

e s t u d o s

AFRO ASIATICOS

ISSN 0101-546X | ANO 25 | MAI.AGO | 2003

| 02

| PERCEÇÃO DO RACISMO NO RIO DE JANEIRO | A UNIÃO DOS
HOMENS DE COR: ASPECTOS DO MOVIMENTO NEGRO DOS ANOS 40 E
50 | "O QUE O REI NÃO VIU": MÚSICA POPULAR E NACIONALIDADE NO
RIO DE JANEIRO DA PRIMEIRA REPÚBLICA | DIMENSÕES CATIVAS E
CONSTRUÇÃO DA EMANCIPAÇÃO: RELAÇÕES MORAIS NAS LÓGICAS DE
SOCIABILIDADE DE ESCRAVOS E LIVRES. SUDESTE, 1860-1888 |
PROBLEMAS NO PARAÍSO: A DEMOCRACIA RACIAL BRASILEIRA FRENTE À
IMIGRAÇÃO AFRO-AMERICANA (1921) | GÊNERO, POLÍTICA E
HIBRIDISMO EN LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA CULTURA YORUBA |
RESENHAS: RAÇA COMO RETÓRICA: A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA, DE
YVONNE MAGGIE E CLÁUDIA BARCELLOS REZENDE (ORGS.) /
BLACKNESS WITHOUT ETHNICITY. CONSTRUCTING RACE IN BRAZIL, DE
LIVIO SANSONE |



UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

Estudos Afro-Asiáticos

Divulga trabalhos relacionados aos estudos das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e da Ásia.

Diretor
Candido Mendes

Editor
Livio Sansone

Coordenação Editorial
Márcia Lima

Assistência Editorial
Beth Cobra

Conselho de Redação

Ângela Figueiredo, Eduardo Silva, Livio Sansone, Márcia Lima, Marcos Chor Maio

Conselho Editorial

Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Belucci, Caetana Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Edward Telles, Fernando Rosa Ribeiro, George Reid Andrews, Giralda Seyfert, Jocélio Telles, José Jorge de Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Luiz Cláudio Barcelos, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoquel, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira e Yvonne Maggie.

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clóvis Moura, Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Rita Laura Segato, Octávio Ianni, Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo.

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta/*We ask for exchange*

Secretária

Rosana Giordana M. Carvalho

Correspondência/Address

Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Praça Pio X, 7 – 7^o andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel: (21) 2516-2916 – Fax: (21) 2516-3072

Web: www.ceab.ucam.edu.br

E-mail: eea@candidomendes.edu.br

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



Sumário

Percepção do racismo no Rio de Janeiro Cloves Luiz Pereira Oliveira e Paula Cristina da Silva Barreto . . .	183
A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50 Joselina da Silva	215
“O que o rei não viu”: música popular e nacionalidade no Rio de Janeiro da Primeira República Letícia Vidor de Sousa Reis	237
Dimensões cativas e construção da emancipação: relações morais nas lógicas de sociabilidade de escravos e livres. Sudeste, 1860-1888 Luiz Alberto Couceiro e Carlos Eduardo Moreira de Araújo	281
Problemas no paraíso: a democracia racial brasileira frente à imigração afro-americana (1921) Tiago de Melo Gomes	307
Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba Rita Segato	339
Resenhas <i>Raça como retórica: a construção da diferença</i> , de Yvonne Maggie e Cláudia Barcellos Rezende (orgs.) Mônica Treviño	365
<i>Blackness Without Ethnicity. Constructing Race in Brazil</i> , de Livio Sansone Osmundo de Araujo Pinho	371

Estudos Afro-Asiáticos é uma publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA e do Centro de Estudos Afro-Brasileiros – AFRO, da Universidade Candido Mendes

Estudos Afro-Asiáticos está indexada em:

Índice de Ciências Sociais (www.iuperj.br/di/pesquisa.htm)

SciELO (www.scielo.com.br)

Estudos Afro-Asiáticos tem o apoio da
Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Editora: Cristina Fernandes Warth
Coordenação Editorial: Heloisa Brown
Capa: Luciana Justiniani
Rua Frederico de Albuquerque, 56
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ
Telefone: (21) 2270-0186
E-mail: pallas@alternex.com.br
Homepage: www.pallaseditora.com.br

Editoração Eletrônica
Textos & Formas Ltda.
Telefone: (21) 2516-7997

Os resumos em inglês e francês foram feitos, respectivamente, por Vanessa Campagnac e Antonio Bezerra Carioca.

Sobre os Autores:

Carlos Eduardo Moreira de Araújo é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social – IFCS/UFRJ. E-mail: libambo@aol.com

Cloves Luiz Pereira Oliveira é Doutorando em Ciência Política no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – Iuperj e pesquisador do Programa A Cor da Bahia-UFBa. É autor de “O Negro e o Poder no Brasil: Uma proposta de agenda de pesquisa”. *Cadernos do CRH*, nº 36, pp. 49-67, jan/jul., 2002. E-mail: clovis@iuperj.br

Joselina da Silva é Doutoranda em Ciências Sociais pelo PPCIS da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Pesquisadora do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Candido Mendes. Publicou “As muitas mensagens do mensageiro”. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 14, UERJ/NAI, 2002. E-mail: joselina@candidomendes.edu.br

Letícia Vidor de Sousa Reis é Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo e editora de História da Editora FTD (SP). É autora de *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil* (2ª ed.). São Paulo, Publisher Brasil, 2000. E-mail: leticiavidor@hotmail.com

Luiz Alberto Couceiro é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – IFCS/UFRJ. É autor de “Reinventando o cativo, construindo a emancipação: escravos, senhores e lógicas de sociabilidade em fazendas de café (Sudeste, 1860-1888)”. In: *Acervo: O Arquivo Nacional e seus pesquisadores*, vol. 15, nº 2, jul./dez., 2002, pp. 17-32. E-mail: luizcouceiro@aol.com

Mónica Treviño é doutoranda em Ciência Política pela McGill University de Montreal. Foi pesquisadora visitante no Centro de Estudos Afro-Brasileiros no primeiro semestre de 2003 e no momento redige tese de doutoramento sobre o papel do Estado brasileiro na promoção de políticas de ação afirmativa.

Osmundo de Araujo Pinho é antropólogo, doutor em Ciências Sociais pela Unicamp. É pesquisador do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da UCAM e bolsista do Programa GRAL da Fundação Carlos Chagas/John D. & Catherine T. MacArthur Foundation. Tem artigos publicados sobre cultura e identidade negra, globalização e territorialidades, por exemplo, “Fogo na Babilônia: Reggae, Black Counterculture, and Globalization in Brazil”, in: Charles Perrone & Christopher Dunn (orgs.), *The Internationalization of Brazilian Music*, Gainesville, 2001, pp. 224-242. E-mail: opinho@candidomendes.edu.br

Paula Cristina da Silva Barreto é Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP e pesquisadora do Departamento de Sociolo-

gia/Coordenadora do Programa A Cor da Bahia – UFBA. Publicou “Percepciones del racismo y preferencias en términos de políticas antirracistas. Una investigación entre estudiantes universitarios de São Paulo”. In: *Etnopolíticas y Racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 99-114. E-mail: paulacba@ufba.br

Rita Laura Segato é Ph.D pela Queen's University of Belfast e professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Sua última publicação foi *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires, Universidad Nacional Quilmes/Prometeo 3010, 2003. E-mail: rsegato@terra.com.br

Tiago de Melo Gomes é Doutor em História pela Unicamp, professor da Unilestemg e substituto da Universidade Federal de Ouro Preto. Publicou “Sabina das Laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930”. *Revista Brasileira de História*, nº 43, 2002, pp. 171-195 (em parceria com Micol Seigel). E-mail: melogtiago@hotmail.com

Percepção do racismo no Rio de Janeiro*

Cloves Luiz Pereira Oliveira
Paula Cristina da Silva Barreto

Resumo

Analisa os resultados de uma pesquisa de opinião realizada pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP) e Núcleo de Pesquisas, Informações e Políticas Públicas da Universidade Federal Fluminense (DATAUFF), de 28 de janeiro a 13 de abril de 2000, sobre relações raciais no Rio de Janeiro. A partir daí, aponta as limitações de uma abordagem individualista do racismo, as dificuldades enfrentadas por pesquisas empíricas voltadas para a mensuração do preconceito racial, e sugere alguns temas que poderiam ser incluídos na agenda dos estudos sobre o racismo no Brasil. Um conjunto amplo de temas foi investigado pelo CEAP-DATAUFF, buscando não somente mensurar o preconceito racial no Rio de Janeiro, mas também abordando outros temas presentes na atual agenda de debate sobre relações raciais no Brasil, tais como: identidade racial, percepção sobre os determinantes da situação do negro no Brasil, desigualdade racial, casamento inter-racial, mestiçagem, voto étnico, outros preconceitos na sociedade contra pobres, favelados, mulheres, nordestinos e homossexuais, aspirações sociais segundo raça, posicionamento da população fluminense frente às propostas de implantação de políticas de ação afirmativa.

Palavras-chave: racismo, populações marginalizadas, relações raciais, situação do negro, desigualdade racial, casamento inter-racial, voto étnico, políticas de ação afirmativa.

* Agradecemos a Marcelo Simas, doutorando em Ciência Política do IUPERJ, pelas orientações sobre o tratamento estatístico utilizado neste trabalho. Convém, no entanto, destacar que são de nossa inteira responsabilidade as análises contidas neste artigo.

Abstract

Perception of racism in Rio de Janeiro

It analyzes the results of an opinion poll carried out by the Population Rehabilitation Center for the Underprivileged – CEAP, and by the Research, Information and Public Politics Center from the Fluminense Federal University (DATAUFF). During the period of January 28th and April 13th 2000, people were asked about racial relationships in Rio de Janeiro. The text points out the limitation of an individualistic approach of racism, the difficulties faced by empirical researches in terms of measuring racial prejudice, and suggests some themes that could have been included in the study about racism in Brazil. A research was done by the CEAP-DATAUFF about several themes, in order to not only measure the racial prejudice in Rio de Janeiro, but also to bring to light other themes that are recently discussed, such as: racial identity, perception of the determiners of the Negro situation in Brazil, racial inequality, inter-racial marriages, race-mixing, ethnic vote, other social prejudices against poor people, people from the favelas, women, people from the northeast (nordestinos), homosexuals, social aspirations by race, the fluminenses' understanding of proposals to implement an affirmative action politics.

Keywords: Racism, underprivileged population, racial relations, Negro situation, racial inequality, inter-racial marriage, ethnic vote, affirmative action policy.

Résumé

Perception du racisme à Rio de Janeiro

On analyse dans cet article les résultats d'une enquête sur les relations raciales à Rio de Janeiro, réalisée par de Centre d'Articulation des Populations Marginalisées – CEAP et par le Département de Recherches, Informations et Politiques Publiques de l'Université Fédérale Fluminense – DataUFF, du 28 janvier au 13 avrie 2000. C'est à partir de cela que nous montrons les limitations d'un abordage individualiste du racisme, les difficultés rencontrées dans des recherches empiriques visant la mensuration du préjugé racial et l'on suggère quelques sujets qui pourraient être inclus à l'agenda des études sur le racisme au Brésil, comme par exemple: identité raciale, perception des

déterminants de la situation du Noir au Brésil, inégalité raciale, mariages inter-éthniques, vote ethnique et autres préjugés de la société contre les pauvres, les femmes, les gens du nord-est et les homossexuels, les aspirations sociales selon la race, la prise de position de la population de l'état de Rio de Janeiro par rapport aux propositions pour le mise en place de politiques d'action affirmative.

Mots-clés: racisme, populations marginalisées, relations raciales, situation du Noir, inégalité raciale, mariages inter-éthniques, vote ethnique, politiques d'action affirmative.



Introdução

Este artigo analisa os resultados de uma pesquisa de opinião realizada pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP) e Núcleo de Pesquisas, Informações e Políticas Públicas da Universidade Federal Fluminense (DATAUFF), de 28 de janeiro a 13 de abril de 2000, sobre relações raciais no Rio de Janeiro. A partir daí, aponta as limitações de uma abordagem individualista do racismo, as dificuldades enfrentadas por pesquisas empíricas voltadas para a mensuração do preconceito racial, e sugere alguns temas que poderiam ser incluídos na agenda dos estudos sobre o racismo no Brasil.

A pesquisa CEAP-DATAUFF se constituiu numa ampla pesquisa domiciliar realizada em todo o Estado do Rio de Janeiro, distribuída nas regiões amostrais do município do Rio de Janeiro, região metropolitana e interior do estado, perfazendo um total de 1.172 entrevistas. Deste total de entrevistados, 48,2% eram homens e 51,8% eram mulheres. A amostra era composta por 34,5% de pardos, seguida por 27,4% de brancos, 26,7% de pretos, 2,7% de amarelos e 8,8% de indígenas.¹ Quanto ao grau de instrução dos entrevistados, 19,6% eram analfabetos ou possuíam o primário incompleto, 29,2% possuíam o primário completo ou o 1º Grau incompleto; 21,5% possuíam 1º Grau completo ou o 2º Grau incompleto; 24,5% possuíam o 2º Grau completo ou o Superior incompleto, apenas 5,2% Superior completo.

Um conjunto amplo de temas foi investigado pelo CEAP-DATAUFF, buscando não somente mensurar o preconceito racial no Rio de Janeiro, mas também abordando outros temas presentes na atual agenda de debate sobre relações raciais no Brasil, tais como: identidade racial, percepção sobre os determinantes da situação do negro no Brasil, desigualdade racial, casamento inter-racial, mestiçagem, voto étnico, outros preconceitos na sociedade contra pobres, favelados, mulheres, nordestinos e homosse-

xuais, aspirações sociais segundo raça e posicionamento da população fluminense frente às propostas de implantação de políticas de ação afirmativa.

Seria impossível tratar de todos estes temas no escopo deste trabalho e em vista disso selecionamos alguns tópicos que consideramos importantes no debate atual sobre o racismo no Brasil. O primeiro deles trata da identificação do preconceito racial existente na população: foram incluídas perguntas no questionário, provavelmente, com essa finalidade, e como estratégia de análise das respostas oferecidas a essas perguntas optamos por construir um índice de preconceito racial. Como mostraremos adiante, os resultados parecem indicar que, em geral, o preconceito racial é baixo ou inexistente na população do Estado do Rio de Janeiro. O otimismo dessa conclusão é deslocado se notarmos que quando se trata da percepção da existência do racismo, os resultados são completamente distintos: a análise das respostas oferecidas mostra que, em geral, existe uma alta percepção da existência do racismo na sociedade. Antes de dar continuidade à análise desses resultados, vale ressaltar que na identificação do preconceito racial o que está em questão é a maneira como os indivíduos vêem a si mesmos, enquanto na análise da percepção do racismo é o modo como os indivíduos vêem a sociedade em geral. Esse descompasso entre a autopercepção – via de regra como um indivíduo sem preconceito racial – e a percepção acerca da sociedade – onde se reconhece que existe racismo – já foi objeto de análise em outras pesquisas sobre as atitudes raciais no Brasil, mas continua sendo uma questão mal compreendida ou não resolvida (Schwarcz, 1996; Turra & Venturi, 1995).

Cabe destacar que nesse texto nos propomos a analisar uma parte do banco de dados resultante da pesquisa CEAP-DATAUFF, mas não participamos da formulação das perguntas e da preparação do questionário. Portanto, ao recorrermos à construção dos índices de preconceito racial e de percepção do racismo enfrentamos o desafio de selecionar perguntas para compor tais índices que não foram incluídas no questionário com esta finalidade. Lançamos mão de tal estratégia de análise dos resultados da pesquisa com o objetivo de tecer algumas considerações críticas em relação à abordagem do racismo que durante décadas tem utilizado definições operacionais focalizadas exclusivamente nas atitudes e atos individuais, o que contribuiu decisivamente para a popularização de definições que fazem referência imediata ao preconceito e à discriminação quando se trata de refletir sobre o racismo. O contraponto

disso é a dificuldade persistente de pensar o racismo como associado às relações de poder e à desigualdade (e dissociado do ódio), o que tem impactos diretos sobre o apoio da população às políticas visando à promoção da igualdade racial no Brasil.

Ao longo desse texto discutiremos inicialmente alguns tópicos relacionados às definições e identificação do preconceito racial, analisando os resultados para as perguntas consideradas isoladamente e como parte do *índice de preconceito racial*. Em seguida, discutiremos as questões relacionadas com a percepção do racismo, novamente analisando as perguntas isoladamente e como parte do *índice de percepção do racismo*. Mais adiante veremos como esses resultados se alteram quando incluímos na análise algumas variáveis sócio-demográficas importantes (como cor, gênero, idade e grau de instrução) e tratamos das preferências da população em termos de estratégias anti-racistas (como as políticas compensatórias). Na conclusão, discutiremos algumas questões suscitadas ao longo da apresentação dos resultados.

1. Preconceito, discriminação e desigualdade racial no Brasil

Desde os anos 1930 o preconceito e a discriminação raciais têm sido objetos de análise dos cientistas sociais, especialmente para pensar seus impactos na dinâmica das relações sociais em sociedades multirraciais e multiétnicas, marcadas por desigualdades raciais e representações negativas contra um ou mais grupos, como por exemplo: o preconceito contra os afrodescendentes nos Estados Unidos e no Brasil. Segundo Jones, o “preconceito é uma atitude negativa, com relação a um grupo ou pessoa, baseando-se num processo de comparação social em que o grupo do indivíduo é considerado como o ponto positivo de referência” (1973:3). Tal atitude negativa seria necessária para que houvesse algum referente positivo para comparação, sendo que o julgamento negativo e prévio dos membros de uma raça, uma religião ou dos ocupantes de qualquer outro papel significativo, seria mantido apesar de fatos que o contradiriam.

De acordo com Jones, o interesse pela investigação sobre o preconceito constituiu o campo dos estudos sobre as atitudes raciais, estimulando cientistas sociais e psicólogos a produzirem definições operacionais do conceito. Um dos primeiros resultados desse esforço conduziu à definição hoje considerada clássica (ou tradicional) segundo a qual a presença de estereótipos e de distância so-

cial eram os principais indicadores do preconceito racial. O estudo dos estereótipos foi uma das primeiras incursões experimentais feitas pelos psicólogos sociais no estudo do preconceito durante os anos 1930, especialmente aqueles inspirados nos trabalhos da Escola de Chicago. Em termos empíricos, isto se traduziu na realização de pesquisas com base em entrevistas que estimulavam os entrevistados a julgar/opinar sobre os estereótipos regularmente atribuídos aos vários grupos da sociedade, e se posicionar sobre a distância social em relação a indivíduos pertencentes a estes grupos.

Na década de 1950, tendo em vista o holocausto, bem como as reflexões sobre os horrores que o ódio racial podem causar numa sociedade, os pesquisadores sobre relações raciais passaram a se preocupar não apenas em mensurar o preconceito racial mas, sobretudo, em descobrir estratégias para combatê-lo. Neste cenário, o Brasil aparecia como um objeto de estudo interessante, uma vez que, diferente do que acontecia nos Estados Unidos, na África do Sul e alguns países europeus, era visto como um país onde parecia existir um “paraíso racial”. Durante as décadas de 1940, 1950 e 1960 foram realizados no Brasil os primeiros estudos sobre o preconceito racial e, segundo Guimarães, “os estudiosos observaram a distância social entre brancos e negros, medida pela escala de Bogardus, recolheram ditos e ditados racistas, observaram limites na interação entre brancos e negros, documentaram as dificuldades de ascensão social experimentadas por pretos e mulatos” (1999:90), em regiões diferentes do país.² Os resultados de algumas destas pesquisas evidenciaram que existia um abismo entre as posições normativas, de adesão aos valores igualitários, aceitos pela maioria dos entrevistados e as posições quanto à aplicação prática desses princípios. Isso ficou evidenciado na recusa à maior proximidade social, demonstrada nas respostas sobre comportamento hipotético, por exemplo, na situação de casamento: a maioria esmagadora dos entrevistados afirmava que não casaria com “negro” ou “mulato” (Bastide, 1956; Bastide & Van Den Berghe, 1957). Os autores consideraram um paradoxo que existisse adesão às normas democráticas, isto é, aceitação da igualdade de oportunidades para “negros” e “brancos”, e que, por outro lado, fosse alto o grau de estereotipia negativa e de segregação nas relações pessoais, e que houvesse uma adesão quase total à endogamia. Essa ambivalência, para eles, constituía o “dilema brasileiro”.³

Este conjunto de investigações contribuiu para a maior visibilização da existência do preconceito racial e forneceu subsídios

para as denúncias da democracia racial brasileira como um mito. Um dos mais importantes estudos nesta área foi realizado por Florestan Fernandes e Roger Bastide em São Paulo, como parte do ciclo da UNESCO. Fernandes concluiu que os brasileiros não evitavam, mas tinham vergonha de ter preconceito, e o fato de que se considerava “feio” admitir a discriminação e não o ato de discriminar se explicava pelo “preconceito de não ter preconceito”. Nesta forma particular de racismo, que Fernandes (1972) chamava também de “preconceito retroativo”, não se mostrava ou não se falava sobre algo que se reconhecia existir, as hierarquias ficavam cristalizadas e intocadas enquanto na aparência o que se mostrava era a amabilidade. Bastide destacou que o fato de não existirem manifestações abertas de preconceito racial, e do fator racial ser disfarçado pelo fator classe, se explicava pela interferência do mito da democracia racial. Em vista disso, as barreiras encontradas pelo negro eram dissimuladas por um verdadeiro ritual de polidez amável que acentuava em lugar de fazer desaparecer a distância social (Bastide & Fernandes, 1959). Oracy Nogueira inovou ao defender que no Brasil existia um tipo diferente de preconceito racial – o “preconceito de marca” – que não se confundia com o tipo de preconceito racial dos Estados Unidos – o “preconceito de origem”. Segundo ele, o preconceito de marca não implicava “uma exclusão ou segregação incondicional dos membros do grupo discriminado, e sim uma preterição dos mesmos quando em competição, em igualdade de outras condições, com indivíduos do grupo discriminador” (Nogueira, 1998:243). Nogueira mostrou que no Brasil “a cor branca facilita a ascensão social, porém não a garante por si mesma; de outro lado, a cor escura implica antes uma preterição social que uma exclusão incondicional de seu portador” (*ibidem*:167).

