APARTHEID, RIGIDEZ CLASSIFICATÓRIA E BRANQUIDADE INCÔMODA DA COMUNIDADE PORTUGUESA NA ÁFRICA DO SUL¹

*Marcos Toffoli Simoens da Silva**

RESUMO: O *apartheid* é mundialmente conhecido pela implementação de um sistema racial rígido, responsável pela separação entre os grupos da África do Sul e pela subordinação das populações não-brancas aos interesses da minoria. Na realidade criada pelos teóricos da segregação, cada raça assumiria uma posição estática dentro do sistema classificatório nacional, como se brancos, negros, mestiços (coloureds) e indianos corresponderem a universos autônomos, fechados à interferência e à influência dos demais.

O texto, assim, propõe a reflexão acerca dessa rigidez classificatória, a partir de uma comunidade que assumiu um papel ambíguo: a comunidade portuguesa. Como podemos pensar uma realidade racialmente rígida a partir de suas margens? Se os princípios segregacionistas pregavam a plena integração dos indivíduos aos grupos raciais politicamente definidos, como pensar uma comunidade que colocava em cheque a rigidez identitária e, conseqüentemente, o próprio pilar de sustentação do sistema? Pretendemos responder essas perguntas, sinalizando para a complexidade de uma das comunidades menos conhecidas da África do Sul.

PALAVRAS-CHAVE: *Apartheid*; classificação racial; comunidade portuguesa na África do Sul.

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

¹ O presente artigo corresponde a uma versão resumida do segundo capítulo da dissertação de mestrado *‘Sea Kaffirs’ ou ‘Branco Coloniais’: a Marcha Contra o Crime e os paradoxos da presença portuguesa na África do Sul*, defendida em agosto/2005 no Departamento de Antropologia Social da Unicamp, sob orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

* Mestre em Antropologia Social pela Unicamp.

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 à 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 (CRAPANZANO, 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.

Nós não podemos esquecer que o pano de fundo para sua etnografia é o *apartheid*, 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 aces-

so 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.

Vincent Crapanzano chama atenção para a lógica essencialista vigente na África do Sul nesse período, 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. O antropólogo 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)².

No mundo criado pelo *apartheid*, nessa perspectiva, 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

² Tradução de Luiz Fernando da Rosa Ribeiro (RIBEIRO, 1990: 14-15).

a um dos quatro grupos existentes – branco (white), negro (native), indiano (indian) ou mestiço (coloured)³ –, que representariam “identidades” (essências) específicas, bem delimitadas e distintas entre si. Conseqüentemente, a África do Sul corresponderia a um universo estanque, rigidamente dividido, 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 compreensão do tema dessa pesquisa: a ambigüidade da comunidade portuguesa frente ao sistema de classificação racial vigente no *apartheid*. A referência, apresentada de maneira sutil, quase imperceptível, explicita a posição incômoda assumida pelo português frente às relações estabelecidas entre os grupos raciais do país e ao próprio sistema de classificação racial.

Logo no início do livro, 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 introduzir o local escolhido para a realização de sua etnografia. Para a pesquisa, contudo, a menção surge como um elemento fundamental na apresentação da comunidade portuguesa no país e da ambigüidade que a coletividade assumiu na realidade sul-africana. 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. 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 de Wyndal** – principalmente professores escolares – **porque ele é***

³ É importante frisar que a noção de mestiço (coloured) na África do Sul em nada se aproxima da noção utilizada no Brasil. Pretendemos, aqui, explorar apenas o seu significado naquela região, sem fazer nenhuma referência comparativa. Para os interessados em uma comparação entre os dois países, olhar a produção de Ribeiro, especialmente seu mestrado (1990).

classificado como branco e tem todos os privilégios de um homem branco. Ele também é amargo, 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” (tradução e grifos meu) (CRAPANZANO, 1985: 5).

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 encararam o status político branco de um indivíduo “de pele escura”, fenotipicamente mais próximo a eles do que ao grupo dominante; 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 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 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? Se a rigidez classificatória, proposta por Crapanzano, sugere a separação dos sul-africanos em “raças”, como explicar a existência de uma coletividade definida politicamente como branca, mas que não é percebida como tal?

