüentemente, virar um ator político respeitado no país.

A experiência de discriminação dos imigrantes está na base da ação política e da concepção de comunidade do Padre Carlos Gabriel: os líderes deveriam chamar atenção para a marginalidade dos portugueses e para os traumas causados no processo de integração na sociedade sul-africana, sob pena de não fazer justiça à “verdadeira” história portuguesa na África do Sul. Para Saramago, Moura e Nascimento, no entanto, essas experiências

---

<sup>10</sup> “Steve Tshewete, ministro sul-africano: ‘Hoje voltaria a chamar racistas aos portugueses’”, In: Expresso (10/03/2001);

seriam minimizadas em nome da branquidade atribuída pelo Estado, já que o importante seria a divisão entre brancos e negros, e não entre brancos e portugueses. Assim, mesmo com o reconhecimento de casos individuais de discriminação contra membros do grupo, para os três, não existiria nenhum questionamento quanto à branquidade portuguesa; eles exigiam uma postura pública que aceitasse plenamente a responsabilidade da comunidade pelo passado sul-africano, uma vez que os imigrantes portugueses teriam se beneficiado – como os demais grupos brancos – dos privilégios atribuídos apenas à minoria.



## Considerações Finais:

A análise da *Marcha Contra o Crime* permitiu-nos explorar a complexidade do sistema classificatório nacional, a partir do posicionamento de uma das comunidades menos conhecidas da África do Sul. O que surgiu como uma manifestação pacífica, contrária aos altos índices de criminalidade do cotidiano sul-africano, acabou por se transformar em um evento crítico significativo, que permitiu a visualização da *condição liminar* assumida pelos portugueses frente às definições hegemônicas de pertencimento nacional.

Através da exposição dos atores envolvidos, dos termos usados na troca de acusações entre as lideranças comunitárias e os representantes governamentais e dos motivos que levaram um ato pela paz a se tornar um conflito público sobre o comprometimento dos portugueses com a nação sul-africana, adentramos o universo comunitário para compreender algumas das questões mais importantes que esses indivíduos enfrentam em seus cotidianos. A saber, sua relação com a rigidez classificatória vigente ao longo do *apartheid*, com os grupos raciais sul-africanos e com o processo de construção da chamada “nação arco-íris”.

Quanto ao primeiro aspecto, as reivindicações do Padre Carlos Gabriel, que associavam a coletividade com uma possível marginalidade dentro do grupo branco, permitiram a compreensão do sistema racial a partir de suas fronteiras, jogando luz na complexidade dessas identidades durante o sistema de segregação institucional. Se intelectuais e políticos brancos visavam a construção de um país racialmente puro, distante de qualquer possibilidade de miscigenação (biológica e moral), os portugueses se estabeleceram como um grupo ambíguo, potencialmente perigoso, cuja presença questionava os próprios princípios basilares anunciados como característicos da nação.

A necessidade de o Estado incentivar a “imigração branca” como um instrumento vital na manutenção dos governos de minoria entrava em choque com o catolicismo dos imigrantes, com a “pele escura” de parte deles e com a possibilidade da introdução de elementos racialmente impuros no corpo nacional. Por um lado, a comunidade portuguesa assumia um caráter instrumental, plenamente de acordo com a branquidade almejada pelos governos do dia; na medida em que as comunidades imigrantes da Europa constituíam o foco das políticas nacionais, os portugueses seriam parte de um grupo amplo, cuja entrada

em solo sul-africano permitiria a consolidação dos projetos em curso. Por outro lado, contudo, a comunidade representava um risco em potencial para a pureza racial e moral da África do Sul, uma vez que era colocada em uma posição bastante próxima a dos mestiços; em um sistema classificatório rígido, que propunha o pertencimento racial definitivo dos indivíduos, um grupo com status de branco, mas com “características” próximas a da indistinção racial e da miscigenação, representaria uma possível degeneração rechaçada por intelectuais e políticos.

As discussões em torno da branquidade, ou não, dos portugueses reverberaram também no cotidiano dos grupos raciais, mantendo o caráter liminar indicado na análise. Para os brancos nacionais, esses indivíduos não poderiam ser colocados como brancos, sendo, inclusive, chamados de *sea kaffirs*, ou “pretos do mar”. Para os mestiços, a branquidade atribuída pelo Estado era motivo de incômodo e tensão, capaz de criar uma diferenciação profunda entre elementos percebidos como próximos, mas que possuíam status políticos distinto.