Rompendo com a teorização que era utilizada nessa época nos Estados Unidos, estes autores rejeitaram o modelo que considerava o preconceito racial como um fenômeno individual e de fundo psicológico, ocasionado pelo ódio e pela ignorância, e que seria distinto da discriminação racial; esta, sim, vista como manifestação do racismo. Estes autores afirmaram que o preconceito racial não poderia ser dissociado das relações de dominação existentes entre os grupos presentes na sociedade brasileira. Essa trilha interpretativa foi seguida por inúmeros pesquisadores que ao longo das décadas de 1980 e 1990 documentaram a existência de desigualdades raciais no Brasil.⁴

No entanto, a grande preocupação dos estudos realizados entre os anos 1940 e 1960 com a identificação do preconceito e da discriminação raciais, compartilhada por organizações anti-racistas voltadas para a denúncia da democracia racial como um mito, contribuiu para que se popularizasse uma concepção do racismo restrita à dimensão individual. Apesar disso, a constante divulgação dos resultados de pesquisas que comprovam que as desigualdades raciais são persistentes no Brasil, seja por iniciativa de organizações anti-racistas, de órgãos oficiais ou dos meios de comunicação, ao longo das décadas de 1980 e 1990, bem como a implementação de projetos e políticas de ação afirmativa, a partir da segunda metade da década de 1990, têm tido como resultado a crescente visibilidade de outra concepção do racismo associada à estrutura desigual de acesso às oportunidades. Certamente, estas mudanças irão repercutir na agenda das pesquisas sobre as atitudes raciais, com a tendência que estas deixem de se limitar ao estudo dos temas que preocuparam os estudos clássicos – como a identificação do preconceito e da discriminação –, passando a incluir outros temas importantes como os distintos modos de percepção do racismo, as explanações para a desigualdade, as preferências em termos de políticas anti-racistas e as explanações para tais preferências. Tais mudanças são coerentes com o lugar central que a desigualdade racial tem ocupado no debate atual sobre o racismo e, principalmente, sobre o anti-acismo na sociedade brasileira.

2. O preconceito racial no Estado do Rio de Janeiro

Algumas perguntas que foram incluídas no questionário utilizado na pesquisa realizada pelo CEAP-DATAUFF no Rio de Janeiro testaram a adesão dos entrevistados às definições estereotipadas dos negros e o desejo de manutenção de distância social, e é com base nas respostas oferecidas a essas perguntas que faremos algumas afirmações acerca do grau de preconceito racial da população fluminense identificado nessa pesquisa. Além disso, analisaremos as respostas dadas à pergunta direta sobre a admissão do preconceito racial por parte dos indivíduos.

Quanto aos estereótipos, os resultados mostraram que, em sua maior parte, os entrevistados discordaram daquelas afirmações que revelavam associações explicitamente negativas aos negros, como podemos verificar nos seguintes exemplos:

- P18 – *Os negros são menos esforçados do que os brancos.*
 . 86,6% discordaram totalmente ou em parte;
 . 13,4% concordaram totalmente ou em parte;
- P48 – *Tem poucos negros na política porque: 1) os negros não gostam de política; 2) existe preconceito contra os negros; 3) os negros não têm capacidade para fazer política.*
 . 92,6% escolheram as opções 1 ou 2;
 . 7,4% escolheram a opção 3;
- P56.1 – *Negros não têm capacidade para Medicina, Odontologia, etc.*
 . 92,2% discordaram totalmente ou em parte;
 . 7,8% concordaram totalmente ou em parte;
- P56.3 – *Negros não gostam de Medicina, Odontologia porque pedem esforço maior nos estudos.*
 . 80,9% discordaram totalmente ou em parte;
 . 19,1% concordaram totalmente ou em parte.

Quanto à distância social o resultado foi semelhante, ou seja, a maioria dos entrevistados mostrou-se favorável à aproximação social com os negros, como se pode observar nos resultados para a seguinte pergunta:

- P32 – *Você se importaria de ter um chefe negro: 1) sim 2) não 9) NS/NR.*
 . 96,7% responderam não;
 . 3,3% responderam sim.

A admissão do preconceito racial foi testada através da seguinte pergunta:

- P58 – *Você se considera, em relação aos negros, uma pessoa que:*
 1) *Não tem nenhum preconceito de cor* 2) *Tem um pouco*
 3) *Tem muito.*
 . 87,5% dos entrevistados escolheram a opção 1;
 . 12,5% escolheram as opções 2 ou 3.

Evidencia-se aqui que a maioria dos entrevistados se considera isenta de preconceito racial e tem uma auto-avaliação bastante positiva em relação a essa questão, e esse resultado é coerente com as respostas que foram oferecidas às perguntas sobre estereótipos e distância social.

Uma última questão poderia ser acrescida a esse conjunto e trata da legislação anti-racista em vigor:

P29: *Pena de 1 a 3 anos para crimes de racismo: 1) Dura demais; 2) Justa; 3) Leve; 9) NS/NR.*

. 83,1% consideraram a pena prevista na lei em vigor justa ou leve;

.16,9% a consideraram dura demais.

Tomando estas seis perguntas como itens para compor um índice de preconceito racial, temos um resultado que é, no mínimo, curioso para aqueles que estudam e denunciam o racismo brasileiro. Utilizando uma escala de cinco (5) pontos, que vai do mínimo (0) até o máximo (5), temos que:

Tabela 1
Distribuição do índice de preconceito

Índice de preconceito	N	%
0	734	62,7
1	247	21,1
2	125	10,6
3	49	4,1
4	7	0,6
5	10	0,9
<i>Total</i>	<i>1172</i>	<i>100,0.</i>

Analisando a Tabela 1 observamos que não há uma distribuição equilibrada de respostas, sendo que 62,7% dos entrevistados se mostraram totalmente isentos de preconceito racial. Diante desse resultado consideramos que seria inadequado até mesmo levar adiante a análise, apresentando cruzamentos com algumas variáveis sócio-demográficas, pois quaisquer interpretações que desenvolvêssemos estariam apoiadas em bases muito frágeis e sujeitas, portanto, a distorções.

Como interpretar um resultado como esse, principalmente, se levarmos em conta que as desigualdades raciais existem e têm aumentado nas duas últimas décadas, e que a estigmatização racial – seja através dos insultos, piadas ou representações negativamente estereotipadas – continua presente no cotidiano dos brasileiros? Tal resultado convida antes de tudo à reflexão sobre o tipo de instrumento utilizado na pesquisa – o questionário –, o modo como este foi construído – a escolha dos temas e a formulação das perguntas –, e a estratégia de análise que utilizamos. Em relação a esse último ponto, caberia perguntar se não chegaríamos a outra conclusão caso tivéssemos construído o índice de preconceito racial de

outra forma, ou seja, utilizando itens diferentes daqueles que escolhemos, ou recorrendo ao uso de outros materiais de apoio. Provavelmente sim, mas o problema principal ao nosso ver não está na construção de uma medida melhor ou mais refinada do preconceito racial, embora sejam válidas as iniciativas feitas nesta direção, como a pesquisa realizada por Almeida, Young & Pinto no Município do Rio de Janeiro (2002). Em outras palavras, é preciso levar em conta que existem formas distintas de estigmatização com base na idéia de raça, mais ou menos verbalizadas, mais ou menos explícitas, e que variam de um contexto para outro, e as estratégias de análise quantitativa que têm sido mais utilizadas nos *surveys* atitudinais talvez sejam mais adequadas para o estudo da estigmatização quando esta ocorre de forma explícita e direta.

No caso brasileiro é sabido que a etiqueta de relações raciais vigente na sociedade desaprova as manifestações flagrantes de estigmatização com base em distinções de cor. Neste sentido, seria mesmo de se esperar que não houvesse concordância da maior parte da população com frases explicitamente racistas como as que foram incluídas no questionário utilizado nessa pesquisa.⁵ Esta dificuldade de obter comprovação através de pesquisas empíricas da existência de estigmatização racial tem sido encontrada até mesmo em países como os Estados Unidos, onde a segregação chegou a ser legalmente sancionada e eram comuns os insultos verbais e, até mesmo, as agressões físicas contra os descendentes de africanos. Nas pesquisas realizadas recentemente sobre as atitudes raciais neste país é cada vez maior a discordância da população com frases que expressam estereótipos negativos associados aos negros, ao tempo que tem crescido também o apoio ao fim da segregação racial que continua existindo informalmente.⁶ Não queremos, com isto, dizer que os descendentes de africanos deixaram de ser vistos e representados de modo negativamente estereotipado, seja no Brasil ou nos Estados Unidos, mas que a população tem demonstrado ter conhecimento de que é socialmente reprovável fazê-lo, e isto se reflete na escolha das opções de resposta apresentadas em *surveys* como o que foi realizado pelo CEAP-DATAUFF. Embora seja impossível afirmar que estas atitudes individuais se refletirão em comportamentos não discriminatórios contra os indivíduos que aparentam ter ascendência africana, é digno de nota que os entrevistados buscam se mostrar afinados com os valores anti-racistas que têm sido difundidos na sociedade, tentando evitar parecer que são racistas, fatos que não ocorriam há algumas décadas atrás.

Outro aspecto a considerar é que as relações sociais no Brasil são predominantemente vividas (e interpretadas) sob o prisma das relações de classe e interpessoais. Uma evidência disso é que na pesquisa CEAP-DATAUFF a proporção daqueles que admitem que já se sentiram discriminados por condição financeira (31%) é quase o dobro da proporção dos que afirmam que já se sentiram discriminados por sua cor ou raça (16%), e o triplo da proporção dos que já se sentiram discriminados por questões de gênero (10,8%). Outra evidência nessa direção é que quando se trata de atribuições para as desigualdades raciais existe um senso comum bastante arraigado em torno da idéia de que o fator explicativo mais importante é o econômico. Através de uma pesquisa de caráter etnográfico, realizada numa cidade do interior do Estado do Rio de Janeiro, Twine (1998) analisou os argumentos utilizados para explicar a desigualdade racial, recorrendo à estratégia de perguntar aos moradores como se explicaria o fato de a elite da cidade ser “branca”, e, segundo os resultados, de várias formas a desigualdade racial foi negada. O argumento de classe foi o mais citado, ora associado à escravidão, ora relacionado à exploração de classe e à reestruturação econômica. Em outra pesquisa realizada entre estudantes universitários da cidade de São Paulo, chegamos a resultados semelhantes no que diz respeito à utilização mais freqüente dos argumentos econômicos como justificativa para as desvantagens educacionais dos negros, especificamente, no acesso ao ensino superior (Barreto, 2003).

Como já foi dito, os resultados das pesquisas realizadas no Brasil nas décadas de 1940 e 1950 mostraram que os entrevistados não se mostravam constrangidos em afirmar os estereótipos negativos em relação aos negros, pois estes eram revelados nas entrevistas que foram realizadas em várias regiões do país. Os resultados obtidos em pesquisas recentes, como esta que foi realizada no Rio de Janeiro, mostram que ocorreram mudanças significativas nesse cenário. Na pesquisa de alcance nacional realizada pelo Instituto Datafolha, em 1995, e que teve como objetivo principal mensurar o preconceito racial existente no Brasil, a conclusão foi que apenas uma pequena parcela da população revelava ter um grau alto de preconceito racial e que a maioria apresentava um grau baixo ou médio. Estes dados levaram os responsáveis pela pesquisa a afirmar que no Brasil existia o “racismo cordial” (Turra & Venturi, 1995).

É digno de nota que outra pesquisa recente realizada no município do Rio de Janeiro apresenta resultados divergentes, ou seja, segundo os autores foi possível revelar que o preconceito de cor é

forte e bem arraigado (Almeida *et alii*, 2002). Neste caso, o uso de fotos foi associado às perguntas formuladas pelos pesquisadores, sendo possível avaliar com mais precisão como as atribuições variam com o gradiente de cor.

3. A percepção do racismo

O fato de que a percepção do racismo esteja sendo objeto de estudo no Brasil se reveste de maior importância diante da tradição que marcou o período da década de 1930 até a década de 1970 de não colocar em discurso a questão do racismo, algo que era parte da posição anti-racialista que se tornou quase oficial nesse período. O próprio fato de que estejam sendo realizadas pesquisas que fazem a população falar ou produzir discursos sobre o racismo no Brasil indica que existem mudanças em curso na regra tácita que recomendava não falar sobre esse assunto, pelo menos em público e fora dos espaços reservados da casa. Em suma, embora o racismo ainda possa ser considerado um tema sensível no Brasil, não há dúvida de que tem se criado uma corrente de opinião pública em torno do tema, fato que se deve, entre outras coisas, às mobilizações lideradas por organizações anti-racistas que surgiram nas duas últimas décadas do século passado.

Para fins de análise dessa questão vamos considerar que o reconhecimento de que os negros em geral são objeto de preconceito e/ou discriminação racial indica que há percepção do racismo. Isto significa dizer que é necessário que haja, por um lado, reconhecimento da existência de estereótipos negativos associados aos negros e de mecanismos de manutenção da distância social dos brancos em relação aos negros, e, por outro lado, que estes encontram barreiras à ascensão social e recebem tratamento diferenciado na sociedade brasileira. Vamos analisar os resultados para um conjunto de perguntas que abordaram esses temas e que consideramos adequadas para compor um *índice de percepção do racismo*.

Para testar a crença na democracia racial, selecionamos as seguintes perguntas:

P14 – *Acha que no Brasil os negros e os brancos: 1) Convivem bem; 2) Existem alguns problemas de convivência; 3) Existem muitos problemas de convivência*

. 78,6% escolheram as opções 2 ou 3;

. 21,4% escolheram a opção 1.

P18D – *A discriminação racial impede que os negros consigam bons empregos e melhorem de vida: 1) concordo muito; 2) concordo pouco; 3) discordo pouco; 4) discordo muito.*

. 82,2% escolheram as opções 1 ou 2;

. 17,8% escolheram as opções 3 ou 4.

P47.3 – *Ser negro para um candidato que quer se eleger: 1) Atrapalha muito; 2) Atrapalha um pouco; 3) Não atrapalha.*

. 60,9% escolheram as opções 1 ou 2;

. 39,1% escolheram a opção 3.

A percepção sobre a existência do preconceito e discriminação foi tratada, ainda, através de pergunta direta, como a seguinte:

P8.3 – *O Preconceito contra negros. 1) Muito; 2) Pouco; 3) Nenhum.*

. 74,1% escolheram a opção 1;

. 25,9% escolheram as opções 2 ou 3.

P 56.4 – *O sistema educacional discrimina os negros: 1) concordo muito; 2) concordo pouco; 3) discordo pouco; 4) discordo muito.*

. 58,4% escolheram as opções 1 ou 2;

. 41,6% escolheram as opções 3 ou 4.

A pergunta seguinte testou o reconhecimento de que existem estereótipos negativos associados aos negros:

P48 – *Tem poucos negros na política porque: 1) Os negros não gostam de política; 2) Existe preconceito contra os negros; 3) Os negros não têm capacidade de fazer política.*

. 77,5% dos entrevistados escolheram a opção 2;

. 22,5% escolheram as opções 1 e 3.

Sobre a distância social, selecionamos as seguintes perguntas:

P31 – *Quanto a ter um chefe negro a maioria das pessoas: 1) Se importaria com isso; 2) Não daria importância para a cor do seu chefe.*

. 51,7% escolheram a opção 1;

. 48,3% escolheram a opção 2.

P33 – Se um parente próximo casasse com uma pessoa negra, a maioria das pessoas brancas: 1) Não se importaria com isso; 2) Não gostaria.

- . 60,5% escolheram a opção 2;
- . 39,5% escolheram a opção 1.

Tomando estas oito perguntas como itens para compor um índice de percepção do racismo, temos um resultado bastante diferente daquele obtido no índice anterior, com uma distribuição das respostas muito mais equilibrada e com um amplo reconhecimento da população do Estado do Rio de Janeiro quanto à existência de racismo contra os negros (94%). Dentro de uma escala de zero (0) a oito (8), onde zero representa nenhuma percepção do racismo e oito representa o máximo de percepção do racismo, temos a seguinte distribuição:

Tabela 2
Distribuição do índice de percepção do racismo

Índice de percepção do preconceito	N	%
0	33	2,8
1	37	3,2
2	64	5,5
3	112	9,6
4	147	12,5
5	193	16,5
6	222	18,9
7	213	18,1
8	151	12,9
<i>Total</i>	<i>1172</i>	<i>100,0</i>

Considerando que de 0 a 2 pontos existe baixa percepção do racismo, de 3 a 5 pontos média percepção e de 6 a 8 pontos alta percepção, temos a seguinte distribuição:

Tabela 3
Distribuição do Índice de percepção de racismo (alta, média e baixa)

Índice de percepção do preconceito	N	%
Alta (6-8)	586	49,9
Média (3-5)	452	38,6
Baixa (0-2)	134	11,5
<i>Total</i>	<i>1172</i>	<i>100,0</i>

O próximo passo na análise é identificar como varia a percepção do racismo de acordo com a cor, gênero, grau de instrução e idade. De maneira geral, observamos que são os negros, as mulheres, os jovens e as pessoas com instrução de nível médio que o fazem com maior intensidade.⁸

Em relação à cor, conforme exposto nas Tabelas 4 e 5, o que se observa é que existe um gradiente de percepção do racismo que acompanha o gradiente de cor, de maneira que se considerarmos o subgrupo formado por aqueles que têm alta percepção do racismo vemos que é maior a proporção de “pretos”, seguidos de perto por “pardos” e “indígenas”, vindo então os “amarelos” e, por último, os “brancos”. Isto significa que, quanto mais “escuro” o indivíduo, maiores são as chances de ele identificar a existência de racismo no Brasil. De modo inverso, considerando aqueles que têm baixa percepção do racismo, é maior a proporção de “brancos”, seguido por “pardos”, “indígenas” e, por último, os “pretos”. Vale ressaltar que, embora não exista uma oposição total entre a percepção de “brancos” e “negros” (considerando aqui o resultado do somatório de “pretos” e “pardos”), a cor é uma variável que interfere na intensidade com que o racismo é percebido. Em outras palavras, “brancos” e “negros” têm percepções distintas, mas não opostas, do racismo. Além disso, existem graus de percepção distintos também entre os “negros”, ou seja, os “pretos” apontam existir mais racismo do que os “pardos”. Este resultado pode ser explicado pelas próprias características do racismo brasileiro que, sem excluir todos os negros em todas as situações, pretere alguns deles em determinadas situações e sob certas condições. A maior percepção do racismo entre os negros que apresentam características físicas africanas mais evidentes ocorre, provavelmente, porque eles o experimentam com mais intensidade no cotidiano, ou porque há maior reconhecimento, entre eles, de que este é um problema que afeta o grupo. No caso dos brancos, a menor percepção do racismo pode estar ligada ao fato de que eles se sentem, com mais frequência, numa sociedade racialmente neutra ou imaginam que este é um problema que afeta menos os negros.⁹

As Tabelas 6 e 7 mostram que as mulheres têm uma percepção mais aguçada do racismo que os homens, sobretudo as mulheres negras, reforçando a idéia que a percepção da existência do racismo parece ser mediada pela perspectiva de gênero. É provável que a maior convivência com as vicissitudes impostas pelo sexismo e racismo nas suas relações de trabalho, convívio social e poder,

Tabela 4
Índice de percepção do racismo, segundo a cor (%)

Índice de percepção de preconceito	Amarelo	Branco	Indígena	Pardo	Preto
0		3,8	2,0	4,5	0,7
1		7,6	4,0	1,0	0,7
2		7,0	4,0	8,6	5,2
3	13,3	11,5	2,0	8,6	9,8
4	20,0	14,6	14,0	10,1	12,4
5	20,0	16,6	16,0	18,2	12,4
6	13,3	17,8	24,0	17,2	16,3
7	6,7	15,3	12,0	18,2	21,6
8	26,7	5,7	22,0	13,6	20,9
<i>Total</i>	<i>100,0</i> <i>N=15</i>	<i>100,0</i> <i>N=157</i>	<i>100,0</i> <i>N=50</i>	<i>100,0</i> <i>N=198</i>	<i>100,0</i> <i>N=153</i>

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

Tabela 5
Índice de percepção do racismo, segundo a cor (alta, média, baixa)

Índice de percepção de preconceito	Amarelo	Branco	Pardo	Preto	Indígena
Alta (6-8)	46,7	38,8	49,0	58,8	58,0
Média (3-5)	53,3	42,7	36,9	34,6	32,0
Baixa (0-2)	-	18,4	14,1	6,6	10,0
<i>Total</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

Tabela 6
Índice de percepção do racismo, segundo o gênero (%)

Índice de percepção do preconceito	Masculino	Feminino
0	2,7	3,0
1	3,9	2,5
2	7,4	3,5
3	11,7	7,6
4	13,1	12,1
5	16,6	16,4
6	18,2	19,5
7	15,4	20,7
8	11,0	14,7
<i>Total</i>	<i>100,0</i> <i>N=565</i>	<i>100,0</i> <i>N=605</i>

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

contribua para que entre as mulheres o racismo seja percebido com mais intensidade do que entre os homens.¹⁰

Tabela 7
Índice de percepção do racismo, segundo o gênero
(alta, média e baixa)

Índice de percepção do preconceito	Masculino	Feminino
Alta (6-8)	44,6	54,8
Média (3-5)	41,4	36,1
Baixa (0-2)	14,0	9,0
<i>Total</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

Observando-se as Tabelas 8 e 9 é possível afirmar que se mantém uma relação direta entre instrução formal e percepção do racismo, com exceção do subgrupo que tem curso Superior completo. Isto fica mais evidente quando se considera aqueles que demonstram baixa percepção do racismo: entre os analfabetos, a proporção é de 18% e cai para 10,9% entre aqueles com 1^a Grau incompleto, para 8% entre aqueles com 2^a Grau incompleto e para 7,7% entre aqueles com Superior incompleto; então, a proporção se eleva para 20% entre aqueles que têm curso Superior completo. Surpreendentemente, observa-se que os indivíduos sem instrução e os indivíduos com instrução superior apresentam padrões semelhantes de distribuição no índice de percepção do racismo.¹¹

Tabela 8
Índice de percepção do racismo, segundo o grau de escolaridade
(%)

Índice de percepção do preconceito	Analfabeto/primário incompleto	Primário/1º grau incompleto	1º grau/2º grau incompleto	2º grau/superior incompleto	Superior completo
0	4,8	2,1	0,8	3,5	3,3
1	4,4	5,0	2,0	0,7	5,0
2	8,8	3,8	5,2	3,5	11,7
3	11,6	8,8	10,8	8,8	6,7
4	14,5	11,2	14,4	11,2	11,7
5	15,4	19,7	13,3	16,1	18,3
6	18,1	21,2	14,1	21,2	18,3
7	15,4	18,2	22,1	18,2	10,0
8	7,0	10,0	17,3	16,8	15,0
<i>Total</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
	<i>N=227</i>	<i>N=340</i>	<i>N=249</i>	<i>N=285</i>	<i>N=60</i>

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

Tabela 9
Índice de percepção do racismo, segundo o grau de escolaridade
(alta, média, baixa)

Índice de percepção do preconceito	Analfabeto/primário incompleto	Primário /1º incompleto	1º grau/2º incompleto	2º grau/superior incompleto	Superior completo
Alto (6-8)	40,5	49,4	53,5	56,2	43,3
Médio (3-5)	41,5	39,7	38,5	36,1	36,7
Baixo (0-2)	18,0	10,9	8,0	7,7	20,0
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

Por fim, a idade também aparece como uma variável mediadora da percepção do racismo na população fluminense. As Tabelas 10 e 11 mostram que existe uma relação inversa entre idade e percepção do racismo. É provável que isto reflita o fato de que as gerações mais jovens estão sendo socializadas em ambientes mais democráticos, tendo acesso a um nível de escolaridade mais elevado e demonstrando menor tolerância à existência de relações desiguais que já estão cristalizadas na sociedade.