A sugestão dessa pesquisa é que a situação descrita permite introduzir a reflexão acerca da comunidade portuguesa no contexto sul-africano no período de vigência do sistema segregacionista. Mais especificamente, a sugestão é que a coletividade assumiu uma posição ambígua frente ao processo classificatório hegemônico estabelecido pelo Estado sul-africano no momento histórico indicado.

EM CAUSA, A AMBIGÜIDADE DA COMUNIDADE PORTUGUESA

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 1990 (1948-1994). 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 branca.

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 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 1970, 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 holandeses, franceses, belgas e alemães naquilo que se transformaria nos africânderes - servia como pano de fundo para a análise dos principais valores reivindicados 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 & GILIOMEE, 1979)⁴.

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 a socióloga sul-africana Deborah Posel (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

⁴ 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.

o pleno desenrolar capitalista? Os problemas com o trabalho africano, 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 & NIEFTA-GODIEN, 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 & NIEFTA-GODIEN, op. cit.: v-vi).

O sociólogo Dan O’Meara (O’MEARA, 1983), mais recentemente, ofereceu um novo enfoque, 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 ope-

rariam dentro do grupo racial branco, uma espécie de aliança de classe entre fazendeiros, burguesia, industriais e associações culturais.

Apesar das contribuições de O'Meara, 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:

“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)⁵, que classificou todos os sul-africanos de acordo com a designação racial oficial dos ‘grupos populacionais’; o Ato das Áreas de Grupos (1950)⁶, que criou a segregação residencial em áreas destinadas aos ‘grupos raciais’; o Ato de Imoralidade (1950)⁷, que proibiu as relações sexuais entre diferentes raças; o Ato de Reserva para Conforto Separado (1953)⁸, 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 po-

⁵ Population Registration Act;

⁶ Group Areas Act;

⁷ Immorality Act;

⁸ Reservation of Separate Amenities Act.

lítico, o pano de fundo contra o qual tais análises se construíram, ao invés de um foco analítico de interesse” (POSEL, 2001: vi).

Aqui, buscaremos o entendimento da lógica de sustentação desse 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” e “segregação racial”, 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 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” (POSEL, 2001, 52-53).

Se lembrarmos da análise de Vincent Crapanzano, veremos que sua posição corrobora a visão de Posel. O antropólogo chama 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.

De acordo com o antropólogo brasileiro Fernando Rosa Ribeiro, esse pensamento essencialista 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 irredutível a quaisquer outras” (RIBEIRO, 1994: 2-3).

As idéias herderianas ecoaram enormemente nas concepções de filósofos e cientistas sociais sul-africanos, que acabaram por influenciar as ações do governo após a institucionalização do *apartheid* (cf. 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 um influente sociólogo africâner, Geoffrey Cronjé⁹, que foi fundamental na elaboração e difusão dos princípios que nortearam o *apartheid*:

“(...) 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 realizando 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 (*nati-*

⁹ Ribeiro (1990, 1994, 2002) apresenta uma análise detida do pensamento intelectual africâner da época, especialmente do sociólogo Cronjé, que é fundamental para aqueles interessados no tema.

ve) e Mestiço (*coloured*)¹⁰. Após a identificação racial, todos os âmbitos da vida dos indivíduos passavam a ser determinados pelo critério estabelecido pelo governo.

Se os princípios norteadores da política de “separação racial total” pregavam a plena integração dos indivíduos aos seus grupos raciais, não existiria espaço para que os indivíduos interagissem com membros de outras raças, como se cada grupo racial correspondesse a um universo moral rigidamente fechado a interferências externas. Contudo, como podemos explicar, dentro dessa perspectiva, a existência de um grupo ambíguo, como é o caso dos portugueses, que possuíam o *status* político branco, concedido pelo Estado, mas que não eram percebidos como tal? Se o mundo que o *apartheid* criou pregava a plena separação dos indivíduos, então como explicar essa coletividade, que parece estar mais próxima da indefinição racial, como fica evidente na referência feita por Crapanzano, do que ao ideal de pureza apregoado por políticos e intelectuais brancos da época?