O questionamento da branquidade dos portugueses, porém, não se verificou no momento da *Marcha Contra o Crime*. Para os representantes governamentais, a comunidade portuguesa seria tão branca como todas as demais, não fazendo o menor sentido qualquer demanda por marginalidade ou vitimização especial: os portugueses seriam racistas, colonialistas e beneficiários do sistema progresso; logo, seriam responsáveis pela segregação, pelas atrocidades cometidas pelo Estado e, conseqüentemente, deveriam pagar pelo passado nacional, da mesma forma que todos os brancos habitantes do país.

Incluir a coletividade na branquidade sul-africana, contudo, voltou a trazer à tona sua *condição liminar* frente às definições hegemônicas de pertencimento nacional. Se os portugueses foram questionados em seu pertencimento à sul-africanidade no passado, agora eles voltaram a ser interpelados quanto ao seu comprometimento com os novos princípios que regem a vida pública. Não mais associada à concepção de pureza racial, a “nova nação” propõe o reconhecimento das perversidades do passado, o compromisso com a desracialização do país e a aceitação das transformações em curso; o questionamento desses valores, como ficou evidente nos termos usados pelas lideranças comunitárias no momento do embate com o governo, seria um forte indicativo do compromisso da

comunidade com o passado que se deseja superar. Assim, os portugueses não poderiam ser colocados como “verdadeiros sul-africanos”; eles seriam um resquício daquilo que se pretende eliminar no presente e no futuro da nação.

Verifica-se que a condição sugerida não é a mesma nos dois momentos históricos em análise: no primeiro momento, segunda metade do século passado, a liminaridade portuguesa estaria associada às fronteiras de um sistema classificatório rígido, que pretenderia intervir em todas as possibilidades de ação individual a partir do critério racial. No segundo momento, tal condição se verificaria no que é apresentado como falta de compromisso com os princípios fundamentais da “nova nação”. Apesar das profundas distinções entre os dois momentos históricos, verifica-se que a liminaridade do grupo vem associada às definições hegemônicas do que vem a ser “a nação”, assim como do que vem a ser considerado o “verdadeiro representante nacional”.

A dissertação, assim, permite a introdução de algumas questões que enfrentam o cotidiano das parcelas brancas da população, mais especificamente dos portugueses. Longe de fechar a discussão, ou chegar em conclusões sobre as complexidades que envolvem o sistema de segregação racial e o processo de sua destituição, o mestrado pretendeu sinalizar para alguns temas fundamentais para os estudos da “questão racial” e “branquidade”, temas importantes para a abordagem antropológica.

No que diz respeito à questão racial, chama-se atenção para o impacto de uma sociedade racializada na organização dos vínculos comunitários possíveis de serem estabelecidos pela população da África do Sul. Apesar do distanciamento do sistema em análise da realidade brasileira, deve-se ter em mente a centralidade do Estado como ator político relevante na definição de categorias identitárias, cujos significados podem representar, inclusive, a institucionalização de limites na interação social dos indivíduos. Longe de uma perspectiva comparativa, chama-se atenção apenas para as possibilidades de aproximação dos dois países, principalmente no que se refere aos significados da categoria “raça” e ao papel do Estado neste processo.

As discussões em torno das políticas compensatórias para grupos populacionais historicamente desprivilegiados, das ações afirmativas e, mais especificamente, das cotas, tanto no Brasil quanto na África do Sul, representam um bom exemplo dessas possíveis comparações. Seja na perspectiva brasileira, com a discussão atual quanto à realidade do

“mito” da democracia racial, seja na sul-africana, com o debate em torno das possibilidades de uma sociedade desracializada, a categoria “raça” demonstra sua centralidade e atualidade, assumindo um papel fundamental nessas políticas - que pretendem instituir realidades nacionais mais justas e igualitárias.

Quanto a branquidade, verifica-se um tema fértil para a exploração antropológica, na medida em que “ser branco” vem, normalmente, associado à estrutura de dominação. Nesse sentido, considerar os brancos como a representação mais imediata da dominação acaba por retirar qualquer possibilidade de compreensão das lógicas utilizadas por esses indivíduos para dar sentido às suas experiências. Como consequência, corre-se o risco de manter a lógica usada pelo *apartheid* na identificação da população, permitindo a proliferação de atitudes e ações racistas, de todas as partes, o que acaba por colocar em suspensão o “sucesso” de um projeto nacional que se pretende justo, igualitário e livre.