Tabela 10
Índice de percepção do racismo segundo idade (%)

Índice de percepção de preconceito	18 a 24	25 a 34	35 a 44	45 a 54	55 a 59	60 ou mais
0		1,4	4,1	3,3	3,5	5,1
1	2,0	2,1	2,7	3,9	4,8	5,7
2	4,4	2,5	5,2	7,8	9,7	8,9
3	11,2	9,0	9,5	9,4	4,8	12,1
4	17,3	11,0	10,7	11,2	17,7	12,1
5	10,1	20,3	17,2	17,2	9,7	18,5
6	20,8	22,4	17,9	19,4	14,6	13,4
7	16,8	23,5	15,5	17,2	17,7	15,9
8	17,4	7,8	17,2	10,6	17,7	8,3
<i>Total</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
	<i>N=197</i>	<i>N=281</i>	<i>N=296</i>	<i>N=180</i>	<i>N=62</i>	<i>N=157</i>

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

Tabela 11
Índice de percepção do racismo, segundo a idade
(alta, média, baixa)

Índice de percepção de preconceito	18 a 24	25 a 34	35 a 44	45 a 54	55 a 59	60 ou mais
Alto (6-8)	55,0	53,7	50,6	47,2	50,0	37,6
Médio (3-5)	38,6	40,3	37,4	37,8	32,2	42,7
Baixo (0-2)	6,4	6,0	12,0	15,0	17,8	19,7
<i>Total</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

Fonte: Pesquisa Relações Raciais no Rio de Janeiro – CEAP- DATAUFF, 2000.

4. Conclusões

Os resultados do *survey* realizado pelo CEAP-DATAUFF no Rio de Janeiro confirmam o que vem sendo apontado por outras pesquisas sobre atitudes raciais: os brasileiros se consideram isentos de preconceito racial, mas afirmam a existência de racismo na sociedade, entendido como preconceito e discriminação racial. Isso leva a crer que, tomando de empréstimo as palavras de Schwarcz, “todo brasileiro se sente como uma ilha de democracia racial, cercado de racistas por todos os lados” (1996:155).¹² Se é verdade que continua a existir no Brasil esse “racismo indizível”, isso coloca dificuldades tanto para a pesquisa científica quanto para a ação política e sugere que o mais urgente é entender os processos de estigmatização a que estão sujeitos os brasileiros de ascendência africana, processos estes que talvez não se deixem identificar facilmente através de entrevistas estruturadas e de questionários, que são os instrumentos mais largamente utilizados nos *surveys* atitudinais. Nesta direção, uma contribuição importante tem sido dada, por exemplo, pelos estudos realizados sobre o racismo nos meios de comunicação, pois nestes casos as fontes principais utilizadas não são os depoimentos individuais, mas sim os produtos veiculados nos meios de comunicação e que circulam no mercado editorial. Através destas formas de discurso (nem sempre verbal) a existência dos estereótipos negativos associados aos brasileiros que têm ascendência africana é facilmente comprovada, revelando algo que dificilmente aparece nos depoimentos e entrevistas (cf. Araújo, 2000).

Embora seja um fato sociologicamente importante que os brasileiros evitem expressar verbalmente o que entendem ser preconceito racial, o fato de que os brancos continuam tendo acesso

privilegiado às oportunidades sociais convida à reflexão sobre os limites das concepções que vêem o racismo apenas como resultado de atitudes e atos individuais, sem atentar para a dinâmica estrutural que extrapola essa dimensão individual. Em termos de políticas, a questão que imediatamente se coloca é que embora seja necessário o compromisso individual com a recusa do preconceito e da discriminação esse compromisso não é suficiente para alterar a estrutura racialmente desigual da sociedade brasileira.

O fato de que os brasileiros neguem que sejam “racistas”, e que mesmo os negros neguem que tenham sofrido discriminação racial, não é algo que pode ser considerado novo. A maior novidade é o reconhecimento público de que o racismo é um problema presente na sociedade brasileira, fato que, segundo Guimarães (1998), depende da interação de pelo menos três agentes principais: os movimentos sociais em prol da cidadania, o discurso dos intelectuais, principalmente os cientistas sociais, e a opinião pública internacional. As evidências de que a maioria da população brasileira, embora com graus diferenciados, percebe a existência do racismo suscita novas questões no debate teórico sobre as atitudes raciais.

Nas definições que estão sendo popularizadas o racismo tem sido entendido como sinônimo de preconceito e discriminação, e não mais como sinônimo de segregação. Estamos diante, portanto, da percepção do “racismo de atitude”, mas restaria analisar até que ponto há percepção do “racismo de sistema” (ou “racismo institucional”). Isso é muito importante tendo em vista que a mudança das atitudes individuais – no sentido de menor verbalização dos estereótipos negativos associados aos negros e de maior aceitação da proximidade social – não tem sido acompanhada da diminuição das desigualdades raciais que continuaram a crescer durante as décadas de 1980 e 1990. Nesse novo contexto, é crucial que compreendamos melhor a relação existente entre as atitudes individuais e a dinâmica estrutural, evitando o reducionismo individualista ou estruturalista.

Acreditamos que os resultados da análise que apresentamos neste texto exemplificam bem algumas das dificuldades enfrentadas pelas pesquisas empíricas voltadas para a mensuração do preconceito ou discriminação raciais, que já têm sido destacadas por diversos autores (Elias, 2000; Goldberg, 1990). No entanto, acreditamos que outros temas permanecem pouco explorados nos estudos sobre o racismo no Brasil, como as explicações para as desigualdades, as preferências em termos de políticas raciais e as expla-

nações para tais preferências. A pesquisa realizada pelo CEAP-DATAUFF avançou um pouco nesta direção ao incluir perguntas sobre o apoio a diferentes propostas de ação afirmativa. Isto é algo importante e reflete a ampliação do debate sobre o tema na sociedade, seja por iniciativa de organizações anti-racistas, de pesquisadores, ou de agências governamentais.¹³ Uma análise preliminar revela que: i) ainda é grande o desconhecimento sobre as políticas de ação afirmativa; ii) e que entre aqueles que já ouviram falar do assunto, as opiniões estão divididas. A pesquisa CEAP-DATAUFF aponta que 60% dos entrevistados não tinham ouvido falar sobre os projetos que previam a reserva de vagas para os negros nas universidades e no mercado de trabalho, e que existe uma tendência de apoio às políticas que franqueiam o acesso de negros às universidades públicas e à participação em comerciais de TV – respectivamente 55,8% e 63,8%. Ao contrário do que se poderia esperar, não foi possível identificar uma correlação positiva entre percepção do racismo e apoio à implementação de políticas de ação afirmativa, fato que sugere a necessidade de investigar que outros fatores estariam influenciando as preferências dos entrevistados.

Anexo Metodológico

A técnica escolhida para a análise dos dados foi a construção de duas escalas aditivas. Uma escala de preconceito racial e outra escala de percepção do racismo, de modo a medir melhor os dois termos de nosso paradoxo: a alta percepção de racismo na sociedade e a baixa admissão de preconceito individual. O primeiro passo na produção de qualquer escala é selecionar o conjunto de perguntas relacionadas à dimensão que se quer medir. Estas perguntas são então submetidas a algum processo de validação. Validação, neste contexto, se refere a uma preocupação metodológica com garantir que as nossas técnicas e instrumentos de pesquisa estejam realmente medindo o conceito teórico que desejamos medir.

Escolhemos a análise fatorial como técnica de validação de nossas escalas. A análise fatorial possui um tipo de teste de significância, que permite estabelecer o quanto e como o conjunto de variáveis selecionado está relacionado entre si. Ou seja, a análise fatorial mede o quanto um conjunto de variáveis varia junto, e se esta “covariância” – que é o termo estatístico correto – é devido a algum fator comum que rege o comportamento de cada variável ou se esta covariância pode ser atribuída simplesmente à variação aleatória nos dados. É este fator comum que a escala aditiva estaria medindo. É certamente uma atribuição arbitrária, a que nenhuma técnica de validação pode fugir, considerar que o fator estatístico encontrado mede o conceito teórico desejado. No entanto, se as perguntas forem bem formuladas e todas estiverem se referindo a dimensões de um único fenômeno teórico, a significância estatística nos dá maior segurança de que o conjunto das perguntas mede melhor o fenômeno em estudo do que cada pergunta isoladamente.

Deve-se esclarecer que a análise fatorial, neste uso, é em alguma medida um processo iterativo em que o conjunto de variá-

veis inicialmente selecionado vai sendo reduzido até que sobrevivam apenas as variáveis associadas a um único fator.

Estatísticas básicas dos índices

	Índice de percepção de preconceito	Índice de preconceito
N	1171	1171
Média	5,19	,61
Mediana	5,00	,00
Moda	6	,00
Desvio Padrão	2,06	,97
Percentis 25	4,00	,00
50	5,00	,00
75	7,00	1,00

Análise Fatorial Índice de Preconceito Racial

Total de variância explicada

		Initial eigenvalues			Extraction sums of squared loadings		
		Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
Component	1	1,805	30,079	30,079	1,805	30,079	30,079
	2	,976	16,262	46,341			
	3	,941	15,676	62,017			
	4	,839	13,979	75,996			
	5	,803	13,382	89,378			
	6	,637	10,622	100,000			

Extraction method: Principal component analysis.
Component Matrix

	Component 1
P.56.3X	,705
P.18.BX	,626
P.56.1X	,613
P.48PERC	,518
P.32X	,369
P.58X	,369

Índice de Percepção de Preconceito Racial

Total Variance Explained

		Initial eigenvalues			Extraction sums of squared loadings		
		Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
Component	1	2,380	29,745	29,745	2,380	29,745	29,745
	2	,989	12,364	42,109			
	3	,912	11,394	53,503			
	4	,883	11,044	64,547			
	5	,802	10,019	74,566			
	6	,727	9,090	83,656			
	7	,677	8,466	92,122			
	8	,630	7,878	100,000			

Extraction method: Principal component analysis.

Component Matrix

	Component 1
P.31X	,602
P.14X	,574
P.47.3X	,559
P.8.3X	,557
P.33X	,546
P.48PERC	,537
P.56.4X	,520
P.18.DX	,456

Notas

1. A pesquisa aplicou dois modelos de classificação de cor para identificar os entrevistados. O objetivo era, de um lado, investigar a política de identidade racial entre a população do Estado do Rio de Janeiro e, de outro lado, testar a acuidade da metodologia de classificação segundo cor e raça utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE nos seus levantamentos censitários. No primeiro método, o entrevistador indicava a cor do entrevistado considerando a classificação do IBGE, cujas categorias são: branco, preto, pardo, amarelo e indígena. Neste levantamento contou-se: 42,8% de brancos, 40,4% de pardos, 16,2% de pretos, 0,5% de indígenas e 0,2% de amarelos. No segundo método, o próprio entrevistado foi solicitado a escolher uma das opções utilizadas pelo IBGE. Para fins de nossas análises neste trabalho utilizamos o segundo modelo, buscando, dessa forma, não somente evitar algum viés que porventura tivesse ocorrido na produção do dado por parte do entrevistador, mas objetivando trabalhar com evidências empíricas que permitissem comparações

com outros estudos. A título de referência, segundo o Censo 2000, o Estado do Rio de Janeiro tem 14.391.282 habitantes. Entre os que responderam ao quesito "cor", 53,9% são brancos, 33,7% pardos, 10,9% pretos e menos de 1% amarelos e indígenas. A respeito do debate sobre as classificações da cor no Brasil, ver Piza (2000), Petruccielli (2002), Guimarães (1999), Sansone (1996) e Silva (1994).

2. Ver a esse respeito Nogueira (1942); Bicudo (1947); Willems (1949); Morse (1953); Bastide (1956); Bastide & Fernandes (1959); Bastide & Van den Berghe (1957); Cardoso & Lanni (1960).
3. Essa pesquisa foi realizada como parte do ciclo de estudos da UNESCO, por Lucila Hermann, nos anos 1950. Foram aplicados questionários a uma amostra intencional formada por 580 estudantes "brancos", de cinco colégios de São Paulo.
4. Para atualizações em torno do tema da desigualdade racial ver Henriques (2001) e Silva (2000).
5. A literatura que trata dos estudos atitudinais discute a existência do "efeito da desejetabilidade social", que provoca um viés no sentido de favorecer a escolha das opções que indicam concordância com as normas socialmente aceitas. Alguns estudos experimentais têm mostrado que esse efeito é mais acentuado quando se trata de "temas sensíveis" (uso de drogas, AIDS, sexualidade, racismo etc.) e afeta especialmente o segmento da população que tem nível de escolaridade mais elevado (Dovidio & Fazio, 1992).
6. Ver a este respeito Sears, Sidanius & Bobo (2000); Schuman, Charlotte & Bobo (1997) e Sigelman & Welch (1991).
7. Visto por outro ângulo, isto quer dizer que 89,2% dos entrevistados afirmaram que nunca sofreram com o sexismo, 84% afirmaram que nunca se sentiram discriminados devido a fatores raciais e 69% afirmaram que jamais depararam com a discriminação de classe.
8. Tratando da percepção da discriminação racial, uma pesquisa de base amostral realizada em 1986, em São Paulo, mostrou que, apesar de no plano genérico, dos "direitos", se afirmar a existência da igualdade entre "negros" e "brancos", quando eram colocadas situações mais específicas, como o tratamento policial, havia reconhecimento da existência de discriminação racial. Este reconhecimento ocorria, independente da cor, e crescia com a renda e o grau de instrução (Hasenbalg & Silva, 1993).
9. Ver, a respeito, Piza (2000).
10. Num estudo sobre o preconceito e a discriminação racial com base nas queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil, Guimarães notou que as mulheres eram mais queixosas que os homens, bem como que a discriminação racial tende a ocorrer "entre pessoas de status de classe assimétrico, ou ocupando posições assimétricas de poder" (Guimarães, 1998:57).
11. Esta aproximação também tem sido apontada em pesquisas sobre valores e atitudes políticas (Araújo *et alii*, 2000).
12. Em pesquisa realizada com estudantes universitários de São Paulo, Schwarcz chegou aos seguintes resultados: diante da pergunta "Você tem preconceito?" 97% dos estudantes entrevistados respondeu "Não"; diante da pergunta "Você conhece alguém que tenha preconceito?" 98% respondeu "sim". Embora a pesquisa não permita saber de que maneira o preconceito racial foi definido pelos entrevistados, fica eviden-

te que o racismo é visto sempre como algo que atinge o outro, e do qual o próprio indivíduo está livre.

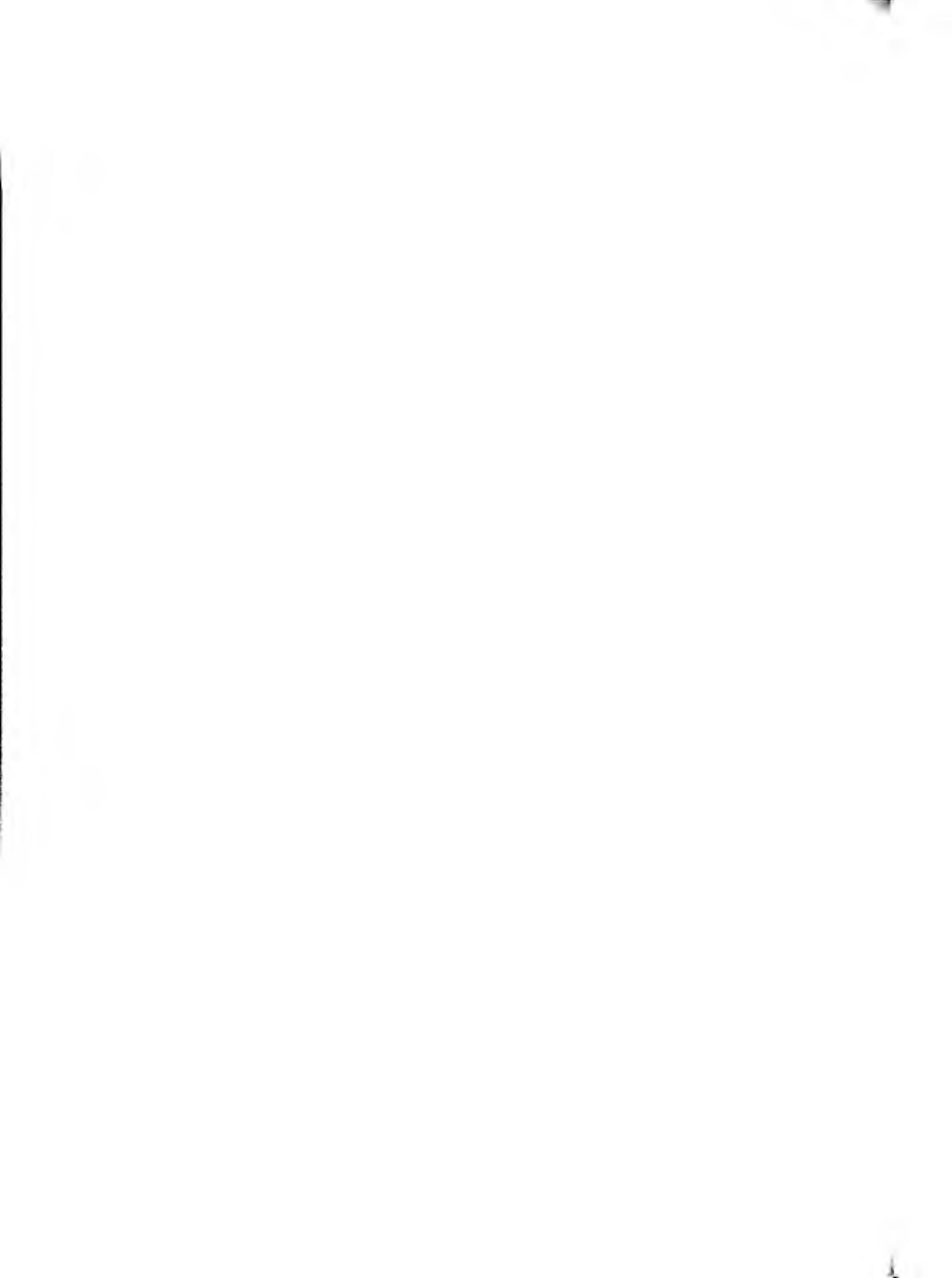
13. Ver a esse respeito, Silva (2002), Moehleck (2000), Fry (2000), Guimarães (1999), Reis (1997) e DaMatta (1997).