Peter Fry, em seu texto *Culturas da Diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral* (FRY, 2005), fornece pistas importantes para compreendermos essa ambigüidade, ao sugerir 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 (BUCHAN, 1956 [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 Fry:

“Prester John (...) revela e incita esse tipo de sentimentos antiportugueses. Os três personagens principais são o jovem construtor do império [inglês] David Cranfurd, filho de um presbítero escocês, o reverendo John

¹⁰ Os Indianos eram considerados um sub-grupo dos mestiços, nessa época.

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 Cranfurd quanto o negro Laputa possuem uma dimensão heróica, sendo ambos leais, à sua maneira, a sua nação e a sua “raça”. O ‘Portuguese’¹¹ ‘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’. Cranfurd 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” (FRY, 2005: 53-54).

Para Fry, Henriques seria apenas um exemplo de um amplo sentimento anti-português associado à ideologia colonial britânica, cujo sentimento 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 vitais da ideologia britânica, como também com princípios tribais africanos teoricamente compartilhados pelos nativos.

¹¹ Justaposição das palavras *Portuguese* e *goose*, que significa “ganso”, mas é também sinônimo de “bobo” (FRY: 2005: 53).

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:

“Os portugueses, como os nativos, moram em palhoças, e não há diferença entre as palhoças dos portugueses e as dos kaffirs, 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” (DUFFY, 1967, citando em FRY, 2005: 53).

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 de Cronjé, para percebermos as semelhanças com a citação de De Waal. Para 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 sobrepor 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 à miscigenação e a degeneração, resultantes daquilo que Cronjé definiu como “sociedade da indistinção”.

Este último 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” (CRONJÉ, p.65-66, citado em RIBEIRO: 1994: 17).

Os portugueses entram nesse pensamento em uma posição ambígua, como a expressão de um potencial desestabilizador da normalidade racial enunciada como característica da África do Sul no período do *apartheid*. Se o sistema segregacionista pregava a separação racial plena, o que implicava em uma separação física e espacial entre as raças, a proximidade física entre portugueses e *kaffirs* representaria exatamente o tipo de relação inter-racial que políticos e intelectuais africânderes queriam evitar. Os portugueses 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. 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, ao analisar os trabalhos de Coetzee (1991) e Ribeiro (1990, 1994, 2002) sobre Cronjé, 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 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, nessa perspectiva, seriam definidos pela falta: 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”¹² – 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”¹³.

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 dificuldade de definição clara do pertencimento racial dos indivíduos. O grande risco da indistinção estaria relacionado à 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 shy stealer-in*)” (COETZEE, 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, base mesma do sistema segregacionista. Moutinho sintetiza essa posição ambígua da seguinte forma:

¹² O caráter religioso da ideologia do *apartheid* pode ser verificado nos trabalhos de DUBOW (1992, 1994, 1995) e RIBEIRO (1990, 1994, 2002);

¹³ “*Coloured: A coloured person is a person who is not a white person or a native*” (POSEL, 2001: 102).

“Na imaginação essencialista africâner, os coloureds [mestiços] 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 aborígene 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...”
(MOUTINHO, 2004: 105)

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”, como indicado por Ribeiro (1994), 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 ambígua 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, entre março e maio de 2004, para introduzir o histórico de racismo e hostilidade dos brancos contra os portugueses¹⁴, o termo faz uma referência direta aos primeiros imigrantes: “*sea*” tem sentido literal, “mar”; *kaffir* tem origem árabe e significa “pagão”, não-crente. *Sea kaffir*, assim, diz respeito aos primeiros imigrantes portugueses na África do Sul, que chegavam em navios nos portos da Cidade do Cabo,

¹⁴ 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 pode ser verificado no capítulo IV da dissertação.

ou Durban: seriam os “pretos do mar”, ou mesmo os não-brancos que aportariam em solo nacional durante a imigração branca.

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. Como exemplo, podemos lembrar a citação anterior de De Waal, que já relacionava, em pleno século XIX, os portugueses com os *kaffirs*.

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 país¹⁵. As tabelas a seguir, retiradas do estudo desses autores, apresentam os principais dados fornecidos pelo *survey* que realizaram 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
--	--	---	--	---	--	---	--	---

¹⁵ A discussão detalhada sobre o processo imigratório português para a África do Sul, assim como os debates em torno da aceitação, ou não, desses imigrantes, pode ser encontrada no capítulo II de minha dissertação de mestrado.