## Bibliografia:

- [www.portuguese-against-crime.org.za](http://www.portuguese-against-crime.org.za) (site desativado):
  1. Gabriel, Padre Carlos. “Uma Manifestação: Marcha Contra o Crime?”;
  2. \_\_\_\_\_ . “Fraude, Corrupção e Crime”;
  3. \_\_\_\_\_ . “15 de Novembro, marcha Contra o Crime: uma comissão, um programa, uma proposta”;
  4. \_\_\_\_\_ . “Fechar as Lojas no Dia 15 de Novembro”;
  5. \_\_\_\_\_ . “Memorandum”;
  
- African National Congress: [www.anc.org.za](http://www.anc.org.za):
  1. “AS Portuguese Community to Protest Crime”, In: [www.anc.org.za/anc/newsbrief/2000/news1013.txt](http://www.anc.org.za/anc/newsbrief/2000/news1013.txt), 12/10/2000;
  2. “March Organised By Portuguese Community Underway”, In: [www.anc.org.za/anc/newsbrief/2000](http://www.anc.org.za/anc/newsbrief/2000), 15/11/2000;
  3. “Crime Stats Moratorium Must Go Now: renewed calls”, In: [www.anc.org.za/anc/newsbrief/2001](http://www.anc.org.za/anc/newsbrief/2001), 09/02/2001;
  4. TSHWETE, Steve. “Where Was The Portuguese Community When The Majority of South Africans Suffered The Crimes of Apartheid?”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portuguese.htm), 10/02/2001;
  5. MIRANDA, Rodolfo and SARAMAGO, Tony. “Letter to Minister of Steve Tshwete From The Conselho das Comunidades Portuguesas, Conselho Permanente, África do Sul, 12 February 2001”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/docs/portletter.htm), 12/02/2001;
  6. “Not First Time Tshwete Has Been Divisive: PAC”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 12/02/2001;
  7. “Tshwete Has Threatened Safety of Portuguese: ACDP”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 12/02/2001;
  8. “Tshwete Defends Letter to Portuguese Community”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 12/02/2001;
  9. “Mbeki Must Force Tshwete to Apologize: DA”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 12/02/2001;
  10. “Presidency Declines to be Drawn Into Portuguese Controversy”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 12/02/2001;
  11. “Govt Unfazed by Mounting Criticism on Tshwete Letter”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 12/02/2001;
  12. “Talks With Tshwete Could Have Positive Results: envoy”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 13/02/2001;
  13. “Response By Tony Yengeni MP To President’s State Of The Nation Address”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/speeches/2001/sp0213a.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/speeches/2001/sp0213a.html); 13/02/2001;
  14. “Speech By Pallo Jordan MP During President’s Debate”, In [www.anc.org.za/ancdocs/speeches/2001/sp0214.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/speeches/2001/sp0214.html);
  15. “SA Received No Protest Note From Portugal: foreign affairs”, In: “Govt Unfazed by Mounting Criticism on Tshwete Letter”, In: [www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001](http://www.anc.org.za/ancdocs/anctoday/2001), 14/02/2001;

16. "The national Question in Post 1994 South Africa: a paper discussion in preparation for the ANC's 50<sup>th</sup> national conference", by Z. Pallo Jordan. In: [www.anc.org.za/ancdocs/discussion/natquestion.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/discussion/natquestion.html);
  17. "Non-Racialism in Action, Acknowledging The Past, Changing The Present, Building The Future: submission of the ANC to the World Conference Against Racism NGO Forum, August 2001, In: [www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html](http://www.anc.org.za/ancdocs/misc/racism.html);
- Democratic Alliance: [www.da.org.za](http://www.da.org.za):
    1. "The Death Of The Rainbow Nation: unmasking the ANC's programme of re-racialisation" – documento enviado por email para Marcos Toffoli;
    2. "Seeking An Antidote To Racism", by Tony Leon. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 29/11/2000;
    3. "Parliament Debate In Response To President Add", by Joe Seremane. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 13/02/2001;
    4. "A Time For Great Leadership", by Tony Leon. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 13/02/2001;
    5. "Presidents Debate", by Dene Smuts. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 14/02/2001;
    6. "From Oppositon To Alternative", by Tony Leon. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 14/02/2001;
    7. "Debate On The Presidents Opening Speech", by Douglas Gibson. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 14/02/2001;
    8. "Tell Us The Truth About Crime", by Tony. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 21/03/2001;
    9. "World Conference Against Racism: double standards in Durban?", by Tony Leon. In: [www.da.org.za](http://www.da.org.za), 23/08/2001;
  - [www.iol.co.za](http://www.iol.co.za) (jornal eletrônico sul-africano):
    1. "Group May Sue State For Failing AS on Crime", 12/11/2000;
    2. "Protesters Call For Return of the Hangman", 15/11/2000;
    3. "Tshwete Stands Firm Against Criticism", 12/02/2001;
    4. "Portuguese Embassy to Study Tshwete's Letter", 12/02/2001;
    5. "Portuguese Government Enters Row With Tshwete", 12/02/2001;
    6. "Lisbon Protests Against 'Supremacist' Remark", 13/02/2001;
    7. "Tshwete Turns His Wrath on Leon", 13/02/2001;
    8. "Police Head Vows to Rid Pretoria of Criminals", 13/02/2001;
    9. "Portugal Rails Against 'Racism' Accusations", 13/02/2001;
    10. "Acrimony Abating in Tshwete-Portuguese Row", 13/02/2001;
    11. "More Choppers Planned to Axe Farm Killings", 13/02/2001;
    12. "Opposition Fail to Pull Mbeki Down to Earth", 17/02/2001;
    13. "Crime Stats: off, online respondents differ", 17/02/2001;
    14. "If the Portuguese Are 'Criminals', the Jobless Must Be 'Lazy'", In: [www.sundaytimes.co.za/2001/02/18/insight/in06.htm](http://www.sundaytimes.co.za/2001/02/18/insight/in06.htm), 18/02/2001;
    15. "Portuguese To Lobby Lisbon To Help SA", 07/03/2001;
    16. "Old Foes Join Hands to Battle Crime in SA", 13/01/2002;
    17. "Tshwete Reconciled With SA Portuguese", In: [www.epherald.co.za/herald/2002/01/14/news/tswt.htm](http://www.epherald.co.za/herald/2002/01/14/news/tswt.htm), 14/01/2002;
    18. "Call for Communities To Help Fight Crime", In: [www.702.co.za/news/general/878349.htm](http://www.702.co.za/news/general/878349.htm);
    19. "Madiba, Mbeki Salute Larger-Than-Life Tshwete", 27/04/2002;
    20. "'Mr Fix-It' Laid To Rest Next To His Parents", 04/05/2002;