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alberto Carlos; YOUNG, Clifford & PINTO, Andréia Soares (2002). "Qual é a cor do brasileiro?". *Insight. Inteligência*, Ano V, nº 17, pp. 31-39.
- ARAÚJO, C. E. P.; SANTOS, E. G. C. & COELHO, M. F. P. (orgs.) (2000). *Política e valores*. Brasília, Editora da UnB.
- ARAÚJO, Joel Zito Almeida de (2000). *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo, Editora SENAC-São Paulo.
- BARRETO, Paula Cristina da Silva (2003). *Racismo e anti-racismo na perspectiva de estudantes universitários de São Paulo*. Tese de Doutorado em Sociologia, São Paulo, Universidade de São Paulo, 272 p.
- BASTIDE, Roger (1956). "Stereotypes et préjugé de couleur". *Sociologia. Revista Didática e Científica. Escola Livre de Sociologia e Política*, vol. 18, nº 2, pp. 141-171.
- & FERNANDES, Florestan (1959). *Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol. 305
- & VAN DEN BERGHE, Pierre (1957). "Stereotypes, norms and interracial behavior in São Paulo, Brazil". *American Sociological Review*, nº 6, vol. 22, pp. 689-694.
- BICUDO, Virginia Leone (1947). "Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo". *Sociologia. Revista Didática e Científica. Escola Livre de Sociologia e Política*, vol. 9, nº 3, pp. 195-219.
- CARDOSO, Fernando H. & IANNI, Octávio (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis. Aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol. 307.
- DAMATTA, Roberto (1997). "Notas sobre o racismo à brasileira". In J. Souza (ed.), *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Editora Paralelo 15, pp. 69-74.
- DOVIDIO, J. F. & FAZIO, R. H. (1992). "New technologies for the direct and indirect assessment of attitudes". In J. M. Tanur (ed.), *Questions about questions. Inquiries into the cognitive bases of surveys*. New York, Russell Sage Foundation.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John (2000). *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FERNANDES, Florestan (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel.
- FRY, Peter (2000). "Politics, nationality, and the meanings of 'race' in Brazil". In *Brazil. Burdens of the Past. Promises of the Future. Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129, nº 2, pp. 83-118.
- GOLDBERG, David Theo (1990). *The anatomy of racism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, FUSP/Editora 34.

- (1998). *Preconceito e discriminação: Queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Publicação do Programa A Cor da Bahia/ Mestrado em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, nº 3. Salvador: Novos Toques.
- HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson do Valle (1993). "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 25, pp. 141-159.
- HENRIQUES, Ricardo (2001). "Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições na década de 90". *Texto para discussão* 807, Brasília, IPEA.
- JONES, James (1973). *Racismo e preconceito*. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- MOEHLECKE, Sabrina (2000). Propostas de ações afirmativas no Brasil. O acesso da população negra ao ensino superior. Dissertação de mestrado em Educação apresentada à Faculdade de Educação de São Paulo.
- MORSE, R. M. (1953). "The negro in São Paulo, Brazil". *Journal of Negro History*, vol. 3, nº 38, pp. 290-306.
- NOGUEIRA, Oracy (1942). "Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação aos empregados de cor". *Sociologia. Revista Didática e Científica. Escola Livre de Sociologia e Política*, vol. 4, nº 4, pp. 328-358.
- (1998). *Preconceito de marca: Relações raciais em Itapetininga*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- PETRUCCELLI, José Luís (2002). *A declaração de cor/raça no Censo 2000: um estudo comparativo*. Rio de Janeiro, IBGE.
- PIZA, Edith (2000). "Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu". In A. S. A. Guimarães & L. Huntley (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, pp. 97-125.
- REIS, Fábio Wanderley (1997). "Mito e valor da democracia racial". In J. Souza (ed.), *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil-Estados Unidos*. Editora Paralelo 15, pp. 221-232.
- SANSONE, Livio (1996). "Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda". *Afro-Ásia*, nº 18, pp. 165-187.
- SCHUMAN, Howard; STEEH, Charlotte; BOBO, Lawrence & KRYSAN, Maria (1997). *Racial attitudes in America. Trends and interpretations*. (edição revista). Cambridge, Harvard University Press.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (1996). "Questão racial no Brasil". In L. M. Schwarcz e L. V. Reis (orgs.), *Negras imagens*. São Paulo, EDUSP, pp. 153-177.
- SEARS, David O.; SIDANIUS, Jim & BOBO, Lawrence (eds.) (2000). *Racialized politics. The debate about racism in America*. Chicago, The University of Chicago Press.
- SIGELMAN, L. & WELCH, S. (1991). *Black American views of racial inequality. The dream deferred*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SILVA, Maria Aparecida da (2002). "Ações afirmativas em educação: acesso, permanência e sucesso do povo negro na universidade". *Palmares em Ação*, Ano I, nº 2, pp.27-29.
- SILVA, Nelson do Valle (2000). "Extensão e natureza das desigualdades raciais no Brasil". In A. S. A. Guimarães & L. Huntley (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, pp. 33-51.

- (1994). "Uma nota sobre 'raça social' no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 26, pp. 67-80.
- TURRA, C. & VENTURI, G. (eds.) (1995). *Racismo cordial: A mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil*. São Paulo, Ed. Ática.
- TWINE, France Winddance (1998). *Racism in a racial democracy. The maintenance of white supremacy in Brazil*. Rutgers University Press.
- WILLEMS, Emilio (1949). "Racial attitudes in Brazil". *American Journal of Sociology*, nº 54, pp. 402-8.



A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50

Joselina da Silva

Resumo

O objetivo deste texto é discutir a respeito de algumas estratégias organizativas empregadas pela União dos Homens de Cor (UHC) – grupo fundado em Porto Alegre em 1943 e que cinco anos mais tarde se ramificava por mais dez estados da Federação –, em diferentes partes do território nacional através dos periódicos da imprensa negra. Este é um exercício teórico na direção de uma análise sobre a construção e de uma identidade racial negra no Brasil, entre os anos 40 e 50, tendo como estudo de caso a UHC. Em primeiro lugar, é delineada a organização dos negros nos anos 40 e 50, numa perspectiva etnográfica e daí são apresentadas algumas reflexões sobre a UHC. Neste sentido este texto pretende contribuir para com o debate que situa as organizações do Movimento Social dos Negros no tempo sócio-histórico em que estejam localizadas.

Palavras-chave: União dos Homens de Cor, movimento negro, movimento social, negros, anti-racismo, identidade racial, Teatro Experimental do Negro.

Abstract

The União dos Homens de Cor: aspects of the black movement in the 40's and 50's

The objective of this article is to discuss some organizational strategies implemented by the União dos Homens de Cor (Colored Men's Union) – UHC, which is a group founded in Porto Alegre in 1943 and five years later has been spread to more than ten states, in different places of Brazil through newspapers organized by a Negro press. This is a theoretical exercise towards the analysis of the construction of a black-race identity in Brazil during the 40's and 50's, having the UHC as a case study. In first place, it presents the black organization during this period from an ethnographic perspective and then indicates some reflections on the UHC presented. However, this text intends to contribute to the discussion about the Black Social Movement organizations in the social-historical time they are inserted.

Keywords: Colored Men's Union, black movement, social movements, black people, anti-racism, racial identity, Negro's Experimental Theatre.

Résumé

L'Union des Hommes de Couleur : aspects du mouvement noir des années 40 et 50

Le but de cet article est débattre quelques stratégies organisationnelles utilisées par l'Union des Hommes de Couleur - UHC, un groupe fondé à Porto Alegre, en 1943, qui s'est étendu dans dix autres états de la fédération, cinq ans plus tard, à travers les journaux de la presse noire. Il s'agit d'un exercice théorique pour analyser la construction d'une identité raciale noire au Brésil, dans les années 40-50, en se fondant sur le cas de l'UHC. D'abord, on a esquissé une analyse de l'organisation des Noirs pendant ces années-là, dans une perspective ethnographique ; c'est à partir de cela que nous ferons quelques réflexions sur l'UHC. Dans ce sens, cet article apporte une contribution au débat qui situe les organisations du Mouvement Social des Noirs dans le temps socio-historique où elles se sont produites.

Mots-clés: Union des Hommes de Couleur, mouvement noir, mouvement social, Noirs, anti-racisme, identité ethnique, Théâtre Expérimental du Noir.

Abdias Nascimento, no prefácio à segunda edição do livro *O Negro Revoltado* (Nascimento, 1968), num olhar crítico em direção ao passado, classifica, trinta anos depois, de “*comportamento demasiadamente conciliador para com a posição dos brancos liberais*”, o que teria nortado várias atitudes, declarações e conclusões finais do I Congresso do Negro Brasileiro organizado pelo Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1950. Alguns autores fazem coro com Abdias quando estudam aquele período. Dentre estes poderíamos destacar Andrews (1991) e Hanchard (1998).

Andrews refere-se a um grande número de jornais que ressurtem na capital paulista, no período pós-Estado Novo. No entanto, de acordo com o autor, esses grupos seriam sensíveis às críticas dos brancos na sociedade paulista e, por conseguinte, preocupavam-se, através de sua imprensa, em deixar clara a sua intenção não conflitada de organizar-se racialmente. Conseqüentemente, optaram por atuar na área da educação, da ajuda mútua e de projetos de solidariedade. Desta forma, o autor aborda a ocorrência de um certo medo de um possível confronto, por parte daquelas lideranças. Para Andrews, nenhum deles teria apresentado um programa ou mesmo organizado alguma ação de cunho político, como forma de reivindicação de direitos individuais ou coletivos.

Outro autor cujo trabalho também se detém a estudar as organizações negras no período pós-Estado Novo é Hanchard (1998). Numa proposta de estudar o Movimento Negro Brasileiro entre 1945 e 1988, o autor acredita que o perfil do movimento negro de congregar diversos grupos e cada qual com prioridades e estratégias diversas, impediram que uma força central fosse carregada no sentido de propiciar uma definição mais clara de objetivos e estratégias, de forma a construir uma coalizão. Como conseqüência, esta desarticulação teria provocado o distanciamento do Movimento Negro de uma tática que se empenhasse nas lutas contemporâneas adotadas por outros movimentos sociais. Por conseguinte, o movimento passa a recorrer a protestos de natureza apenas

simbólica, em que a cultura afro-brasileira passou a ter papel preponderante.

Reconhecemos a importância, para a organização político-social dos negros brasileiros, das realizações de diversos grupos, no período do pós-guerra, dentre os quais o TEN (criado pelo próprio Abdias) se destacou e foi protagonista em atividades que revitalizaram o espírito coletivo dos negros imbuídos do desejo de mudança. Ao mesmo tempo, o escopo deste texto não comportaria maiores considerações a respeito das análises daqueles autores, cujos trabalhos representam grandes contribuições aos estudos sobre os movimentos sociais dos negros, ainda tão pouco privilegiados pela academia brasileira.

Faz-se necessário, no entanto, situar que aqueles eram anos de conflitos raciais no EUA, os países africanos davam os primeiros passos rumo à independência e o fantasma do racismo e da discriminação racial rondava o mundo do pós-guerra. O Brasil do nacionalismo e da escalada crescente para a modernidade se sobressaía como o lugar da paz racial possível. Exemplo disto é a realização, aqui, dos estudos da Unesco nos anos 50. A partir do final da década de 1940 o cenário nacional é marcado por uma urbanização e uma industrialização crescentes.¹ As reações imediatas da sociedade conservadora, com suas freqüentes demonstrações de racismo, agilizaram o discurso e a atuação das organizações negras. Paralelamente a isso, o término da ditadura varguista deu lugar às diversas manifestações de democracia, permitindo que algumas das organizações negras, que se mantiveram ativas durante o Estado Novo, se reorganizassem e várias outras fossem criadas, como veremos no tópico seguinte.

O renascimento das organizações negras após o Estado Novo

O ano de 1945 foi muito fértil na realização de congressos e convenções de partidos políticos. Mas, também, houve reuniões, congressos e convenções da raça negra. Bem ou mal intencionados, os líderes negros de São Paulo movimentaram-se, fazendo reviver a luta que os nossos antepassados iniciaram com a campanha da Abolição. (Luiz Lobato, *Senzala* – *Revista mensal para o negro*, 1946, p. 14)

Reações como estas eram comuns na imprensa da época – aquela feita pelos negros – dando conta não apenas da grande mobilização das organizações negras, como também da entrada de um número expressivo de negros nas universidades.

Convém destacar-se – e isso faço com satisfação – que o negro de Pôrto Alegre está sendo atacado de uma sêde de elevação cultural que muito nos anima. Não é muito raro encontrar-se jovens pretos cursando as escolas superiores. E isso é indício muito significativo, uma recomendação para os negros da cidade. (Heitor Nunes Fraga, *Quilombo*, jan./jul., 1949:4)

Moura aponta que a partir de 1945 ocorre um *Renascimento Negro* (Moura, 1989) com o surgimento de grupos de discussão e ação contra a discriminação racial e o racismo. Lutavam também pelo “alevantamento moral da gente negra” que pode ser traduzido como medidas que objetivavam à ascensão social e à destruição do mito de inferioridade racial (fruto das teorias racistas do século anterior e que continuavam a permear o imaginário nacional). Para Andrews no entanto, o que houve foi uma renovação do movimento, já que apesar do banimento da Frente Negra (nos anos 30), os clubes sociais e associações cívicas continuaram a se organizar.

A Associação José do Patrocínio (São Paulo), por exemplo, teria apresentado, em 1941, ao presidente Getúlio Vargas, uma documentação solicitando a proibição dos anúncios discriminatórios contra os trabalhadores negros. Seu pedido foi atendido quatorze meses mais tarde (Andrews, 1991). Desta forma, ancoradas na esteira da democratização por que passava o país, aquelas novas organizações negras tinham como objetivo principal cuidar da “redefinição e implantação definitiva das reivindicações da comunidade negra” (Gonzales, 1982:24). Havia um sentimento de euforia e realização coletiva expandido pelo território nacional.

É cedo, muito cedo mesmo para se tentar uma apreciação sociológica ou histórica do importante acontecimento que assinala o surto, ou melhor, o ressurgimento de livre associação do negro brasileiro, sufocado durante vários anos pela orientação política que jugulava a opinião pública do país. [...] Em São Paulo, como no resto do Brasil, o negro se movimentou com o objetivo de retornar ao trabalho pela conquista definitiva daquelas fundamentais, de cidadãos, através de verdadeiros planos de atividades que permitam a realização dos velhos anseios acalentados pela grande família. Está-se portanto no início de uma campanha formidável à qual se deve dar o caráter de uma revolução construtiva, no sentido social e político. (*Alvorada*, janeiro de 1946, p. 1, São Paulo)

Esta longa citação nos auxilia a entender que o ambiente cultural propiciado pela nova democracia, aliado à insatisfação diante das barreiras raciais impostas aos negros, principalmente no mercado de trabalho (Huntley e Guimarães, 2000), deram oportunidade à realização de eventos que davam visibilidade a uma luta ges-

tada desde séculos anteriores. Assim, no ano de 1945 (10 a 12 de novembro) marcaram a realização da Convenção Nacional do Negro, em São Paulo (Andrews, 1971), que tinha por objetivo preparar uma plataforma de ação para a constituinte que se avizinhava, lançando um manifesto à nação.

A esse respeito, noticiava a revista *Senzala* que teriam estado presentes participantes oriundos do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul, Arnaldo de Oliveira Camargo, um dos palestrantes daquela convenção, escreveu dois meses depois uma coluna que pretendia ser uma síntese dos debates ocorridos naquele encontro. O autor aludia à formação mestiça do povo brasileiro mencionando as três raças formadoras. Prossegue com a reiteração de que tal formação, aliada à democracia que norteava o país, seriam incompatíveis com as “restrições que elementos reacionários e com mentalidade nazi-fascista querem impingir ao nosso povo”. Camargo – igualmente a muitos articulistas negros da época – atribuiria à educação e ao aspecto econômico “*o problema do negro brasileiro*”, causados pela escravidão e pela ausência de solidariedade daqueles que alçaram galgar maior ascensão social para com os que não o conseguiram. A partir daí o autor propugna por uma maior união entre os afro-brasileiros e prossegue:

Os negros precisam se unir para reivindicar de fato os direitos que desde há muito já nos são outorgados por lei. Pois é sabido que até hoje os negros são barrados na Escola Militar, na Escola Naval, na Aeronáutica [...]. E o problema não é só de ordem cultural e econômica. É também de caráter social, pois se é vedado na sociedade o acesso de grande parte do elemento negro, nós temos que enfrentar essa sociedade reacionária e anti-cristã, apresentando-lhe a lamentável falha democrática. (Arnaldo de Oliveira Camargo, *Senzala*, Ano I, nº 1, p. 11, janeiro de 1946, São Paulo)

Igualmente, naquele momento de abertura política, a cidade de São Paulo via ser criada a Cruzada Social e Cultural do Preto Brasileiro, o Centro de Cultura Luiz Gama e a Frente Negra Trabalhista. Outra organização fundada naquele período foi a Associação do Negro Brasileiro (ANB), uma das estudadas por Fernandes (1971) no projeto Unesco e por Andrews (1991). Também em São Paulo foram criados vários jornais, dentre eles, o *Alvorada*, o *Niger*, o *Novo Horizonte*, o *Mundo Novo*, *A Tribuna Negra*, além da revista *Senzala* (Bastide, 1971; Andrews, 1991; Hanchard, 1988). Muitos clubes sociais que se espalhavam pelo interior do estado se fortaleceram a partir daí. Outra iniciativa foi a fundação do Teatro

Experimental do Negro (TEN) de São Paulo, por Geraldo Campos, que após conhecer Abdias Nascimento no Rio, levou-o para a capital paulista.²

Dos muitos eventos ocorridos em São Paulo, poderíamos destacar aquele que a cidade de Campinas sediou, em dezembro de 1945: o Congresso Cultural e Artístico dos Negros Campineiros, promovido por dois grupos, os Ferroviários e a União Cultural Artística e Social do Negro. Sob a coordenação de Constâncio Victorino Filho, tinha como objetivo “debater os problemas ligados à situação do negro e traçar normas de ação em prol da elevação cultural econômica, social e política do elemento afro-brasileiro” (*Senzala*:30). A independência em relação aos partidos políticos; a unificação das organizações dos negros, visando o desaparecimento de todos os preconceitos contra a comunidade negra e a ascensão cultural e econômica dos negros foram algumas das conclusões às quais chegaram os participantes daquele conclave.

A realização de eventos com ênfase no debate e na formação de uma identidade político-racial se dava com frequência, inclusive contando com a presença de personalidades da sociedade da época.

Muitas associações tem sido fundadas por todo o país, com o objetivo de elevar o negro culturalmente [...]. O Sr. José da Silva Oliveira fundador da Cruzada Social e Cultural do Preto Brasileiro vem promovendo na capital bandeirante, uma série de conferências com o fito de interessar a sociedade e o próprio negro na causa da sua valorização. Ainda a 14 de julho houve a quanta conferência [...] com a presença de pessoas de relevo na sociedade entre as quais destacava-se o Sr. Cecil P. Cross, cônsul geral dos Estados Unidos.³

O Rio de Janeiro, por sua face cosmopolita em virtude de ser Capital Federal, transformava-se em berço de importantes organizações, entre as quais podemos citar o Grupo de Afoxé Associação Recreativa Filhos de Gandhi, o Teatro Experimental do Negro⁴ (TEN)⁵, a União dos Homens de Cor (UHC), a União Cultural dos Homens de Cor, o Teatro Popular Brasileiro (TPB), o Renascença Clube e a Orquestra Afro-Brasileira, composta por dezoito músicos. Alguns advogados, médicos e artistas fundaram, em 1959, a União Cultural Brasileira dos Homens de Cor (UCBHC) na Cidade de Duque de Caxias, Baixada Fluminense.

Solidificava-se naquele momento uma imprensa negra na cidade, onde os jornais *Quilombo*, *Redenção* e *Voz da Negritude* eram os principais representantes. *Quilombo*, com seu subtítulo “Vida,

problemas e aspirações do negro”, dirigido por Abdias Nascimento era o combativo órgão da imprensa preocupado em analisar as conseqüências do racismo sobre a população negra. O espírito organizativo em função da arte e da conscientização racial, mais que a mera inserção na sociedade, era constante no periódico. “Trabalharemos Unidos para um Brasil melhor”, este é o subtítulo do jornal *Redenção*, dirigido por João da Conceição, que apresentava como princípio a formação educacional do negro a fim de prepará-lo para alçar uma posição superior na hierarquia social.

O terceiro periódico, *A Voz da Negritude*, era o jornal da UHC de Niterói. A UHC que no Rio de Janeiro tinha a liderança de José Pompílio da Hora, estava presente em pelo menos onze estados do país. Uma outra forma de organização constituída a partir do direito ao lazer e ao espaço associativo tornou possível a criação de clubes sociais negros em diversos pontos do território nacional. No Rio de Janeiro, o pioneiro foi o Renascença Clube, fundado em fevereiro de 1951 (Silva, 2000).

Continuando nesta efervescência, na década seguinte foram realizadas, sob os auspícios do TEN, duas Convenções Nacionais do Negro. Ambas encaminharam à constituinte, através do então senador Hamilton Nogueira, uma “proposta de inserir a discriminação racial como crime de lesa-pátria” (Huntley e Guimarães, 2000, 97). Prosseguindo na sua intensa lide organizativa, com eventos marcantes para a atividade política e cultural do negro brasileiro, também sob a batuta do TEN estavam a Conferência Nacional do Negro Brasileiro, o Primeiro Congresso do Negro Brasileiro e foi constituído o Conselho Nacional de Mulheres Negras.

Mais ao Sul, em Santa Catarina, ensaiou -se a criação de uma sucursal do TEN. Lá foi estabelecida e se solidificou a UHC, a respeito da qual falaremos no último capítulo. Porto Alegre registrava, nesse mesmo período, o Centro Literário de Estudos Afro-Brasileiros e os clubes Satélite Prontidão e – desde o século anterior – o Clube Floresta Aurora. Salvador viu nascer, em 1946, a Campanha Pi Racial, cujo objetivo era:

[...] extinguir, anular, abolir o complexo de inferioridade (dos mais escuros); desmoralizar, esclarecer e purificar um falso complexo de superioridade (dos mais claros) para que, por processo educacional justo e perfeito, não haja mais no Brasil, um negro ou branco, mas simplesmente, brasileiro. (Azevedo, 1952:159)

Também lá, havia a UHC estabelecida com diretoria composta por dez membros.