	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 s	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

H: homens; M: mulheres; A – D: rendimento familiar, com o A representando o menor rendimento e o D o maior rendimento.

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. Ou seja, quanto mais abastada é a família, menos se gostava 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 migratória 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 encora-

jar menos imigrantes portugueses a estabelecer-se neste país”, existe uma pequena variação entre elas, com a persistência de valores entre trinta e quarenta por cento. Contudo, em relação à “Tese 2 – A África do Sul deveria fechar o país à imigração portuguesa”, 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 à falta de apoio à imigração em geral, ou até mesmo com um “sentimento antiporuguês”, 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 gigante entre os valores associados aos grupos imigrantes.

João Gomes Cravinho, pesquisador português, 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. Quer dizer, quanto menor o rendimento familiar, menor a aceitação da imigração portuguesa para a África do Sul. Para Cravinho, uma série de hipóteses poderia ser levantada para explicar esse dado:

“Uma delas é que os africanos, sendo os imigrantes brancos mais antigos e um povo historicamente fechado sobre si mesmo, aceitam menos qualquer tipo de imigração. Muitos africanos consideram que a África do Sul é, não apenas terra de brancos, como especificamente terra de africanos e se aceitam imigração, é por questões práticas e não vontade intrínseca (...) Outra possível contribuição para os resultados apontados é que os africanos 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 antiporтуgueses. Outros fatores influentes neste resultado são a oposição das igrejas ferozmente calvinistas à implantação de uma comunidade católica no seu meio” (CRAVINHO, 1994: 18-9).

Pode-se completar as hipóteses de Cravinho com a indicação já feita em relação às 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 (brancos).

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” (CRAPANZANO, op. cit.). 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 na relação que se estabelecia entre alguns membros da coletivi-

dade e as populações negras das áreas periféricas das grandes cidades. Segundo este autor, 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 económica 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 frequente ouvir referências a exemplos deste tipo quando se fala com negros” (CRAVINHO, 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. Como os “comes-e-bebes” (pequenas mercearias) estariam situados nas áreas periféricas das grandes cidades, restritas apenas aos não-brancos, os portugueses seriam percebidos como um “braço” do sistema, que denunciaria os privilégios destinados aos brancos em detrimento da população majoritária.

Aqui, a ambigüidade portuguesa fica clara: se a coletividade era vista pelos brancos como um grupo racialmente questionável, mais próxima à indistinção e miscigenação do que ao ideal de pureza almejado, no caso citado por Cravinho ela passa a assumir o papel do colonizador, dominador branco, que estaria situado nos bairros periféricos para enriquecer e explorar os negros.

Assim, vemos que a coletividade assume uma posição complexa dentro do sistema classificatório sul-africano vigente ao longo do *apartheid*, ameaçando a rigidez identitária proposta, por um lado, e tencionando as relações entre os grupos raciais do país. 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; permitir seu acesso ao “universo branco” representaria exatamente a possibilidade da introdução da degeneração em um ambiente que se pretendia racialmente puro. Na perspectiva dos mestiços e negros, ela seria o exemplo cotidiano da dominação, da arbitrariedade do sistema, ao colocar elementos não-brancos como privilegiados; além disso, o status diferenciado concedido pelo Estado garantiria tratamento desigual para indivíduos percebidos, pelo menos fenotipicamente, como próximos.

BIBLIOGRAFIA:

- BUCHAN, J. *Prester John*. Harmondsworth: Penguin Books. 1956 [1910];
- 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;
- 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 Africa*. New York: Random House, 1985;
- CRAVINHO, João Gomes, *Portugueses na África do Sul: retrato político de uma comunidade emigrante 1990/1994*. Lisboa: CIDAC, 1994;
- 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;
- DUFFY, James. *A Question of Slavery*. Oxford, Clarendon Press, 1967;

- FRY, Peter. "Culturas da Diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas 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;
- 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;
- HYSLOP, Jonathan, POSEL, Deborah & NIEFTAGODIEN, Noor. "Debating 'Race' in South African Scholarship", In: *transformation: critical perspective on Southern Africa*, Vol. 47, 2001: i-xviii;
- 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;
- O'MEARA, Dan. *Forty Lost Years: the apartheid state and the politics of the National Party (1948-1994)*. Ohio: Ohio University Press, 1996;
- 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;
- 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.