21. "Steve Tshwete: tribute to a true son of Africa", In: [www.suntimes.co.za/2002/05/05/news/news08.asp](http://www.suntimes.co.za/2002/05/05/news/news08.asp), 05/05/2002;
  22. "Crime Buffers, Or The New Apartheid?", 10/07/2002;
- [www.dispatch.co.za](http://www.dispatch.co.za):
    1. "Tshwete Slammed for Anti-Portuguese Remarks", In: [www.dispatch.co.za/2001/02/13/southafrica/TSHWETE.HTM](http://www.dispatch.co.za/2001/02/13/southafrica/TSHWETE.HTM), 13/02/2001;
    2. "Tshwete Calms Portuguese After Letter Row", In: [www.dispatch.co.za/2001/02/14/southafrica/BLETTER.HTM](http://www.dispatch.co.za/2001/02/14/southafrica/BLETTER.HTM), 14/02/2001;
  - Jornal Público – Portugal (pesquisa realizada no arquivo do CEMI/Unicamp):
    1. "A Segunda Maior Comunidade de Imigrantes Depois dos Britânicos", 14/02/2001;
    2. "António Guterres Satisfeito com o Governo Sul-Africano", 14/02/2001;
    3. "Portugal Recua no Protesto Contra África do Sul", 14/02/2001;
    4. "ANC 'Vai Dizer ao Povo Quem São Os Portugueses'", 15/02/2001;
    5. "Portugal Outra Vez à Espera de 'Sinais Positivos'", 16/02/2001;
    6. "Mário Soares Separa 'O Trigo do Joio'", 16/02/2001;
    7. "Incidentes Diplomáticos Entre Portugal e África do Sul", 16/02/2001;
    8. "Oito Portugueses Mortos em Duas Semanas", 13/05/2001;
    9. "388 Portugueses mortos na África do Sul", 21/05/2001;
    10. "Jorge Sampaio Desafia Emigrantes a Recensearem-se", 22/05/2001;
    11. "Uma Nova Primeira Geração de Emigrantes", 27/05/2001;
    12. "Portugueses Criam 'Frente Comum' Contra o Crime na África do Sul", 04/06/2001;
    13. "Mais um Português Assassinado na África do Sul", 10/06/2001;
    14. "Capelão Português em Joanesburgo Pede Substituição do Embaixador e do Cônsul", 18/07/2001;
    15. "A África do Sul e Os Portugueses", 19/07/2001;
    16. "Portugueses Julgados na África do Sul", 19/07/2001;
    17. "Emigrantes Dividem Durão e Sampaio", 20/08/2001;
    18. "África do Sul e Os Portugueses", 24/09/2001;
  - Diário de Notícias – Portugal (pesquisa realizada no CEMI/Unicamp):
    1. "ANC Reforça as Críticas de Ministro Sul-Africano", 15/02/2001;
    2. "Comunidades Portuguesas Convocadas para Plenário", 15/02/2001;
    3. "Matar 'Sem Mais Nem Menos'...", 22/02/2001;
    4. "Ministro Repete Críticas a Portugueses", 26/02/2001;
    5. "É Altura de os Portugueses Saírem da África do Sul", 26/02/2001;
    6. "Jorge Sampaio Apela à Calma dos Portugueses na África do Sul", 01/03/2001;
    7. "Emigrante Português Tenta Matar a Mulher", 22/08/2002;
    8. "São Já 29 os Portugueses Mortos na África do Sul", 01/01/2002;
    9. "Aumenta Vigilância em Joanesburgo para Prevenir Violência nas Ruas", 02/01/2002;
    10. "África do Sul: trinta portugueses mortos", 03/01/2002;
    11. "Assassinos de Portugueses Serão Identificados Brevemente", 04/01/2002;
    12. "África do Sul: ministro recebe portugueses", 08/01/2002;
    13. "Combater Violência na África do Sul", 13/01/2002;
    14. "Jardim Contra Crime na África do Sul", 18/01/2002;