Em Belo Horizonte atuavam, entre outros, a Turma Auri-Verde e o Grêmio Literário Cruz e Souza (Nascimento, 1999) e a Associação José do Patrocínio. Esta última fundada pelo tenente coronel da Polícia Militar, Antonio Carlos, que realizava, além de atividades recreativas, aulas de artesanato, palestras e aulas turísticas em viagens às cidades cuja história estivesse associada ao negro no Estado de Minas Gerais.⁶

Não é nosso objetivo esgotar aqui a citação de todas as organizações negras daquele período, até porque pesquisas mais ampliadas para este fim estão por ser feitas. Nosso intento é apenas dar uma idéia da grande movimentação no Brasil em torno da denúncia e desmantelamento do racismo e da discriminação racial, ao lado da amplitude – em termos geográficos – das iniciativas coletivas, organizadas pelos negros. Neste sentido, o documento final do I Congresso do Negro Brasileiro (São Paulo) em 1950 apontava para criação de uma Confederação Nacional de Entidades Negras (Costa Pinto, 1952). Independente do fato de haver ou não sido criada aquela confederação, sua mera citação já dá mostras da existência de uma teia de grupos, por todo o território brasileiro, que pudesse vir a sustentá-la.

Todo este cenário de redes, articulações e discussões em torno das relações entre negros e brancos no país, pulsantes a partir dos anos 40, pode ser percebido através dos periódicos negros. Havia, entretanto, uma constante tensão entre a denúncia do racismo, a discriminação racial, a exclusão em que eram colocados os negros e a reiterada afirmação da especificidade racial do Brasil, no que tangia à miscibilidade cultural e racial garantidoras de paz entre negros e brancos. As declarações de diversos líderes negros eram entrecortadas por linhas que procuravam deixar claro a ausência de práticas racistas, por parte delas:

A União é apolítica, accitando em seu seio homens de todos os credos políticos e religiosos. E também os homens de todas as cores, inclusive brancos que estejam ligados aos morenos pelo sangue e que tenham sincera simpatia pela causa. (João C. Alves, *Quilombo*, Ano I, nº 1, p. 3, dezembro de 1948)

A razão deste cuidado poderia ser justificada, já que, à primeira vista, seriam estes líderes os inauguradores de uma reflexão e uma práxis desnecessárias e perigosas para os destinos da nação. Referimo-nos ao fato de que o Brasil tradicionalmente construiu uma retórica de não discriminação e de ausência de racismo. Os diversos documentos e estatutos diziam estar abertos a “negros, bran-

cos e pardos”, ressaltando o espírito “*humano, democrático e universalista*” das organizações negras que procuravam evitar represálias diante de suas demandas reivindicativas em favor dos negros nacionais.

A UHC, por seu turno, não fazia exceção a esta regra, quando afirmava em seu estatuto: “É contra essa injustiça social que o sonho dos negros, pardos e brancos da ‘União dos Homens de Côr’ está colocado. Não é um sonho separatista – é unitarista, solidarista, cristão social” (José Bernardo da Silva, UHC do Distrito Federal, outubro de 1953). Observemos, então, que não apenas nos documentos finais do I Congresso do Negro Brasileiro (1950) este “*espírito conciliador*”, de que fala Abdias (ao qual nos referimos no primeiro parágrafo deste artigo), podia ser encontrado. Ele estava presente na gênese mesma dos diversos grupos, uma vez que constava do seu estatuto. Nossa hipótese é de que talvez esta fosse uma das estratégias possíveis, encontradas por aquelas lideranças negras, diante do arraigado discurso oficial brasileiro de igualdade entre as raças e a existência de uma democracia racial.

Dizíamos na introdução deste trabalho que nosso objetivo é estudar a UHC, contextualizando-a no “*Renascimento Negro*” dos anos 40 e 50. Assim sendo, procuramos apresentar uma breve etnografia a respeito de alguns grupos e jornais negros brasileiros nas décadas de 40 e 50, de forma a demonstrar que a criação da UHC incluía-se numa atmosfera de insurgência, reação e discussão por parte das lideranças negras, em diferentes pontos do território nacional. Passaremos agora a abordar a organização a partir da qual surge esta pesquisa e cuja trajetória pretende ser melhor analisada neste trabalho, intitulada a UHC.

União dos Homens de Cor – UHC

Uma organização destinada à ação contra o preconceito de cor e pelo levantamento moral e cultural do negro, por via, principalmente, da assistência social. (Pinto, 1952: 302)

Esta rede foi fundada em Porto Alegre, em janeiro de 1943,⁷ por João Cabral Alves, que segundo seu estatuto era farmacêutico e articulista. Além dele, assinavam o documento de inauguração mais seis pessoas, sendo cinco homens e uma mulher, com profissões que variavam entre médico, advogados, funcionários públicos e uma doméstica. A UHC contava, cinco anos após sua fundação, com representação em pelo menos onze estados do país: Minas Ge-

rais, Santa Catarina, Bahia, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Sul, São Paulo, Espírito Santo, Piauí e Paraná (*Nosso Jornal*, Curitiba, Ano II, nº 75, março, 1948). Mesmo na Bahia – que segundo Thales de Azevedo (1975), havia uma grande desconfiança, já que não havendo racismo, não haveria necessidade de um “*movimento isolacionista*” – foi estabelecida uma sucursal do grupo, sob a direção de Petronildo Mattos. Em São Paulo, os conselheiros eram Raul Joviano do Amaral, antigo membro da Frente Negra, e Luiz Lobato, comunista de velha cepa. À medida que ia se expandindo, a UHC constituía novas sucursais pelo país. A UHC do Distrito Federal, por exemplo, coordenada por José Bernardo da Silva e Jovino Severino de Mello, foi fundada em 1949.

A União dos Homens de Cor dos Estados Unidos do Brasil – ou UAGACÊ, como costumava ser chamada – tinha como um dos seus objetivos, expressos no artigo 1º do estatuto, no capítulo das finalidades: “elevar o nível econômico, e intelectual das pessoas de cor em todo o território nacional, para torná-las aptas a ingressarem na vida social e administrativa do país, em todos os setores de suas atividades”. A rede constituía-se de uma complexa e sofisticada estrutura organizativa, já preconizada desde os seus primórdios. As diretorias estaduais e municipais dividiam-se nos cargos de presidente (no município, denominava-se presidente ou chefe municipal), secretário geral (no município eram primeiro e segundo secretários), tesoureiro, inspetor-geral, chefe do departamento de saúde e conselheiros/diretores. Os departamentos de saúde e de educação, em alguns estados, estavam sob a coordenação da mesma pessoa. A diretoria nacional, composta pelos fundadores, possuía a mesma formação que as estaduais, diferenciando-se apenas pela existência de um consultor jurídico. O grupo se sustentava nacionalmente numa rede articulada por chefes municipais da capital.⁸

Em 1948, a UHC do Paraná registrava 26 zonas municipais da capital. Já no interior do estado, a rede mantinha-se a partir de inspetorias regionais que concentravam chefias municipais da mesma região, num total de 23 cidades.⁹ No caso das diretorias municipais, havia uma recomendação para que os diretores procurassem “incluir senhoras e senhoritas nas diretorias em cargos de responsabilidade”.¹⁰ É interessante notar que a UHC pretendia uma abrangência nacional, estabelecendo-se em todos os estados. Assim, um de seus periódicos traz uma recomendação, encaminhada a todos os tesoueiros, de que estaria vetada a cobrança das mensalidades aos associados (1 cruzeiro), até que uma ordem dire-

ta da diretoria geral outorgasse tal recebimento. A nota prossegue informando que só quando a “UHC estiver organizada em todo o país, poderá ser feita a cobrança”. A convenção anual era realizada a cada 13 de maio na sede nacional em Porto Alegre, com a presença de representantes estaduais eleitos pelos chefes municipais, cuja relação de nomes deveria ser publicada com a devida antecedência.

A UHC valia-se da estrutura política já estabelecida nos locais em que estivesse presente. Assim, deputados, médicos, advogados, jornalistas e homens negros com visibilidade social e política eram convidados a integrar a organização e tinham na rede um sustentáculo. Vários são os exemplos que poderiam ser dados para registrar este fato de que homens negros socialmente destacados são incluídos na rede. Um deles, o Presidente da UHC do Paraná em 1948, Nilton Oliveira Condessa, era advogado, jornalista e professor da Faculdade de Ciências Econômicas do Estado. O médico baiano, radicado em Londrina e deputado estadual, Justiniano Climático da Silva, também era membro da organização.¹¹ O outro exemplo é o de Antenor Pantilo dos Santos, vereador em Curitiba, em 1948, pelo PSD. Ou seja, estas lideranças fortaleciam-se politicamente, em nível local, por estarem ligadas a uma conexão nacional de homens negros com destacada atuação social e política nas suas regiões. Ao mesmo tempo, auxiliavam a UAGACÉ na expansão dos seus tentáculos que se espraiavam nas capitais, sobretudo nos municípios de cada estado, sob a orientação de uma direção estadual.

Esteve entre nós o nosso consórcio Dr. Fernando Lopes de Oliveira, do Distrito Regional de Arapongas e diretor do Distrito do Jornal Arapongas. Prestando esclarecimentos sobre o andamento de nossos trabalhos na região sob sua jurisdição, disse-nos S.S. da simpatia com que o povo tem acolhido a nossa sociedade [...]. Esperando-se que atinja em breve a apreciável cifra de dez mil membros [...]. A Inspetoria Regional de Arapongas compreende os municípios de Arapongas, Londrina, Assaí, Cornélio Procopio, Apucarana e Uraí. (Fernando Lopes de Oliveira, *Nosso Jornal*, Ano II, nº 75, p. 2, 27.3.1948, Curitiba).

O *Nosso Jornal*, seu informativo e órgão de difusão, podia ser impresso e reproduzido em cada município, desde que se articulasse com a coordenação geral do seu estado. Como resultado, a rede, que era estruturada a partir de um presidência central, tornava-se autônoma e mais ágil no alcance de seus objetivos. Dentre as atividades desenvolvidas estavam as campanhas educacionais, cuja meta principal era a integração do negro na sociedade através da ascensão social e intelectual, a fim de permitir sua inclusão. A ideo-

logia liberal de mobilidade, ascensão e inclusão social através dos bancos escolares era perseguida por aquele grupo de emergentes.

A UHC tem por finalidades manter moços e moças em cursos superiores, concedendo-lhes roupa, alimentação, etc. para que possam concluir os estudos [...]. E ampla campanha de alfabetização, de forma que, dentro de 10 anos não exista um único homem de côr que não saiba ler.¹²

Note-se que a educação formal e a preparação profissional foram sempre perseguidos pelos negros organizados, em diferentes épocas. A Frente Negra Brasileira em São Paulo, nos anos 1930, constituiu extensas turmas de alfabetização. Os diretores fundadores do Renascença Clube do Rio de Janeiro (nos anos 1950) chegavam mesmo a comprar livros para os alunos em dificuldades. O TEN criou escolas de atores e aulas de alfabetização. A União Cultural dos Homens de Côr do DF constituiu diversos cursos de corte e costura para empregadas domésticas. Outro ponto do seu estatuto determinava que todos os seus membros alfabetizados deveriam tomar para si a responsabilidade de alfabetizar pelo menos uma pessoa ligada aos seus quadros, garantindo, desta forma, que no futuro todos os que a ela fossem filiados, deixassem de ser analfabetos.

Além da educação, a UHC dedicou-se a atender os problemas mais imediatos e visíveis ligados às mudanças sociais e educacionais para os negros no geral e para aqueles associados a ela.

Daí depreende-se que a UAGACÊ não pretende estimular o preconceito de cor. Inversamente, até quer diluí-lo de todo, combatendo-o da melhor maneira possível, no entender de seus dirigentes: educando e instruindo o negro para que ele, uma vez capacitado a desempenhar melhores encargos, possa fazer vida social em comum com os brancos.¹³

Desta forma, o direito à moradia, também como estratégia de inclusão e ascensão social, era parte dos objetivos da entidade:

A UHC (com Deus pela Pátria e a família) tem finalidades assistenciais: construir casas próprias para famílias e residências coletivas para homens e mulheres.¹⁴

Fundada em Teresópolis, região serrana do Estado do Rio de Janeiro, a UHC daquela cidade tinha como uma de suas principais metas adquirir terrenos para a construção de “casas de tijolos e telhas higiênicas, assoalhadas em condições de serem habitadas”.¹⁵

A saúde era outra de suas metas. Desenhava-se um modelo de previdência privada através da “Assistência médica a todos os

membros da União”¹⁶ a serem atendidos por profissionais especializados pertencentes à UHC, no qual em cada município deveria haver um médico ou cirurgião-dentista voltados aos membros da entidade. O estatuto, no entanto, deixa claro que estes voluntários deveriam “perceber honorários correspondentes aos serviços prestados”. Afastava-se assim a visão de voluntariado ou assistencialismo. Era, isto sim, um sistema de previdência social a ser estabelecido como forma de suprir a ausência do estado.

O capítulo do estatuto geral – que deveria ser aplicado por todos os ligados à UAGACÊ, em âmbito nacional – refere-se a “um programa pré-eleitoral de partido político”, que foi desenvolvido em muitas localidades. Seu fim era procurar eleger lideranças da rede UHC nas eleições municipais e estaduais. O presidente da UHC do Distrito Federal, por exemplo, foi eleito deputado estadual em 1950.

Assim, presentes na educação, na saúde e na política institucionalizada, acreditavam os da UHC que estariam abrindo caminho para o “*alevantamento moral das pessoas de cor*”. A assistência social era, então, o caminho mais imediato para se conseguir este objetivo. Em muitos eventos, a UHC aproximava-se do perfil das antigas irmandades religiosas ao organizar caravanas de doação de roupas, alimentos e medicamentos aos pobres.

Ultrapassando as caravanas assistenciais: estratégias políticas

Um dos poucos estudos já realizados sobre a UHC foi feito por Costa Pinto a respeito de sua sucursal do Rio de Janeiro. A comparação direta com o TEN leva o autor a interpretá-la muito mais como uma das associações intermediárias do que aquelas que propõem uma mudança de parâmetros na sociedade brasileira. À primeira leitura do estatuto da UHC, pode-se pensar que sua tarefa fosse apenas de assistência social ou de simples iniciativas de “*estratégias integracionistas e assimilacionistas*” (Santos, 1986: 289). No entanto, uma observação mais atenta sobre suas iniciativas, deixa transparecer uma maior abrangência de ações, como veremos posteriormente e como se pode observar numa entrevista dada a um dos periódicos da imprensa negra do Rio de Janeiro, pelo seu presidente estadual:

A UHC, por intermédio do seu presidente, faz apêlo para que seja abandonada a idéia geral que é a falta de cultura que caracteriza o desajustamento do negro na sociedade brasileira. Nós temos negros de valor [...]

Isto demonstra ao mundo que não há raça superior em face das raças judaicas e negras, as mais perseguidas no mundo.

Seus líderes chegavam, algumas vezes, a sugerir uma possível crítica ao sistema, sem, contudo, reivindicar uma postura de confronto com o Estado ou seus representantes. “Os administradores, em 63 anos de abolição, não fizeram jus, de um certo modo, às reivindicações da causa abolicionista. Porque nós vivemos geralmente afastados dos altos cargos da administração pública”.

Uma das estratégias adotadas era organizar-se a partir do estabelecimento de parcerias e alianças com personalidades e autoridades locais, não negras, que se mostravam sensíveis a uma cruzada anti-racista no país. A UHC do Distrito Federal realizou uma homenagem por ocasião do centenário de José do Patrocínio, para a qual afluíram importantes lideranças da cidade de Campos (RJ), em 1949. A atividade foi possível devido ao concurso de um deputado estadual, cujo projeto teria permitido a realização da homenagem. Nesta tática de arrebanhar presentes e futuros aliados, as palavras finais do conferencista nos permitem vislumbrar esta metodologia.

Quero pedir ao deputado Celso Peçanha, autor principal do projeto que tanto serviu para dar a esse preito de veneração um cunho menos regional, que não se esqueça de que é campista e carrega a responsabilidade do sobrenome daquele que serviu de amparo ao sonho do homenageado. Os homens vigilantes sois vós campistas, que certamente providenciareis para que o grupo étnico que vos deu um Patrocínio dê centenas de outros Patrocínios a fim de que se projetem todos eles pelo Brasil inteiro e lutem pela culturação e educação de seus irmãos de cor. (José Bernardo da Silva, *Nosso Jornal*, outubro de 1950, p. 4)

Lembremos que José do Patrocínio esteve prestes a criar um dirigível e foi por isto duramente combatido pelos políticos e autoridades da época. Dentro do pequeno grupo de defensores estava Nilo Peçanha, de quem o aludido deputado era herdeiro. Assim, ao evocar este fato histórico, cem anos depois, usando o sobrenome do deputado presente (Peçanha), o orador procurava compromê-lo numa causa mais ampla, que ultrapassasse o momento da homenagem a uma liderança histórica.¹⁷ Tornava-o partícipe e suposto seguidor de uma tradição, iniciada por um de seus ancestrais, de vir a público aliar-se aos negros de forma a coibir injustiças e discriminações. Dito de outra forma, o representante da UHC procurava restabelecer uma aliança iniciada um século antes e assim elaborar uma parceria possível.

Os líderes da UHC demonstravam estar atualizados com o fluxo de discussões acadêmicas e científicas da época, através das reflexões pioneiras que provocavam. Um de seus jornais, publicado em Santa Catarina em 1950, estampa uma frase da autoria de Donald Pierson.

Outro exemplo neste sentido é um trecho do discurso pronunciado durante as festividades do centenário de José do Patrocínio (1949), pelo segundo homem na hierarquia da entidade no Distrito Federal:

Nós, da União dos Homens de Cor, temos sido combatidos no nosso sonho humanístico de vermos os pretos e pardos do Brasil dignificados pela cultura, educação e moral [...] Uns nos combatem por não saberem dos nossos reais intuitos, outros fazem isto por adotarem as idéias de Gobineau, um dos pais do racismo.

O tom quase intimista com que Gobineau é citado nos permite observar que as teses científicas transpunham-se dos compêndios acadêmicos e eram lidas pelas lideranças negras da época. Assim, um dos artigos refere-se à “lastimável incúria em que estiveram os estudos sobre o negro no Brasil” e segue numa crítica ácida em relação aos trabalhos de Spix e Martius e de como “a autoridade de ambos” teria levado a conclusões equivocadas a respeito das populações africanas chegadas ao Brasil. Reiterando a tese da destruição dos documentos, que poderia atestar os números e a origem real dos africanos trazidos ao Brasil, o jornal passa por Silvio Romero, critica negativamente o seu trabalho e conclui fazendo uma longa enumeração dos vários povos africanos que aqui vieram e para quais estados ou regiões foram transportados.¹⁸ Esta atualidade sobre as idéias consentâneas do mundo e na ausência de maiores instrumentos legais aos quais se referir – a Lei Afonso Arinos ainda não havia sido sancionada – a Declaração Universal do Direitos Humanos, recém-publicada pela ONU, passou a servir de parâmetro a subsidiar aquela rede.

Ações de governo que pudessem reverter, direta ou indiretamente, benefícios à população negra eram focalizados e relatados no seu periódico. Em outras palavras, as políticas que tivessem como alvo o benefício da população pobre eram repercutidas no jornal. Outra estratégia adotada era – tendo como um de seus objetivos o “combate a todo tipo de discriminação racial” [extrato do estatuto] – promover movimentos de pressão que davam visibilidade e serviam como denúncia pública de situações de racismo e

discriminação racial, como informava José Bernardo da Silva, presidente da UHC do Distrito Federal, nos anos 60.

Assim que Getulio Vargas fora eleito Presidente da República, estivemos com Sua Excelência expondo-lhe as aspirações da UHC e pedindo o seu apoio. Queríamos que Vargas nos facilitasse os meios necessários para fundarmos escolas até mesmo profissionais e órgãos assistenciais em benefício dos pretos e pardos atirados à margem da sociedade e sofrendo mais que os brancos [...]. Nada de positivo resultou dessa entrevista. A documentação que entregamos ao então presidente da República não sabemos que destino tomou.

Costa Pinto refere-se à visita feita por um de seus diretores à uma firma norte-americana em companhia da imprensa. O objetivo era exigir um ato de desagravo por parte do gerente que negara emprego a uma mulher negra (Pinto, 1952). Outra ação de pressão foi a campanha de inclusão de negros nas propagandas oficiais. O racismo brasileiro acabava sendo visibilizado internacionalmente, a partir da participação da UHC no Conselho das Organizações não Governamentais pertencente ao escritório da UNESCO no Rio de Janeiro.

Percebemos, então, que embora a visibilidade da organização se desse através das caravanas de doações de roupas, alimentos e remédios, estas funcionavam apenas como um grande *outdoor*, diante do qual desfilavam ações mais contundentes dos diversos grupos da rede, espalhados pelo país. Assim sendo, as parcerias políticas, as pressões contra as autoridades constituídas e as críticas em relação às teorias raciais que atribuíam ao negro as marcas de inferioridade eram estratégias que demarcavam as verdadeiros objetos UHC. Ainda nesta linha estratégica de defesa de direitos civis, o emprego da Declaração Universal dos Direitos Humanos, recém-elaborada pela ONU, os colocava em diálogo direto com as reivindicações por cidadania correntes para além das fronteiras do estado brasileiro.

Conclusão

O novo momento político e econômico da redemocratização após a ditadura Vargas estimulou o aparecimento de manifestações negras de diversas naturezas. O movimento social dos negros estava, então, em constante interlocução com os mecanismos estabelecidos pela sociedade buscando influenciá-la e sendo por ela influenciado. A criação e a expansão da UHC foi precipitada

por três fatores principais: em primeiro lugar, havia a discrepância entre a identidade de racialmente inferiores, atribuída aos negros, e sua crescente ascensão social e cultural, que acabava por criar barreiras socioestruturais para a sua inclusão político-social. Em segundo lugar, estava o surgimento de diversas formas organizativas que permitiam aos negros aglutinarem-se em torno de questões com as quais se identificavam. Ou seja, havia uma atmosfera que estimulava a criação de novas entidades e aquecia os debates em torno dos direitos a serem conquistados. O terceiro fator repousa na influência da circulação de idéias no mundo, onde o retorno da racialização preocupava a todos. Era a luta contra o racismo entendida em âmbito mundial dentro do espírito político e ideológico do pós-guerra, quando os documentos da ONU, criados para este fim, ajudavam a estabelecer bases e critérios para uma cruzada anti-racista.