15. “EU Vai Debater Criminalidade Violenta na África do Sul”, 26/01/2002;
16. “Onda de Violência Atinge Mais Um Português”, 27/01/2002;
17. “Europa Apóia África do Sul no Combate à Criminalidade”, 29/01/2002;
18. “Portugueses São Vítimas de Crime Violento”, 05/02/2002;
19. “África do Sul: António Guterres Responde a Jardim Sobre Criminalidade”, 15/02/2002;

- Jornal de Notícias – Portugal (pesquisa realizada no CEMI/Unicamp):

1. “Portugueses Sossegam na África do Sul”, 07/03/2001;
2. “Ameaça de Expulsão na África do Sul”, 10/05/2001;
3. PP Quer Missão à África do Sul”, 17/05/2001;
4. “Emigrante Português Assassinado”, 21/05/2001;
5. “Emigrantes na África do Sul Devem Tomar Precauções”, 22/05/01;
6. “Mais Portugueses Deixam a África do Sul”, 24/05/01;
7. “Portugueses na África do Sul Criam Comissão Contra o Crime”, 04/06/2001;
8. “Emigrante Madeirense Assassinado”, 10/06/2001;
9. “Emigrante Assassinado à Porta da Residência”, 20/06/2001;
10. “Impunidade Reina na África do Sul”, 25/06/2001;
11. “Mais Dois Portugueses Baleados em Joanesburgo”, 27/06/2001;
12. Filhos do *Apartheid*”, 28/06/2001;
13. “Português Só Sobrevive com Jovens Africanos”, 29/06/2001;
14. “Sobreviver nas Ruas de Joanesburgo”, 30/06/2001;
15. “Português Baleado Poderá Ficar Cego”, 01/07/2001;
16. “Violência na África do Sul também Apanha a Polícia”, 03/07/2001;
17. “Violência Herdada do *apartheid*”, 04/07/2001;
18. “Emigrante Baleado Morreu no Hospital de Joanesburgo”, 05/07/2001;
19. “Emigrantes Regressam Ilegalmente a Portugal”, 06/07/2001;
20. “Portugal e África do Sul Juntos na Ajuda ao Desenvolvimento”, 07/07/2001;
21. “Emigrante Acusado de Violar Menores”, 03/08/2001;
22. “Violência para Todos”, 04/08/2001;
23. “Segregação Bancária Divide África do Sul”, 20/08/2001;
24. “Menor Suspeita da Morte do Pai”, 09/10/2001;
25. “Morreu Emigrante Ferido em Assalto na África do Sul”, 06/12/2001;
26. “Suspeito Repudia Alegações”, 07/12/2001;
27. “Quadro da Morte em 2001”, 13/12/2001;
28. “Nova Vítima Lusa na África do Sul”, 13/12/2001;
29. “Assassinos de Português Serão Encontrados”, 04/01/2002;
30. “Português Alvejado na África do Sul”, 07/01/2002;
31. “Português na África do Sul Vai Requerer Libertação Sob Fiança”, 09/01/2002;
32. “Emigrante Aguarda Libertação”, 10/01/2002;
33. “Tribunal Recusa Fiança na África do Sul”, 12/01/2002;
34. “Português Morto na África do Sul”, 14/01/2002;
35. “Padre Carlos Gabriel Quis Travar Cônsul-Geral”, 14/01/2002;
36. “Morte Violenta na África do Sul”, 22/01/2002;
37. “Acusado de Ter Dupla Personalidade”, 24/01/2002;
38. “Detidos Confessam Crime do Cabo”, 24/01/2002;
39. “EU Discute Crime na África do Sul”, 26/01/2002;
40. “Portugueses Pedem Saída de Cônsul”, 27/01/2002;
41. “Nova Morte Violenta na África do Sul”, 27/01/2002;

42. “Português Ferido na África do Sul”, 15/02/2002;
  43. “Ameaça de Agressão a Jornalista da RTP”, 15/02/2002;
  44. “Detido no Aeroporto com 145 Passaportes em Branco”, 19/02/2002;
  45. “Emigrantes Sem Proteção Especial”, 23/02/2002;
- 
- ADAM, Heribert. “Nationalism, Nation-Building and Non-Racialism”, In: *Democratic Nation-Building in South Africa*. Editors: Liebenberg, Nic & Rhodie, Nic. Pretória: HSRC Publishers, 1994: 37-51;
  - ADAM, Heribert & MOODLEY, Kogila. *South Africa Without Apartheid: dismantling racial domination*. Cape Town: Maskew Miller Longman, 1986;
  - \_\_\_\_\_ . “Race and Nation in Post-Apartheid South Africa”, In: *Current Sociology*, July 2000, Vol. 48(3): 51-69;
  - ADAM, Heribert & Hermann Giliomee. *Ethnic Power Mobilized*. New Haven: Yale University Press, 1979;
  - ANSELL, Amy E.. “Two Nations of Discourse: mapping racial ideologies in post-apartheid South Africa”, In: *politikon*, may 2004, 31(1): 3-26;
  - ARKINSON, D. “Brokering the Miracle? The Multiparty negotiating forum”, In: *South African Review*, 7, 1994: 13-43;
  - BOURDIEU, Pierre. “Espaço Social e Gênese de ‘Classe’”. In: *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp.133-162, 2004;
  - BOYNTON, Graham. *Last Days in Cloud Cuckooland: dispatches from white Africa*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers, 1997;
  - BRUBAKER, Rogers. *Nationalism Reframed: nationhood and the national question in the new Europe*, 1996;
  - \_\_\_\_\_ . “Ethnicity Without Groups”. In: *European Journal of Sociology*, n.43, pp. 163-189, 2002;
  - BUCHAN, J. Prester John. Harmondsworth: Penguin Books. 1956 [1910];
  - CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade De Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34 e EDUSP, 2000;
  - CARDOSO, Ruth C. L (org.). *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986;
  - CHIPKIN, Ivor. “The Sublime Object Of Blackness”, In: *Cahiers D’Études Africaines*, 167, XLII-3, pp.569-583;
  - \_\_\_\_\_ . “The South African Nation”. In: *Transformation*, n.51, pp.25-47, 2003;

- COETZEE, J. M. “The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé, 1903”. In: *Social Dynamics*, CT/SA, University of Cape Town, v.17, n.1, pp.1-35, 1991;
- \_\_\_\_\_ . Desonra/tradução: José Rubens Siqueira.- São Paulo: Companhia das Letras, 2000;
- COMAROFF, “Retrato de um sul-africano desconhecido”, in *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, nov/1997;
- CORVENIN, Mariann. Apartheid, Poder e Falsificação Histórica/tradução: Maria Cristina Rocha. Lisboa: Edições 70: Biblioteca de Estudos Africanos, 1979;
- CRAPANZANO, Vincent. *Waiting: the whites of South África*. New York: Random House, 1985;
- CRAVINHO, João Gomes, *Portugueses na África do Sul: retrato político de uma comunidade emigrante 1990/1994*. Lisboa: CIDAC, 1994;
- DAS, Veena. *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995;
- DAEDALUS: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences – Why South Africa’s matter? – winter 2001*, vol.130, no.1;
- DAVENPORT, T. R. H.. *South Africa: a modern History*. London: MacMillan, 1991;
- DUBOW, Saul. “Afrikaner Nationalism, Apartheid and the Conceptualization of ‘Race’”. In: *The Journal of African History*, vol.33, No.2, pp.209-237, 1992;
- \_\_\_\_\_ . “Ethnic Euphemisms and Racial Echoes”. In: *Journal of African Studies*, vol.20, No.3 (Special Issue: Ethnicity and Identity in Southern Africa), pp.355-370, 1994;
- \_\_\_\_\_ . *Scientific Racism in Modern South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995;
- FRANKEL, Glenn. *Rivonia’s Children: three families and the cost of conscience in white South Africa*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 1999;
- FRY, Peter. “Culturas da Diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral. In: *A Persistência da Raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp.43-93, 2005;
- GASTROW, Peter & SHAW, Mark. “Stealing the Show? Crime and its impact in post-apartheid South Africa. In: *DAEDALUS*, vol.130, no.1, winter 2001, pp.203-225;
- GASTROW, Peter and SHAW, mark. “In Search of Safety: police transformation and public responses in South Africa”. In: *DAEDALUS*, vol.130, no.1, winter 2001, pp.226-239;