Ao longo de sua trajetória, que se iniciou no pós-guerra, estabeleceu-se nos anos 50 e expandiu-se pelos 60, a UHC buscava reconhecimento para os negros no âmbito do Estado-nação brasileiro. Se considerarmos que, pautado no discurso liberal e universalista, o nacionalismo tende a estimular a negação das diferenças (Anderson, 1994/ Mauss, 1969), o Estado brasileiro era em sua formação excludente e discriminador. Então, a UHC e muitos dos grupos seus contemporâneos, mais do que tratar de inclusão e ascensão social, buscavam a participação dos negros no projeto nação brasileiro. A luta era, então, contra o Estado, na sua forma racializada. Em última análise, suas ações buscavam inseri-los no Estado-nação, a partir da participação igualitária nas instâncias de poder nacionais. Um exemplo que poderíamos citar seria a preocupação constante – demonstrada em suas publicações – em inserir seus representantes em cargos eletivos e a atração de negros parlamentares (estaduais ou municipais) para aliar-se aos quadros da organização.

Desta forma, o estudo da trajetória da UHC pode nos auxiliar a perceber a construção de identidades que embora tenham a etnicidade como base de construção, apresentam-se, ao mesmo tempo, diversas e heterogêneas em suas formas de expressão. Estudar o passado pode nos ajudar a observar o quanto diferentes práticas e manifestações culturais e políticas contribuíram para a organização dos negros no presente.

Notas

1. A esse respeito nos fala Santos: “O espetáculo era insólito: viam-se negros operários (e sobretudo após o estancamento da imigração); negros biscateiros; negros pequenos empresários (quase sempre comerciários públicos (militares, sobretudo, mas também administrativos); negros radialistas, jogadores de futebol, cabos eleitorais – as profissões que a Revolução inventou; e assim por diante” (Santos, 1985:288).
2. “O próprio Geraldo dirigiu o Teatro e com a renúncia de Jânio, aquela confusão, o Geraldo foi para o Rio de Janeiro com um cargo no Ministério do Trabalho e deixou o teatro na mão do de um jovem chamado Dalmo Ferreira . O Dalmo pegou todo o teatro e fez uma reviravolta, porque em vez do teatro ser um grupo que ia levar peças tradicionais, o Dalmo fez um tipo de teatro popular, intercalando de músicas, pegando as nossas coisas, aí começou esse tipo de teatro”. (Aristides Barbosa *apud* Márcio Barbosa, (1998:32).
3. Jornal *Quilombo*, Ano I, nº 4, p. 9, julho de 1949.
4. Fundado por Solano e Margarida Trindade e Edson Carneiro em 1950.
5. Pela extensão e alcance de sua atuação, o TEN mereceria um capítulo específico neste trabalho. Evitamos fazê-lo num esforço de não desviar de nosso foco principal, que é atuação da UHC. A esse respeito, sugerimos a leitura de Nascimento (1999), revista *Thoth* (nº 1, 1997), Hanchard (1998), Mendes (1993), Andrews (1991).
6. Entrevista dada à autora por Efigênia Carlos Pimenta, filha do fundador e atual militante do movimento negro de Belo Horizonte (junho, 2003) .
7. Embora fundada em 3 de janeiro de 1943, o registro de seu estatuto ocorre em janeiro de 1946. Acreditamos que esta defasagem se deva ao fato de que a diretoria tenha achado por bem aguardar o período da ditadura varguista, para só então oficializar a organização.
8. “Os chefes municipais nomearão um distrital para cada distrito de seus municípios, os quais organizarão as respectivas diretorias, compostas de tantos membros quantos se façam necessários, observando sempre a organização das diretorias dos municípios” (*Nosso Jornal*, 27.3.1948, Ano II, nº 75, p. 4, Curitiba).
9. “É uma sociedade legalmente registrada para todo o país, existindo uma diretoria para toda a nação, uma diretoria em cada município com um único estatuto” (extrato do estatuto)
10. *Nosso Jornal*, Ano II, nº 75, p. 4, 27.3.1948, Curitiba.
11. Cf. *Nosso Jornal*, janeiro de 1948, Curitiba.
12. João C. Alves, jornal *Quilombo*, Ano I, nº 1, p. 3, dezembro de 1948.
13. Jornal *Quilombo*, Ano I, nº 1, 9.12. 1949, p. 3.
14. Depoimento de João C. Alves, jornal *Quilombo*, Ano I, nº 1, p. 3, dezembro de 1948.
15. Jornal *Redenção*, 30.12.1950, p. 3.
16. Cf. jornal *Quilombo*, Ano I, nº 1, p. 3, dezembro de 1948.
17. José do Patrocínio, Cruz e Souza, Luiz Gama e Henrique Dias eram os grandes heróis negros homenageados por diversos grupos em âmbito nacional.
18. *Nosso Jornal*, outubro de 1950, Curitiba.

Referências bibliográficas:

- ANDERSON, Benedict (1994). *Imagined Communities*. Lundu, Verso.
- ANDREWS, George Reid (1991). *Blacks and whites in São Paulo, Brasil. 1888–1988*. The University of Wisconsin Press.
- BARBOSA, Márcio (org.) (1998). “Frente Negra Brasileira: Depoimentos/entrevistas e textos”. *Quilomboje*, São Paulo.
- BASTIDE, R. & FERNANDES F. (1971). *Branços e negros em São Paulo*. (3ª ed.). São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo e Hunley, Lynn (org.) (2000). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra.
- (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Ed. 34.
- HALL, Stuart (1999). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A.
- HANCHARD, Michael George (1998). *Orpheus and Power. The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brasil 1945-1988*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- MENDES, Miriam Garcia (1993). *O negro e o teatro brasileiro*. São Paulo, Hucitec.
- MOURA, Clóvis (1988). *História do negro brasileiro*. São Paulo, Editora Ática.
- (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Editora Ática.
- NASCIMENTO, Abdias (1968). “Teatro negro no Brasil, uma experiência sócio-racial”. *Revista Civilização Brasileira*, nº 2, caderno especial.
- (1982). *O negro revoltado* (2ª ed.). Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- NASCIMENTO, E. L. (1999). *Sortilégio da cor: identidade afro-descendente no Brasil*. Tese de doutorado em Psicologia, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade.
- PEREIRA, Amaury Mendes (1988). *Emergência e ruptura. Uma abordagem do movimento negro na sociedade brasileira*. Tese submetida ao corpo docente do curso de Pós-Graduação em História da África, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, UCAM, mimeo.
- SILVA, Joselina da (2000). *Renascença, lugar de negros no plural. Construções identitárias em um clube social de negros no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais apresentada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.
- SILVA, Maria Auxiliadora Gonçalves da (1994). *Encontros e desencontros de um Movimento Negro*. Brasília, Fundação Cultural Palmares.
- SOUZA, Marilúcia dos Santos. “O debate étnico e a União dos Homens de Cor de D. de Caxias”. *Pilares da História*, órgão de divulgação do Instituto Histórico Vereador Thomé Siqueira Barreto, Duque de Caxias, Rio de Janeiro.
- SODRÉ, Muniz (1999). *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- SANTOS, Joel Rufino dos (1985). “O movimento negro e a crise brasileira”. *Revista de Política e Administração*, vol. 2, nº 2, jul./set., pp. 287-307.
- WINANT, Howard (1994). *Racial conditions: politic, theory, comparisons*. University of Minessota Press.

Jornais:

Alvorada, São Paulo, maio de 1945, setembro de 1946 e janeiro de 1948.

Novo Horizonte, São Paulo, Ano VIII, nº 65, outubro de 1954

Nosso Jornal, Curitiba, dezembro de 1950.

Quilombo, Rio de Janeiro, Ano I, nº 1, dezembro 1948 e Ano I, nº 4, julho de 1949.

Revistas:

Senzala: Revista mensal para o negro, Ano I, nº 1, janeiro de 1946, São Paulo.

Thoth, nº 1, 1997. Brasília, Gabinete do Senador Abdias do Nascimento.



“O que o rei não viu”: música popular e nacionalidade no Rio de Janeiro da Primeira República*

Letícia Vidor de Sousa Reis

Resumo

Neste artigo, por meio do acompanhamento do processo de legitimação do samba carioca durante as três primeiras décadas do século XX, a autora investiga de que maneira esse ritmo deixa, paulatinamente, os redutos negros e vai se firmando como nacional. Tal processo foi conflituoso e ambíguo por estar vinculado ao reconhecimento social do negro no Brasil. Dessa forma, se o ritmo fruído era o mesmo, seus significados e usos eram diversos. Observa-se, então, uma cisão na sensibilidade estética das elites do período no que se refere à essa música popular, o que provocará uma oscilação entre o elogio e o repúdio à mesma. Esta dupla perspectiva relaciona-se a um dos grandes dilemas dos intelectuais e governantes da época quanto à constituição do corpo político da Primeira República. Se, de um lado, os critérios darwinistas sociais eram um empecilho à plena incorporação do negro à esfera pública, de outro lado, as tradições culturais negras, preteridas como sinal de “decadência”, eram já parte constituinte da expressão do nacional. Finalmente, investiga como esse dilema se traduziu na infrutífera tentativa de criação de uma simbologia popular por parte da jovem República, em busca de sua legitimidade política.

* Esse artigo é uma versão modificada de parte de minha tese de doutorado intitulada “Na batucada da vida: samba e política no Rio de Janeiro (1889-1930)”, defendida em 1999 junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Prof. Dr.^a Paula Montero.

Palavras-chave: música popular, Primeira República, 1900-1930, tradições culturais negras, negro, simbologia popular, samba carioca.

Abstract

"What the king hasn't seen": popular music and nationality in Rio de Janeiro during the First Republic.

Accompanying the legitimization process of the carioca samba during the first three decades of the 20th Century, the author investigates how this rhythm gradually has gone from black ghettos to a national sphere. Such process was conflicting and ambiguous for being attached to Brazil's social recognition of black people. Therefore, if the rhythm was the same, its meaning and usage were diverse. The elites' esthetic sensitivity split during the period of time that referred to tath popular music, which has provoked an oscillation between recognition and rejection. This double perspective is related to one of the intellectuals' and governors' great dilemmas concerning the constitution of a political body in the First Republic. If, on one hand, the social Darwinist criteria were obstacles preventing the incorporation of black people in the public sphere, on the other, the black cultural traditions - set aside as a sign of "decadence" - had already become a national exponent. Finally, it is investigated how this dilemma showed no results in attempting to create a popular symbolization during the First Republic towards its political legitimacy.

Keywords: Popular music, First Republic, 1900-1930, black cultural traditions, Negro, popular symbolization, carioca samba.

Résumé

«Ce que le roi n'a pas vu»: musique populaire et nationalité dans le Rio de Janeiro de la Première République

À travers l'analyse du processus de légitimisation de la samba carioca pendant les trois premières décades du XXème siècle, l'auteur montre comment ce rythme quitte, peu à peu, les redoutes des Noirs pour s'affirmer sur le territoire national brésilien. Un tel processus a été ambigu et plein de conflits étant donné qu'il était lié à la reconnaissance sociale du Noir au Brésil. C'est ainsi que, si ce rythme de la juissance était le même, ses significations et ses usages étaient très diversifiés. On remarque alors une scission dans la sensibilité esthétique des élites, à cette époque-là, en ce qui concerne cette musique. Cette double

perspective se rapporte à l'un des grands dilemmes des intellectuels et des dirigeants, à l'époque, pour la constitution d'un corps politique sous la Première République. Si, d'un côté, les critères sociaux darwiniens étaient une entrave à la pleine intégration du Noir dans la sphère publique, d'un autre côté, les traditions culturelles noires, en tant que signes de «décadence», faisaient déjà partie intégrante de l'expression de la nation. Enfin, on y analyse comment ce dilemme se traduit par l'échec de l'essai de création d'une symbologie populaire par la jeune République, à la recherche de sa légitimité politique.

Mots-clés: musique populaire, Première République, 1900-1930, traditions culturelles noires, Noir, symbologie populaire, samba carioca.



Não existe razão
que um samba não vença
é toda minha ilusão
e também minha crença
(Batatinha – Lula Carvalho)

Relatando as impressões do escritor carioca João do Rio a respeito do aprofundamento da cisão social provocada pela reforma urbana sofrida pela cidade do Rio em princípios do século XX, Nicolau Sevcenko (1998b:543) comenta: “Na verdade, [como constata João do Rio], surgiam dois Rios de Janeiro frutos da reforma, o da Regeneração, da nova norma urbanística, racional e técnica, e o outro, o labirinto das malocas, do desemprego compulsório e ‘livre de todas as leis’”.

Porém, os domínios territoriais e sociais dos “dois Rios de Janeiro” muitas vezes se confundiam. Isso provocava a indignação de alguns, como podemos observar numa crônica de 1906, assinada pelo poeta Olavo Bilac, que lamentava a

‘selvagem’ presença negra na recém-inaugurada Avenida Central, principal ícone da Regeneração: [...] Num dos últimos domingos vi passar pela Avenida Central um carroção atulhado de romeiros da Penha: e naquele amplo boulevard esplêndido, sobre o asfalto polido, contra a fachada rica dos prédios altos, contra as carruagens e carros que desfilavam, o encontro do velho veículo [...] me deu a impressão de um monstruoso anacronismo: era a ressurreição da barbaria — era uma idade selvagem que voltava, como uma alma do outro mundo, vindo perturbar e envergonhar a vida da idade civilizada [...] Ainda se a orgia desbragada se confinasse ao arraial da Penha! Mas não! acabada a festa, a multidão transportada como uma enxurrada vitoriosa para o centro da urbs [...] (Bilac, 1906)

Tentemos compreender a razão de sua ira, colocando-nos na perspectiva do poeta: a cidade havia sido remodelada para possibilitar a circulação de automóveis e bondes elétricos; no entanto, vinha aquela “enxurrada vitoriosa” de “romeiros da Penha”, montados em seu “carroção”, desaguar justamente ali, na Avenida Cen-

tral! Fica evidente a idéia de que o centro da cidade, com sua nova arquitetura e equipamentos urbanos, deveria ser desfrutado apenas pelas camadas mais abastadas da população, enquanto o restante deveria confinar-se às áreas periféricas.

Contudo, essa nova lógica de ocupação do espaço urbano não conseguiria se impor facilmente, como por certo pretendiam seus mentores. Afinal de contas, aquele mesmo território estava tradicionalmente marcado por intensa circulação das camadas mais pobres da cidade. As maltas de capoeira, por exemplo, numerosas durante o Segundo Reinado, disputaram palmo a palmo a hegemonia sobre os bairros centrais da capital.¹ As ruas daquela região também eram tomadas pelos populares durante o Carnaval desde meados do século passado, seja jogando entrudo, desfilando fantasiados de velhos, príncipes e diabinhos, de forma autônoma ou como participantes de cordões e zé-pereiras, ou simplesmente assistindo aos préstitos das “grandes sociedades” carnavalescas.² Além disso, havia também as festas cívicas e religiosas, que pontuavam o calendário do período imperial. Ao lado das festas oficiais da realeza, organizou-se também uma agenda de festas populares, como as cavalhadas, congadas, batuques, folia de Reis e festa do Divino. Grande parte das festividades tinham como palco a área central da cidade (Schwarcz, 1998:247-278).

Porém, além do privilégio de uso exclusivo do centro da cidade pelas elites, as críticas de Bilac deixam transparecer também uma explícita condenação à cultura popular, aliás um outro item caro à política da Regeneração. Dessa forma, a festa dos romeiros seria uma “orgia desbragada” que, por isso mesmo, deveria se restringir ao “arraial da Peña”.

Que “alma do outro mundo” era esta que tanto o apavorava? Que ameaça traria quando, insistindo em sair do domínio a ela destinado, adentrava o coração da urbs? A julgar pelo texto, o perigo era que viesse a reinstaurar a barbárie no lugar da civilização. E, como a referência diz respeito à Festa da Peña, um local privilegiado de encontro social e principalmente musical de negros e mestiços, o alvo é certo: a condenação recai aqui sobre as tradições culturais negras.

Na verdade, o esforço conjunto das elites e do governo oligárquico da Primeira República ia no sentido de contenção das assim denominadas “classes perigosas”,³ especialmente no tocante à sua herança africana. Contudo, apesar das vertigens que causava a Bilac e das tentativas de reprimi-la, a presença negra foi, pouco a pouco, se fazendo sentir na cidade. E isso sob as formas culturais

sensíveis da música, da festa, do canto, da dança: havia a popular Festa da Penha, a festa do Carnaval, as rodas de samba na casa das “tias” baianas (em especial a da “tia” Ciata), as sedes das sociedades carnavalescas (ranchos e cordões), os salões de bailes populares e o teatro de revistas, dentre outros divertimentos.

As primeiras décadas deste século marcaram a entrada definitiva do Brasil na chamada modernidade com a introdução do rádio, da gravação de discos, do gramofone e do telefone, entre outros. Contudo, tais benefícios estavam desigualmente distribuídos pelo conjunto da sociedade, ainda que fossem uma aspiração de todos. Como afirma Sevcenko (1998b), as classes populares vislumbravam na modernidade algumas brechas que lhes oferecessem alguma oportunidade de ascensão social.

Nesse sentido, a música oferecia-se como uma possibilidade de inserção das classes populares na era moderna por meio da ainda incipiente cultura de massas. Porém, para fazê-lo, não lhes era possível que se opusessem frontalmente às censuras, aos constrangimentos e às restrições que lhes eram impostos. Afinal de contas, como sabiamente alertava o título de uma peça de teatro rebolado, encenada em 1928, *Manda quem pode* (J. Cristobal e Sá Pereira).

Nesse artigo, procuro entrever como, por meio da música, as classes populares conquistam a ampliação de espaço social e político durante a Primeira República, observando com quem seus agentes se aliam e com quem se indis põem nessa empreitada. Enfrentando-se indiretamente com as censuras e proibições, suas atitudes combinarão, simultaneamente, acato com desacato, isto é, uma aparente adesão à ordem que esconde sempre um desrespeito à mesma. A galhofa e a pilhéria serão recursos largamente utilizados por eles, tanto em seus confrontos com as autoridades como nas querelas que tinham entre si.

Não foi minha intenção aqui reconstituir a história da música popular carioca nas três primeiras décadas do século XX. O que procurei fazer foi interpretar a maneira pela qual uma certa modalidade de samba, produzida no Rio de Janeiro nas primeiras três décadas do século XX, deixa, paulatinamente, os redutos populares e, ao longo das décadas de 1930 e 1940, vai se firmando, num tempo surpreendentemente breve, como um dos mais destacados ícones nacionais, tanto para dentro como para fora do país. Os outros gêneros musicais produzidos no Brasil passarão então a ser vistos como regionais⁴ (Vianna, 1995:111).

As tradições culturais negras: entre a repressão e a exaltação

No período que medeia entre o final do século XIX e as primeiras três décadas do século XX, observa-se um enfoque ambivalente por parte de literatos, intelectuais e políticos brasileiros em relação à cultura negra. Deparamos com uma condenação de práticas consideradas “bárbaras” e, simultaneamente, com um enaltecimento das mesmas, exaltadas como produtos da “originalidade nacional”.

Por um lado, a cultura negra é apreendida pelo critério da falta: as danças e os ritmos negros não têm “estética nem arte” (Freitas, 1985 [1921]:153), não possuem “tom nem som” e tampouco gozam de “espírito e gosto” (*apud* Rodrigues, 1977 [1933]:157). Os instrumentos musicais dos negros são “rudes”, “bárbaros” e fazem uma “algararra infernal”.

Contudo, de outro lado, esboça-se uma visão que tende a conceber essa mesma cultura como dotada de conteúdo, sendo que algumas tradições culturais negras serão, pouco a pouco, representadas como nacionais. Como já notei em estudo anterior sobre a capoeira (Reis, 2000), ao mesmo tempo em que é criminalizada pelo Código Penal de 1890, surge uma representação positiva dessa luta que deplora os que vêm nela apenas o que tem de “mau e bárbaro” e a reclama como “nossa gymnastica nacional, herança da mestiçagem no conflito de raças” (Moraes Filho, 1979 [1893]:257).

Observe-se que o autor dessa assertiva, o folclorista baiano Mello Moraes Filho, busca aqui uma associação entre mestiçagem e nacionalidade, uma vez que a brasilidade da capoeira é atribuída justamente à sua origem híbrida. No entanto, a capoeira que vai se tornando um esporte em âmbito nacional, embora seja uma luta mestiça não é aquela das elites cariocas da virada do século XIX para o século XX, as quais tinham para ela um projeto nacional, mas a capoeira popular baiana, alicerçada em um projeto étnico que ganha importância a partir da década de 1930 em Salvador (Reis, 2000). Porém, é possível notar uma certa proximidade entre algumas idéias e práticas daquela capoeira ilustrada carioca e a capoeira popular baiana. Em ambas, por exemplo, ressalta-se uma forte preocupação em difundir sua prática como um esporte, embora este seja representado de forma diversa.

Não existe, assim, uma ruptura entre esses dois modos de “esportização” da capoeira, observando-se aqui um movimento dinâmico de renovação de sentidos sociais que põe em contato as

culturas branca e negra no país. Se, de um lado, a cultura negra se embranquece, de outro a cultura branca se enegrece, o que se desenrola, evidentemente, sob o signo da dominação e tem, como sua necessária contrapartida, a confrontação negra. Para evitarmos a armadilha de uma redução dicotômica da cultura em dois pólos, o “popular” e o “erudito”, talvez possamos chamar a esse modelo híbrido da capoeira popular baiana, que se tornou nacional, de uma sorte de “formação cultural de compromisso” (Ginzburg, 1991).⁵

Também em relação ao maxixe podemos observar uma dupla percepção que aponta, simultaneamente, para a admiração e para a censura. O maxixe – uma dança e um gênero musical – teria surgido nos bailes da chamada “pequena África do Rio de Janeiro”,⁶ por volta da década de 1870, tendo se vulgarizado em princípios do século XX. Condenado por ser “lúbrico” e “enquadrar-se admiravelmente dentro da canalhice bárbara” (Efegê, 1974:162) seria, no entanto, levado a Paris, no começo do século XX, por Duque, membro de uma família baiana abastada que se celebrizaria juntamente com suas *partenaires* nos requiebros de *la matchiche*, a chamada “dança nacional” do Brasil.

Esta dupla perspectiva, que marca particularmente a sensibilidade estética das elites em relação à cultura popular, relaciona-se a um dos grandes dilemas de grande parte dos intelectuais e governantes no que se refere à constituição do corpo político da Primeira República. Naquele momento, os critérios darwinistas sociais eram um empecilho à plena incorporação do negro à esfera pública. Porém, em contrapartida, as tradições culturais negras, preteridas como sinal de “decadência”, eram já parte constituinte da expressão do nacional.

Como explica Maria Lúcia Montes (1998) em sua análise sobre as matrizes barrocas da cultura brasileira, a tradição cultural ibérica barroca no continente americano “era capaz de soldar num mesmo todo o alto e o baixo, as elites e a grossa massa do povo, tendo por mediação fundamental esta forma por excelência sensível, sensual, essencialmente estética, de transmissão de um *ethos* e de uma visão de mundo representada pela festa” (p.157). No entanto, a partir de princípios do século XIX, com a formação dos Estados nacionais latino-americanos, essa cultura da festa de heranças barrocas, que não separa o sagrado do profano, será aos poucos preterida pelas elites e perderá a hegemonia, permanecendo restrita ao universo das classes populares.

Se no barroco as expressões populares negras se combinavam com a política porque a esfera pública não se separava da privada, a República brasileira, ao laicizar o Estado, irá abandonar aquela gramática política anterior e terá que se enfrentar com a dificuldade de criar as regras de um novo pacto social.

Esse divórcio entre cultura e política atenua-se apenas quando as teorias darwinistas sociais entram em declínio e começa a afirmar-se uma interpretação mais social do país, tendência esta que se tornaria dominante a partir da década de 30, com a publicação dos trabalhos de Gilberto Freyre (1933) e Sérgio Buarque de Holanda (1936), dentre outros.

Na pista do “mistério do samba”

O samba carioca, do modo como o conhecemos atualmente, consagrado de norte a sul do país (e mesmo no exterior) como o ritmo nacional por excelência, na verdade parece ter se constituído enquanto tal muito recentemente. Entretanto, ainda que pensemos no samba como um símbolo nacional reconhecido no nível interno, é duvidoso que tenha conquistado plena aceitação. Além do mais, esse processo de legitimação, ainda em curso, é ambíguo, como o é o lugar do negro (ou das manifestações culturais negras) na sociedade brasileira, oscilando ainda entre a exaltação e a detração.

A metamorfose do samba de música negra em música nacional ainda é pouco estudada. Hermano Vianna empreendeu uma primeira análise mais aprofundada sobre esse tema em seu livro *O Mistério do Samba* (1995). Por meio do estudo do processo de nacionalização do samba no Brasil, cuja ênfase recai sobre o período compreendido entre as décadas de 1910 e 1930, Vianna enfoca a especificidade do padrão de relações raciais no país e a vinculação entre a música popular e a construção da identidade nacional.

Para o autor, a nacionalização do samba é a coroação de um processo secular de interação das chamadas cultura popular e erudita, proporcionada pela atuação de “mediadores culturais”, responsáveis pelo intercâmbio de elementos entre essas duas esferas de cultura. Neste sentido, Vianna considera emblemático um encontro entre membros da elite intelectual da época e músicos populares para uma “noitada de violão”, ocorrido no Rio de Janeiro em 1926 (1995:19-36).

Contudo, como procurarei mostrar ao longo deste artigo, a conquista da legitimidade do samba foi (e ainda o é) árdua e carregada de conflitos. E isso porque não se pode desvinculá-la do processo de reconhecimento social do negro no Brasil. No final do século XIX, a abolição da escravidão pôs fim às antigas relações senhoriais de domínio. Com a ampliação da cidadania para os ex-escravos, a temperatura da tensão racial entre negros e brancos tende a se elevar. Como lembra Lilia Schwarcz (1993), é exatamente nesse momento, quando a igualdade jurídica é conferida a todos, que as teorias deterministas raciais ganham força no país e, ao estabelecerem distinções biológicas e hereditárias entre negros e brancos, acabam por naturalizar a diferença entre as raças. Nesse sentido, é a perfectibilidade da imensa massa de ex-escravos que estava sendo posta em questão na fundação do novo pacto político republicano, cujos termos estavam sendo então estabelecidos.

O aprofundamento da análise do debate científico da época sobre a questão racial está ausente na análise de Vianna. Ainda que, como afirma o autor, tenha havido, aos poucos, uma positivação do elemento mestiço no país, não se pode ignorar que, desde as últimas décadas do século XIX até o princípio do século XX, predominava um modelo racial de análise que via na miscigenação um sinal de degeneração.

Um caminho para o aperfeiçoamento da raça negra foi apontado pela chamada “teoria do branqueamento”. Adeptos do darwinismo social, seus propositores propugnarão pelo branqueamento da população brasileira a ser obtido através de um processo gradativo de seleção natural e social, que conduziria a uma “mestiçagem eugênica”, isto é, à depuração das características negras dos mestiços.

O “homem de ciência” João Batista de Lacerda, diretor do Museu Nacional, convicto das idéias do evolucionismo social, foi o representante oficial no Primeiro Congresso Universal das Raças, realizado em Londres, em 1911, onde apresentou seu ensaio “Sur les métis au Brésil”. Ele participou do Congresso com a intenção de defender a tese do branqueamento da raça – a ser atingido por intermédio da mestiçagem – como forma de resolução do “problema racial brasileiro”.

Contudo, é interessante notar que Lacerda atuava como porta-voz do presidente Hermes da Fonseca (1910-14), o mesmo que, no ambiente mais intimista e privado do palácio presidencial, recebera o rancho carnavalesco Ameno Resedá e cuja mulher tocou ao violão o corta-jaca de Chiquinha Gonzaga numa recepção a

estrangeiros. Era também o mesmo que comparecera à casa da tia Ciata – um dos redutos do samba carioca na Primeira República – para divertir-se nas festas que ocorriam nesse recinto reservado. Mas também era o mesmo que, publicamente, proibira a execução do maxixe pelas bandas militares. Ao que tudo indica, parece que a boa imagem pública não combinava com “africanismos”, reservando-se os apreços por essas manifestações negras para as ocasiões em que era possível ficar-se entre quatro paredes.

A posição equívoca das elites em relação às tradições culturais negras aparece aqui com clareza. As relações íntimas que se desenvolveram entre senhores brancos e escravos negros no espaço reservado da casa-grande, deram origem a uma gama de laços pessoais. Após a Abolição, esse passado de contatos interétnicos continua a agir, ainda que restrito à esfera privada. E isso porque, no espaço público da Primeira República, essas relações não podem ser valorizadas, pois isso corresponderia a admitir negros e mestiços como atores desse mesmo espaço.

Parece portanto que, tanto no caso do samba, quanto no da capoeira⁸ e das religiões afro-brasileiras,⁹ não há oposição absoluta entre os personagens da trama. Isso nos revela algo sobre a peculiaridade das relações raciais vigentes no Brasil. Nesse sentido, enseja-se um modo de sociabilidade específico que supõe uma cumplicidade entre os círculos eruditos e populares, implicando uma circularidade cultural movida pela contínua domesticação da herança negra e africanização da herança branca.

Em um breve artigo publicado em 1982, Peter Fry (2001) analisou a maneira pela qual o samba e o candomblé, dois itens originalmente elaborados pelos negros sob dominação, teriam sido posteriormente apropriados pelos produtores de símbolos nacionais e da cultura de massas. Na ocasião, o autor interpretou essa conversão de símbolos étnicos em nacionais como uma estratégia política para acobertar e mascarar a dominação racial, dificultando inclusive a sua própria denúncia. Em outro artigo, publicado após 25 anos, Fry (2001) reviu suas conclusões – inclusive citando Vianna (1995) entre os responsáveis por isso – afirmando que a sociedade brasileira não pode ser pensada como sendo formada por “dois atores coletivos estanques (elite/povo ou brancos/negros)” (p. 50). Isso ocorreria porque no Brasil, cuja herança colonial portuguesa tem como marca uma lógica de assimilação, “os candomblés, macumbas e espiritismos contemporâneos são o precipitado de embates e negociações entre elite e povo, brancos e negros, letrados e iletrados [...] ao longo dos anos”. Considerando que o ra-

cismo não deixou de estar oculto nem de ser denunciado no Brasil, Fry aponta que sua opinião hoje é de que “o Brasil vive em constante tensão entre os ideais da mistura e do não-racialismo [...] por um lado, e as velhas hierarquias raciais que datam do século XIX, de outro” (pp. 50-52).

Se é certo que temos no Brasil um “modo múltiplo” de classificação racial, diferente do “modo binário” norte-americano (Fry, 1995-96), cuja colonização anglo-saxã deu origem a uma lógica segregacionista, não podemos, contudo, deixar de lado a discussão acerca da cultura do poder, substituindo-a por uma ênfase demasiada no poder da cultura como, me parece, faz Vianna (1995), relevando a importância do contexto sociopolítico da Primeira República e dos conflitos sociais do período.¹⁰

Vários estudiosos, em busca de nossas especificidades locais, já apontaram para a promiscuidade entre os domínios da ordem e da desordem no Brasil, o que adviria de uma indefinição das fronteiras entre o espaço público e o privado, fruto de uma sociedade altamente hierarquizada e autoritária.¹¹

Antônio Candido (1970) ressaltou a imprecisão das fronteiras entre o público e o privado no país, apontando para um dos “princípios constitutivos da sociedade brasileira” que chamou de “dialética da malandragem”, responsável pela interação recíproca do universo da ordem com o da desordem no país. Analisando a obra *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida (escrita entre 1852 e 1853), Candido tenta estabelecer uma simbologia do nacional através da figura do malandro, o qual transitaria, com grande dose de sabedoria política, entre os espaços pouco delimitados do lícito e do ilícito. A dialética da ordem e da desordem, salienta o autor, é o princípio estrutural que ordena o sistema de referência das relações humanas do livro.

Parece-me que o sabor especial do samba Pelo Telefone (ao qual voltarei adiante), primeiro samba gravado e que obteve grande repercussão na época está, justamente, na denúncia cínica e brincalhona do conluio entre a ordem e a desordem, o que corrobora a proposição de Antônio Candido sobre a presença da ética da “dialética da malandragem” na sociedade brasileira.

Assim, além da ausência do aprofundamento sobre o debate da questão racial, falta também ao trabalho de Vianna (1995) uma maior contextualização do embate político que a nascente República brasileira travou para obter sua legitimação. Dessa forma, para continuarmos na pista do deslindamento do “mistério do

samba”, interessa também recuperar um outro debate acerca da natureza e sobretudo da legitimidade do novo regime.

A República que se instaura no país a partir de 1889, refratária à participação política da imensa maioria da população e às suas manifestações culturais, não consegue, efetivamente, republicanizar o país (Carvalho, 1987:161-4). Se, por um lado, o desencanto com a República, no interior das próprias elites políticas, torna-se evidente (“essa não é a república dos meus sonhos”, lamentavam-se alguns descontentes), por outro lado, as classes populares não se reconheciam naquela nação que as confinava, a elas e a sua cultura, a suas “malocas”.

Entretanto, para garantir respaldo popular, o regime procurou criar em torno de si uma simbologia. Como mostra José Murilo de Carvalho, o modelo europeu de cidadania que a República persegue a levará a inspirar-se na França para a formação de um imaginário popular. Embora conclua pelo fracasso da tentativa de implantação de uma simbologia republicana, Carvalho realça que as duas únicas tentativas bem-sucedidas foram aquelas em que as autoridades souberam ceder lugar à tradição: no caso do hino (“única vitória popular no novo regime”), herdado do Império, e da bandeira, também inspirada em sua antecessora monárquica. Ou seja, o hino e a bandeira vingaram como símbolos republicanos enquanto reelaboração de símbolos monárquicos (Carvalho, 1990:109-128).

Porém, nessa mesma República podemos observar a existência de grupos e agremiações populares que faziam política a seu modo, ainda que distantes dos canais oficiais de participação (Carvalho, 1987). Um exemplo disso era a Festa da Penha que, como conclui Rachel Soihet (1998:41), após acompanhar detidamente a história da mesma, “tornou-se a festividade mais popular do Rio de Janeiro depois do Carnaval”. A grande concentração de grupos musicais, cordões, ranchos e blocos carnavalescos e o entusiasmo popular fariam desta festa uma preliminar das folias de Momo. Alguns que, posteriormente, seriam consagrados como expoentes da música popular brasileira eram seus assíduos frequentadores, como Sinhô, Heitor dos Prazeres, Pixinguinha, Caninha, João da Baiana e Donga.

Além disso, havia ainda as agremiações carnavalescas. Em sua análise sobre o carnaval carioca entre 1880 e 1920, Maria Clementina Pereira da Cunha (2001), evitando uma abordagem evolucionista do assunto, aponta para o carnaval multifacetado que tomava conta das ruas do Rio de Janeiro desde meados do século

XIX. Como mostra a autora, ainda que fosse o modelo “civilizado” do carnaval europeu que se desejasse impor, outras formas populares de folia conviviam com as Grandes Sociedades Carnavalescas desde meados do século XIX e até nelas se inspiravam para organizar seus desfiles, apropriando-se de alguns elementos, mas atribuindo-lhes significações distintas.

Em outro estudo relacionado à multiplicidade de formas de se brincar o zé-pereira durante o carnaval carioca entre as últimas décadas do século XIX e princípios do século XX, Cunha (2002) chama atenção para os perigos de uma leitura presentista para o Carnaval. Suas críticas recaem sobre boa parte da historiografia brasileira relativa ao tema (pp. 383-88) que, ao permanecer no nível do discurso de parte da intelectualidade carioca de princípios do século XX, a qual via na festa de Momo uma marca de brasilidade, acabou por fazer, de forma anacrônica, da história do carnaval “[...] um simulacro da história de uma identidade construída e atribuída à nação [...]” (p. 386). Segundo a autora, construiu-se uma história política linear e etapista para o carnaval brasileiro, sendo este abordado como uma síntese sincrética e festiva da miscigenação racial.

Nesse sentido, Cunha, acertadamente, sugere que, mais profícuo do que ver no carnaval uma festa unívoca e nacional, é procurar ver o que fez dele “um colorido campo de batalha”, quer dizer, “[...] manifestação de conflitos em torno de normas e padrões de comportamento, de disputa pela legitimidade da presença de diferentes setores e grupos no interior da festa, em um tenso diálogo social” (*ibidem*:388).

Assim, devemos ter cuidado para não incorreremos em um anacronismo cultural ao atribuímos ao samba um sentido de ícone representativo da brasilidade em um momento no qual vários ritmos eram apreciados.

Deve-se atentar inicialmente para a indeterminação do momento histórico vivido pela música popular brasileira das primeiras décadas do século XX. Nos anos 1910 e 1920, observa-se no Rio de Janeiro uma profusão de ritmos nacionais e internacionais: maxixe, tango, tango argentino, tango carnavalesco, toada sertaneja, batuque, embolada, valsa, mazurca, xote, samba, samba carnavalesco, lundu, corta-jaca, marcha carnavalesca, charleston, one step, fox-trot, rag-time, cateretê, samba-canção, choro, choro-modinha, choro-canção, modinha, toada, marcha, marcha-rancho, dentre outros.

Entre os ritmos nacionais, parecem predominar os sertanejos,¹² o choro e as variações rítmicas do samba (aliás, nesse momento há ainda uma indefinição em torno da designação “samba”, usada para indicar um certo ritmo de origem rural ou urbana, mas também para designar festa ou dança). Na verdade, embora disputem a primazia em relação à preferência dos ouvintes, não há uma oposição entre esses gêneros. João Pernambuco, por exemplo, além dos ritmos nordestinos, compunha também sambas e batuques e, inclusive, sua canção Cabocla de Caxangá (em parceria com Catulo da Paixão Cearense), que divertiu o público no carnaval de 1914, foi gravada sob o rótulo de “batuque sertanejo”. Inspirados nessa canção, os que mais tarde ficariam famosos como os 8 Batutas – cujo repertório era formado por choros, sambas, toadas, valsas e outros ritmos, tendo em sua formação músicos populares que se tornariam célebres como Pixinguinha e Donga – formaram o Grupo de Caxangá, apresentando-se vestidos em trajes nordestinos.

Se o samba foi, ao longo das três primeiras décadas deste século, conquistando paulatinamente o gosto musical de uma significativa parcela da população brasileira, seu significado não era o mesmo para todos. A visita oficial do casal real da Bélgica ao Rio de Janeiro, em 1920, por exemplo, é um episódio que nos revela como esse ritmo servia tanto para que as elites expressassem a imagem que queriam construir para o Brasil, como também para que as classes populares o fizessem a sua maneira. Assim, supostamente por evocarem a brasilidade com sua música, os 8 Batutas serão convidados a apresentar-se para tocar durante o almoço oferecido ao rei Albert e à rainha Elizabeth da Bélgica no palácio presidencial. Mas os Batutas também aproveitaram o mesmo evento para dar suas arranhadas naquela imagem idílica do Brasil das elites. Em 1921, montaram a revista *O que o Rei não Viu*. Arranjada pelos dois irmãos Pixinguinha, China e por Dias Pinto, seu título tinha um duplo alvo: referia-se ao mesmo tempo ao músico Sinhô, desafeto dos dois irmãos, e também troçava com a visita do par real belga ao Rio de Janeiro, pois naquela ocasião as autoridades, com a intenção de causar uma boa impressão, empenharam-se na limpeza urbana e, arbitrariamente, efetuaram inúmeras prisões preventivas (Ruiz, 1984:24-25).

Este samba polifônico seria amplificado pelos recursos audiovisuais que a nascente cultura de massas introduzira – a gravação de discos, a introdução do rádio, a difusão do teatro de revista e a abertura das primeiras salas de cinema, como o cine Palais, no Rio de Ja-

neiro (aí os músicos apresentavam-se antes e durante a exibição de filmes)¹³ – resultado de uma árdua negociação entre músicos populares e gravadoras, cantores de sucesso provenientes das classes médias, empresários teatrais, membros da elite e intelectuais.

O desafio que permanece, me parece, é explicar o “mistério do samba”, isto é, por que dentre todos os ritmos populares da época, será o samba aquele que se tornará, paulatinamente, o ritmo nacional por excelência. Não pretendo aqui, evidentemente, esgotar o assunto, que ainda requer muito estudo, mas apenas sugerir uma interpretação que contribua para perscrutar esse “mistério” que permanece praticamente insondável, ainda que Vianna (1995) tenha se esforçado em “decifrá-lo”.

“Pelo telefone”: a indústria fonográfica amplifica a voz do samba

Uma das grandes novidades daquele começo de século foi a gravação de discos. A Casa Edison, cuja matriz era norte-americana, foi pioneira no ramo das gravadoras no Brasil e instalou-se no Rio de Janeiro em 1900. Aos poucos, outras gravadoras viriam para a capital federal, dentre as quais: Columbia Phonograph, Victor Record, Favorite Record, Grand Record Brasil, Odeon, Parlophon, Brunswick, Discos Phoenix e Discos Gaúcho (Cabral, 1996b: 8, 18-19).

Em 1916 foi feita a gravação do samba Pelo Telefone. A canção saiu pela Casa Edison, na voz do cantor Baiano, no final de 1916, com a finalidade de lançá-la para o carnaval que se aproximava. Foi registrada na Biblioteca Nacional, em dezembro daquele mesmo ano, como samba carnavalesco, com música de autoria de Donga e letra do jornalista Mauro de Almeida (Peru dos Pés Frios).

O retumbante sucesso do Pelo Telefone fez dele um divisor de águas na música popular brasileira.¹⁴ O tema central da canção é certamente um dos fatores que mais concorreram para essa grande repercussão. Trata-se de uma sátira à cumplicidade entre um delegado da polícia e o jogo ilícito, cuja denúncia, aliás, era recorrente na cidade do Rio de Janeiro.

É significativo que a temática do primeiro samba a estourar nas paradas de sucesso tenha sido a revelação dessa aliança espúria que aponta para o conluio entre a ordem e a desordem. No caso da perseguição ao samba, por exemplo, apesar da truculência ser a tônica da atuação policial da época em relação aos sambistas, um de-

poimento de Donga deixa entrever uma certa cumplicidade entre estes e os policiais, os quais, vale lembrar, tinham muitas vezes a mesma origem social. Inicialmente, o artista recorda-se de ocasiões em que “festas íntimas”, realizadas nas residências, eram bruscamente interrompidas por policiais que levavam os moradores ao distrito para dar explicações “por estar dançando samba, este que [hoje] toda gente admira e dança”. Mas, em seguida, o compositor lamenta a “falta de sorte dos sambistas”, quando a abordagem era efetuada por policiais menos tolerantes para com o samba e seus instrumentos de acompanhamento: “Na Festa da Penha, os pandeiros eram arrebatados pela polícia, por medida de precaução, quando por falta de sorte dos sambistas, não estava de serviço na Penha, o piquete da cavalaria do 1^a ou 9^a regimentos [...] que sempre nos protegeu” (*apud* Moura, 1983:73).