- GILIOMEE, Hermann. “‘Survival in Justice’: an Afrikaner debate over apartheid”. In: *Comparative Studies in Society and History*, vol.36, No.3, pp.527-548, 1994;
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna”. In: *Antropologia das Sociedades Complexas: métodos*. São Paulo: Global Universitária, 1987, pp.227-344;
- GORDIMER, Nadine. *A Arma da Casa*/tradução: São Paulo: Companhia das Letras, 2000;
- \_\_\_\_\_ . *Living in Hope and History*. London: Boomsbury Publishing Plc, 2000;
- \_\_\_\_\_ . “Onde é que os Brancos se Encaixam?”, In: *O Gesto Essencial: literatura, política e lugares / organização e introdução*: Stephen Clingman; tradução: Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992;
- GROENEWALD, D. C. & SMEDLEY, L. N.. *Attitudes of the White Population in South Africa Towards Immigrants in General and the main Immigrant Groups in Particular*. Pretoria, 1977;
- HENRARD, Kristin. *Post Apartheid South Africa’s Democratic Transformation Process: redress of the past, reconciliation and ‘unity in diversity’*. In *The Global Review of Ethnopolitics*, Vol. 1, no. 3, March 2002, pp.18-38;
- HYSLOP, Jonathan, POSEL, Deborah & NIEFTAGODIEN, Noor. “Debating ‘Race’ in South African Scholarship”, In: *transformation: critical perspective on Southern Africa*, Vo.47, 2001: i-xviii;
- KENNEY, Henry. *Power, Pride & Prejudice: the years of afrikaner nationalist rule in South Africa*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers, 1991;
- LEAL, Luis. *Breve História dos Portugueses na África do Sul*. Joanesburgo: Wits University Press, 1977;
- LIEBENBERG, Nic & RHOODIE, Nic (ed.). *Democratic Nation-Building in South Africa*. Pretória: HSRC Publishers, 1994;
- MACHADO, Pedro. “Little Madeira”: the arnel in Woodstock – 1940/1980. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Bachelor of Arts (Hons): Department of History, University of Cape Town, 1992;
- MAHMOOD, Mamdani. *When Victims Become Killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. New Jersey: Princeton University Press, 2001;
- \_\_\_\_\_ . *Ciudadano Y Súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1998;
- \_\_\_\_\_ . “When Does a Settler Become a Native? Reflections of the colonial roots of citizenship in Equatorial and South Africa”. *Inaugural Lecture*, University of Cape Town, New Series, No. 208, 13 May 1998;
- \_\_\_\_\_ . *When Does Reconciliation Turn Into a Denial of Justice?*. Pretoria: HSRC Publishers, 1998;

- MALAN, Rian. *Mi Corazón de Traidor* / traducción: Jordi Fibla: Barcelona: Editorial Anagrama, S.A., 1992;
- MANDELA, Nelson. *Long Walk to Freedom*. London: Abacus Book, 2003;
- MARX, Anthony W. *Making Race and Nation: a comparison of the United States, South Africa and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998;
- MARKS, Shula and TRAPIDO, Stanley. *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth-Century South Africa*. New York: Longman Group UK Limited, 1987;
- MOUTINHO, Laura. *Razão, “Cor” e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Editora Unesp, 2003;
- \_\_\_\_\_ . “Condenados Pelo Desejo? Razões de Estado na África do Sul. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.19, nº 56, pp. 97-153, 2004;
- NIEKERK, Marlene van. *Triomf*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers, 1994;
- NORVAL, Aletta J. *Deconstructing Apartheid Discourse*. London/New York: Verso, 1996;
- NUTTALL, Sarah and COETZEE, Carli (ed.). *The Making of Memory in South Africa*. Cape Town: Oxford University Press, 1998;
- O’MEARA, Dan. *Forty Lost Years: the apartheid state and the politics of the National Party (1948-1994)*. Ohio: Ohio University Press, 1996;
- PEBERDY, Sally. *A Brief History of South African Immigration Policy*. Disponível no site: [www.polity.org.za/govdocs/green\\_papers/migration/histsa.html](http://www.polity.org.za/govdocs/green_papers/migration/histsa.html);
- \_\_\_\_\_ . *Selecting Immigrants: nationalism and national identity in South Africa’s immigration policies (1910-1998)*, 1996;
- PEIRANO, Mariza G. S. (org.), *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro : Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002;
- PINA CABRAL, João de, e LOURENÇO, Nelson. *Em Terras de Tufões: dinâmicas da etnicidade macaense*. Lisboa: Instituto Cultural de Macau, 1993;
- PINA CABRAL, João de. “A Difusão do Limiar: margens, hegemonias e contradições na antropologia contemporânea”, In: *Mana*, vol.2, número 1, abril de 1996: 25-58;
- \_\_\_\_\_ . “Cisma e Continuidade em Moçambique”, In: *A Persistência da História: passado e contemporaneidade em África*, org: Carvalho, Clara & Pina Cabral, João de. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003: 375-393;
- POSEL, Deborah. “What’s In A Name? Racial Categorizations Under Apartheid And Their Afterlife”. In: *Transformation: critical perspectives on Southern Africa*, 47 (2001), pp. 50-74;

- \_\_\_\_\_ . “Race as Common Sense: racial classification in twentieth century South Africa”. In: *African Studies Review*, vol.44, Number 2, pp.87-113, 2001;
- RAMPHELE, Mamphela. “Citizenship Challenges for South Africa’s Young Democracy”. In: *DAEDALUS*, vol.130, no.1, winter 2001, pp.35-53;
- RAMUTSINDELA, Maano F.. “Down the Post-Colonial Road: reconstructing the post-apartheid state in South Africa”, In: *Political Geography*, 20, 2001: 57-84;
- RIBEIRO, Luiz Fernando da Rosa. Apartheid: o reino de Deus na Terra. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, outubro/1990;
- \_\_\_\_\_ . A Construção da Nação na África do Sul: a ideologia individualista e o apartheid. *Série Estudos Ciências Sociais*, PPGS/LPS/UFRJ, n.3, 1994;
- \_\_\_\_\_ . A Construção da Nação (Pós-) Colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n.3, pp.483-512, 2002;
- ROSA, Victor Pereira da, e TRIGO, Salvato. Portugueses e Moçambicanos no Apartheid: da ficção à realidade. Porto: Centro de Estudos da Secretaria de Estado das Comunidades Portuguesas, 1986;
- SCOTT, Joan. “Experiência”. In: Leite da Silva, Alcione (org.), *Falas de Gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999;
- SOYINKA, Wole. *The Burden of Memory, The Muse of Forgiveness*. Oxford: Oxford University Press. 1999;
- STOLCKE, Verena. “A ‘Natureza’ da Nacionalidade”. In: *Raça Como Retórica: a construção da diferença*, org.: Yvonne Maggie e Claudia Barcellos Rezende. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp.409-439;
- STEYN, Melissa. “Whiteness in the Rainbow: experiencing the loss of privilege in the New South Africa”, In: *Beyond Racism: race and inequality in Brazil, South Africa and the United States*. Editors: Hamilton, Charles; Huntley, Lynn; Alexander, Neville; Guimarães, Antonio Sergio Alfredo & James, Wilmot, 2001: 85-103;
- \_\_\_\_\_ . “Whiteness Just Isn’t What It Used To Be”: white identity in a changing South Africa. New York: State University of New York Press, 2001;
- \_\_\_\_\_ . “‘White Talk’: white South Africans and the management of diasporic whiteness”, In: *Postcolonial Whiteness*, Editor: Alfred J. López. New York: State University of New York Press, 2005: 119-136;
- STOLCKE, Verena. “A ‘Natureza’ da Nacionalidade”, In: *Raça Como Retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002: 409-439;
- STRYDOM, Hans & Wilkins, Ivor. *The Super Afrikaners: inside the afrikaner broederbond*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers, 1978;

- TEPPPO, Annika Björnsdotter. The Making of a Good White: a historical ethnography of the rehabilitation of poor whites in a suburb of Cape Town. *Academic Dissertation*, University of Helsinki, 2004. In: <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/val/sosio/vk/teppo/>;
- TURNER, Victor. *Dramas, Fields, And Metaphors: symbolic action in human society*. London: Cornell University Press, 1975;
- UYS, Stanley. "Big Cut-Back On: right-wing pressure hits "dark" Portuguese". In: *Sunday Times*, 29 June, 1969;
- VAN VELSEN, J. "A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado". In: *Antropologia das Sociedades Complexas: métodos*. São Paulo: Global Universitária, 1987, pp. 345-375;
- VESTERGAARD, Mads. "Who's Got the Map? The negotiation of Afrikaner Identities in Post-Apartheid South Africa". In: *DAEDALUS*, vol.130, no.1, winter 2001, pp.19-46;
- WARE, Vron. *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo* / Vron Ware (org.); tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond Universitária e Centro de Estudos Afro-Brasileiros, 2004