Observe-se também nesse relato a súbita interrupção das “festas íntimas” pela polícia, o que revela como o espaço privado das classes populares era continuamente violado. Aliás, os sambas *A Polícia já foi lá em Casa* (Olegário Mariano e Júlio Cristobal), de 1929, e *Se a Polícia Deixasse* (Rafael Mujica e Martinez Grau), de 1927, denunciam em seu título, ainda que de forma divertida, a mesma arbitrariedade. Dessa forma, as normas de cidadania que a República introduzira e o alargamento da dimensão individual que a modernidade impunha, ao mesmo tempo que ampliavam o espaço privado das elites, restringiam aquele dos despossuídos (Sevcenko, 1998b:543-44).

Foi também a apreensão de um pandeiro na famosa Festa da Penha que deu origem a uma passagem reveladora dessa mesma imbricação entre a ordem e a desordem. Nela estiveram envolvidos o afamado sambista João da Baiana, filho de baianos, e, nada mais nada menos do que o caudilho gaúcho senador Pinheiro Machado, um dos políticos mais influentes da República Velha. Quem narra o episódio é o próprio João da Baiana:

A polícia perseguia a gente. Eu ia tocar pandeiro na festa da Penha e a polícia me tomava o instrumento [...] Houve uma festa no Morro da Graça, no palacete do (senador) Pinheiro Machado e eu não fui. Pinheiro Machado perguntou então pelo “rapaz do pandeiro”. Ele se dava com os meus avós, que eram da maçonaria. Irineu Machado, Pinheiro Machado, marechal Hermes, coronel Costa, todos viviam nas casas das baianas. Pinheiro Machado achou um absurdo e mandou um recado para que eu fosse falar com ele no Senado. E eu fui [...] Ele então perguntou por que eu não fora à casa dele e respondi que não tinha aparecido porque a polícia havia apreendido o meu pandeiro na festa da Penha. Depois, quis saber se eu tinha brigado e onde se poderia mandar fazer outro pandeiro.

Esclareci que só tinha a casa do seu Oscar, o Cavaquinho de Ouro, na Rua da Carioca. Pinheiro pegou um pedaço de papel e escreveu uma ordem para seu Oscar fazer um pandeiro com a seguinte dedicatória: “A minha admiração, João da Baiana. Pinheiro Machado”. (Cabral, 1996a:27-8)

Este depoimento revela a presença de figuras ilustres da época, entre elas um presidente da República, marechal Hermes da Fonseca (1910-14), e seu aliado político, o senador Pinheiro Machado, na casa das “tias” baianas. Também um outro presidente do país, Venceslau Brás (1914-18), ficara muito grato à tia Ciata por tê-lo curado de um ferimento na perna por intermédio de rituais religiosos afro-brasileiros.

Mas esse episódio também evidencia algo fundamental. Ao mandar fazer o pandeiro com seu nome inscrito, o senador da República estava, por certo, procurando intimidar o policial que eventualmente fosse tentar apreender o instrumento. Porém, a pergunta inicial de Pinheiro Machado a João da Baiana (“quis saber se eu tinha brigado”) sugere que, mesmo para ele, o samba “ao ar livre”, isto é, enquanto manifestação pública, era passível de repressão, o que não ocorreria com o samba tocado e dançado em espaços privados (como o de seu palacete ou o da casa da tia Ciata, por exemplo).

Dessa maneira, na intimidade das casas das “tias” baianas (sendo a mais afamada a da Ciata), os dois Rios de Janeiro (o “Rio da Regeneração” e o “Rio das malocas”), separados no espaço, encontram-se num ambiente festivo, devocional ou não. Ali, mundos sociais distintos se interpenetram. Cidadãos pobres, como João da Baiana que, na qualidade de artista freqüenta o palacete de Pinheiro Machado, adentram através de sua arte, e ainda que parcialmente, a privacidade do lar dos mais ricos (Sevcenko, 1998b: 544-45). Aí estabeleciam-se alianças e obtinham-se favores.

Voltando ao samba Pelo Telefone, provavelmente para evitar dissabores, não foi a versão original – na qual a pilhéria era usada como recurso para a desmoralização de uma autoridade pública – aquela apresentada oficialmente pelos autores para registro musical, mas ela circulou de boca em boca, sendo até hoje lembrada. Na versão registrada, o “chefe da polícia”, transfigurado em rei Momo, vira o “chefe da folia” e são homenageados os carnavalescos Peru do Pés Frios (co-autor da música) e Morcego, ambos da sociedade carnavalesca Clube dos Democráticos.

Apresento em seguida as duas versões. A versão não registrada é a seguinte:

O chefe de polícia/ Pelo telefone/ Mandou avisar/ Que na Carioca/ Tem uma roleta/ Para se jogar. / Ai, ai, ai/ O chefe gosta da roleta/ Ó maninha/ Ai, ai ai/ Ninguém mais fica forreta/ É maninha/ Chefe Aurelino/ Sinhô, sinhô/ É bom menino/ Sinhô, sinhô/ Pra se jogar/ Sinhô, sinhô/ De todo jeito/ Sinhô, sinhô/ O bacará/ Sinhô, sinhô/ O pinguelim/ Sinhô, sinhô/ Tudo é assim (Moura, Roberto, 1983: 78).

A versão registrada é assim:

O chefe de folia/ Pelo telefone/ Manda avisar/ Que com alegria/ Não se questione/ Para se brincar/ Ai, ai, ai/ É deixar mágoas pra trás/ É rapaz/ Ai, ai ai, / Fica triste se és capaz/ E verás/ Tomara que tu apanhes/ Pra não tornar a fazer isso/ Tirar amores dos outros/ Depois fazer seu feitiço/ Ai, ai, rolinha/ Sinhô, sinhô/ Se embarçou/ Sinhô, sinhô/ É que a avezinha/ Sinhô, sinhô/ Nunca sambou/ Sinhô, sinhô/ Porque esse samba/ Sinhô, sinhô/ De arrepiar/ Sinhô, sinhô/ Põe perna bamba/ Sinhô, sinhô/ Mas faz gozar/ Sinhô, sinhô/ O "Peru" me disse/ Se o "Morcego" visse/ Eu fazer tolice/ Que eu então saísse/ Dessa esquisitice/ De disse que não disse/ Ai, ai, ai/ Ai está o canto ideal/ Triunfal/ Viva o nosso Carnaval/ Sem rival/ Se quem tira amor dos outros/ Por Deus fosse castigado/ O mundo estava vazio/ E o inferno só habitado/ Queres ou não/ Sinhô, sinhô/ Vir pro cordão/ Sinhô, sinhô/ Do coração/ Sinhô, sinhô/ Por este samba (Moura, 1983:79).

O popular ritmo amaxiado do samba também contribuiu para a sua rápida aceitação. Além disso, o refrão da música continua alguns versos retirados de uma canção folclórica nordestina apresentada numa revista de sucesso, encenada em 1916 no teatro São José.

Porém, a autoria do samba Pelo telefone é controvertida. Ainda quando o samba estava recém-lançado, na véspera do carnaval de 1917, sairia no jornal uma nota, assinada pelo Grêmio Fala Gente, anunciando que seria cantado na Avenida Rio Branco o "verdadeiro tango Pelo telefone, dos inspirados carnavalescos João da Mata, mestre Germano, nossa velha amiguinha Ciata e o inesquecível bom Hilário; arranjo exclusivamente do querido pianista J. Silva (Sinhô), dedicado ao bom e lembrado amigo Mauro, repórter da Rua, em 6 de agosto de 1916, dando ele o nome de Roceiro" (Alencar, 1980:119). Reproduzia-se então a letra da cantiga que ironizava a apropriação da mesma por Donga, também participante das rodas de partido alto e que, segundo as pessoas citadas na nota, todas bastante reconhecidas no meio negro, teria agido de forma oportunista ao registrá-la em seu nome (em relação a Mauro, autor da letra, não havia qualquer contestação):

Pelo telefone/ A minha boa gente/ Mandou me avisar/ Que o meu bom arranjo/ Era oferecido/ Para se cantar/ Ai, ai, ai/ Leve a mão à consciência/ Meu bem/ Ai, ai, ai/ Mas por que tanta presença, meu bem?/ Ó que caradura/ De dizer nas rodas/ Que este arranjo é teu!/ É do bom Hilário/ E da velha Ciata/ Que o Sinhô escreveu/ Tomara que tu apanhes/ Pra não tornar a fazer isso/ Escrever o que é dos outros/ Sem olhar o compromisso (Alencar, 1981:26).

De fato, é aceito pelos estudiosos da música popular que a canção teria sido composta nas rodas de samba da casa da tia Ciata, uma espécie de embaixada do samba da “pequena África” do Rio de Janeiro em princípios do século. Migrante baiana, tia Ciata (Hilária Batista de Almeida) veio para o Rio em 1876, tendo se casado com o baiano João Batista, que trabalhou como linotipista no *Jornal do Commercio* e posteriormente em várias funções no serviço público, inclusive numa delegacia de polícia, cargo obtido por influência do presidente da República, Venceslau Brás, como gratidão por uma cura espiritual que, como já vimos, obtivera de Ciata.

Ciata era sacerdotisa do candomblé de João Alabá e em sua casa realizava também cerimônias religiosas e lúdicas. Além disso, era quituteira e ainda costurava fantasias de baianas para o carnaval e o teatro de revistas. A atividade profissional do marido de Ciata, a crescente ascendência que ela própria foi ganhando no meio negro, além da presença de pessoas influentes nas festas, garantem uma certa “imunidade” ao local que marcaria a memória cultural negra da cidade.

Os protestos dos co-autores de Pelo Telefone, bem como a apropriação indevida da música por Donga, testemunham uma nova ética que se impunha aos músicos populares e a que o sambista Sinhô (o mesmo, aliás, cuja co-autoria em Pelo telefone havia sido omitida) definiria de forma lírica: “samba é como passarinho, é de quem pegar” (Alencar, 1981:67). O nascente e promissor mercado fonográfico, trazido pelos novos ventos da modernidade, introduziu mudanças. A antiga criação coletiva e improvisada das rodas de partido alto tinha que conviver agora com a projeção de valores individuais que a profissionalização do samba possibilitava. As acusações mútuas de plágios eram constantes. O próprio Sinhô foi por mais de uma vez acusado de plagiário por Hilário Jovino, um de seus parceiros em Pelo telefone, e Heitor dos Prazeres, que, gozando da alcunha de “rei do samba” dedicada ao grande compositor, escreveu uma canção intitulada Rei dos Meus Sambas.

Para auxiliar na difusão de seus discos, as gravadoras contariam nos anos 20 com o rádio que, no entanto, se tornaria seu forte aliado apenas a partir dos anos 30. Em 1922 foi transmitida do Rio de Janeiro a primeira emissão radiofônica. Entretanto, as deficiências técnicas relativas à transmissão, difusão, programação ou mesmo emissão do sinal adiariam por cerca de dez anos o grande impacto que esse potente veículo de comunicação teria na transformação da cultura brasileira (Sevcenko, 1998b:587-88).

Velhas rivalidades são então acionadas em razão do novo tipo de relação social que a modernidade inaugurara, como uma antiga disputa regional entre cariocas e baianos residentes no Rio de Janeiro em torno da autenticidade do samba. O berço do samba seria o Rio de Janeiro ou a Bahia? Como sabemos, essa discussão acerca da “pureza” da cultura é sobretudo política, produto do embate de grupos sociais e, nesse sentido, como ensina Eric Hobsbawm (1984), as tradições serão sempre, de certa forma e em diferentes gradações, inventadas.

É em torno dessa autenticidade ou “pureza” do samba baiano e carioca que se cria uma polêmica musical deliciosa. Ela se estendeu de 1917 a 1921, opondo, de um lado, o carioca Sinhô e, de outro, o baiano Hilário Jovino Ferreira (o “bom Hilário”) e os cariocas descendentes de baianos Donga e João da Baiana, além de outros que lhes emprestaram solidariedade como Pixinguinha e China. Além do gosto pela provocação, um traço característico de Sinhô, outros motivos desencadearam a briga musical. Parece que Sinhô rivalizava com os baianos nas rodas da casa da tia Ciata e também havia se indisposto com Pixinguinha e seu irmão China quando reivindicou para si a autoria do arranjo Pelo Telefone. A polêmica é longa e envolve muitas canções e, por isso, retirarei destas apenas os trechos que interessam para o debate que faço aqui.

Sinhô, em *A Bahia é Boa Terra* (ou *Quem são Eles*), sucesso do carnaval de 1918, ironiza a Bahia, o que fica patente logo nos primeiros versos: “A Bahia é boa terra/ Ela lá e eu aqui, Iaiá/ Ai, ai, ai”.

Parece que a letra fazia alusão a uma briga política baiana daquele momento, mas, por extensão, dirigia-se aos baianos de um modo geral. Estes, por sua vez, entendem o recado. O “bom Hilário” devolve com o samba *Não És Tão Falado Assim*, e Donga arre-mata com *Fica Calmo que Aparece*. Porém, a resposta mais veemente foi dada por Pixinguinha e China no samba *Já Te Digo*, de 1919, em que aproveitavam para achincalhar não só com a qualidade musical, mas também com o aspecto físico de Sinhô (eles

eram velhos conhecidos, pois Sinhô havia sido hóspede da Pensão Viana, propriedade dos pais dos autores da cantiga):

Um sou eu/ E o outro eu já sei quem é/ Ele sofreu/ Para usar colarinho em pé/ Vocês não sabem quem é ele/ Mas eu lhes digo/ Ele é um cara feio/ E fala sem receio/ E sem medo ao perigo/ Ele é alto, magro e feio/ e desdentado/ Ele fala do mundo inteiro/ No Rio de Janeiro/ No tempo em que tocava flauta/ Que desespero/ Hoje ele anda janota/ À custa dos trouxas/ Do Rio de Janeiro (Cabral, 1997: 43)

Sinhô devolve com o samba *Fala meu Louro*, de 1920, no qual satiriza o senador Rui Barbosa, mas novamente os baianos, de modo geral, eram o seu alvo:

A Bahia não dá mais coco/ para botar na tapioca/ para fazer o bom mingau/ para embrulhar o carioca/ Papagaio louro/ Do bico dourado/ Tu falavas tanto/ Qual a razão que vives calado?/ Não tenhas medo/ Coco de respeito/ Quem quer se fazer não pode/ Quem é bom já nasce feito. (Vasconcelos, 1985:202)

O “bom Hilário” (Hilário Jovino), acusando-o de plágio, revida a ofensa com *Entregue o Samba a seus Donos*, de 1920, reivindicando para os baianos a autenticidade do samba:

Entregue o samba a seus donos/ É chegada a ocasião/ Lá no Norte não fazemos/ Do pandeiro, profissão/ Falsos filhos da Bahia/ que nunca pisaram lá/ que não comeram pimenta/ na moqueca e vatapá/ mandioca mais se presta/ muito mais que tapioca/ Na Bahia não tem mais coco/ É plágio de um carioca. (Alencar, 1981:33)

Sinhô, freqüentador assíduo da casa do pai-de-santo Assumano, no Rio de Janeiro, devolve a provocação no samba *Sempre Voando* (1921), dessa vez no campo religioso, duvidando da competência dos pais-de-santo baianos. Opõe-se aqui a “pureza” da negritude carioca à “pureza” do legado negro baiano, o que representa, acima de tudo, uma disputa política por prestígio no interior da qual inventam-se e desinventam-se tradições. Tal ironia de Sinhô é hoje absolutamente impensável devido ao grande prestígio de que gozam os pais-de-santo baianos, o que, a se julgar pela canção, naquela época não era uma “tradição”: Já descobri meu bem/ Coisa que causa espanto/ Na Bahia tem, tem/ Gente que é pai-de-santo (Alencar, 1981:34).

Essa discussão, de certa forma, se estende até os dias de hoje. O compositor baiano Caetano Veloso, em uma canção recente, parece ter tentado colocar um ponto final na questão, elegendo a escola de samba carioca da Mangueira como o lugar “onde o samba é

mais baiano” e lembrando as “Ciatas” que trouxeram o samba baiano para o Rio de Janeiro.

Entretanto, a discussão mais interessante não é tanto acerca da origem do samba, uma vez que as tradições servem aos grupos sociais, antes de mais nada, como um argumento político. Parece-me mais proveitoso observar aqui como o samba é uma linguagem que serve para expressar diferenças regionais, desavenças pessoais ou mesmo insatisfações populares com os poderosos. Não obstante, são evidentes as continuidades históricas entre o samba baiano e o carioca em virtude, como já vimos, não só da intensa migração baiana para a capital federal na virada do século, como também da igualmente intensa atuação dos baianos tanto nas atividades lúdicas quanto religiosas dos redutos negros da capital federal.¹⁵

“A frutinha nacional”: o teatro de revistas e a imagem da mulata

Outro meio poderoso de divulgação de sambas, artistas e músicos negros nas décadas de 1910 e 1920 foi o popular teatro de revistas.

Tendo sido introduzida no Rio de Janeiro por empresários portugueses em meados do século XIX, a revista ganharia textos nacionais com Arthur Azevedo e seu parceiro Moreira Sampaio em finais do século, dupla que marcaria a história do teatro de revistas no Brasil,¹⁶ inaugurando um novo gênero teatral, a revista de ano. O que lhes garantiu sucesso foi o fato de que introduziram em suas peças “além das alusões aos fatos políticos e sociais mais marcantes do ano anterior, tratados de forma satírica, e do uso sempre reiterado das alegorias como recurso de representação e observação crítica, [...] a caricatura explícita de personalidades públicas [...]” (Mencarelli, 1999:133).

A revista exerceu papel importante no sentido de popularização do teatro, até então restrito às camadas mais abastadas da população, que costumavam comparecer aos espetáculos montados pelas grandes companhias estrangeiras francesas e italianas.

O historiador e crítico da música popular brasileira, José Ramos Tinhorão, enfatiza a relevância do teatro de revistas para a divulgação da música e mesmo de uma dramaturgia populares:

Essa estreita ligação com o gosto de camadas cada vez mais amplas da população [...] deu origem a duas importantes conseqüências: conferiu

uma característica brasileira ao gênero, na base de aproveitamento de tipos populares como o matuto, o coronel-fazendeiro, o português, a mulata, o guarda, o capadocio (depois chamado malandro), o funcionário público, o camelô etc., e fez essa pequena humanidade dançar e cantar durante meio século ao som das maiores criações musicais e coreográficas do povo – o lundu, o maxixe e o samba. (Tinhorão, 1972: 21)

Conhecidos humoristas cariocas também escreveram para o teatro de revistas em princípios do século XX. Monica Pimenta Velloso, em *Modernismo no Rio de Janeiro* (1996), analisa a trajetória de um grupo de caricaturistas que, na virada do século XIX para o século XX, pensaram a identidade nacional através do humor e da irreverência, inspirados no cotidiano das ruas do Rio de Janeiro. Se, no Rio de Janeiro, o modernismo teve um caráter fragmentário e não se configurou em um movimento, como na capital paulista, também lá havia grupos de artistas e intelectuais preocupados com os traços definidores da identidade brasileira.

A autora destaca o intercâmbio do grupo de humoristas cariocas com alguns espaços da cultura popular. Bastos Tigre e Raul Pederneiras escrevem para o teatro de revistas, sendo este último compositor também de canções inspiradas no folclore nordestino. Além disso, acompanhados por outros intelectuais, como Emílio de Menezes, Hermes Fontes e Afonso Arinos de Mello Franco, costumavam sair para noitadas musicais junto a Donga, Pixinguinha e Heitor dos Prazeres. Também compareciam à festa da Penha, onde “improvisavam conferências e caricaturas” (1996:21-34, 43).

No período anterior ao carnaval, eram montadas as chamadas “revistas carnavalescas”, que auxiliavam na difusão dos sambas. Mas, também ao longo do ano, o teatro rebolado divulgava o trabalho dos compositores populares. O extraordinário compositor Sinhô projetou-se no Rio de Janeiro por meio dele. Conhecido como o “Rei do samba”, foi o maior expoente desse gênero musical nos anos 20, tanto pela quantidade quanto pela qualidade de sua produção.

Foi também o teatro de revistas que lançou a primeira grande cantora brasileira de sambas, que viria a exercer influência fundamental em cantoras das gerações seguintes, entre elas Carmen Miranda. Era Araci Cortes, a “Linda flor”. Ela se autodenominava uma “mestiça terrível – filha de brasileiro com espanhol e neta de paraguaio” (Ruiz, 1984:12).

Aos poucos ela se firmará como a primeira grande intérprete de sambas e tornará célebre nos palcos a personagem da “mulata brasileira”. Como diz seu biógrafo Roberto Ruiz, referindo-se ao

papel da cantora na criação de uma revista nacional, desvincilhada do modelo luso que lhe dera origem: “[...] foi Araci que, pode-se dizer, consolidou o tipo [da ‘mulata’] e fez do samba uma força de brasilidade na marcha descolonizadora da revista” (*ibidem*:35). Calçando “chinelinhas de baiana”, a estrela Araci se notabilizou pela sensualidade do requebrado e sapateado que marcava suas coreografias. Um dos sambas que pôs em delírio o público do teatro do Recreio em 1929, composto por Ary Barroso, foi o malicioso Samba da Gelatina, que insinuava uma analogia entre os movimentos dessa guloseima e os da “mulata”:

Treme, treme/ Requebrando/ Treme, treme/ Rebolando/ Mulata vai devagar/
Com tanta malemolência/ Mulata, tenha paciência/ Pode quebrar/
Canjica de milho verde/ Polvilhada de canela/ Tremelicando no prato/
Como sei de donzela/ Mexo, mexo, remelexo/ Requebrando meus quadris/
Ai que gelatina assim/ Juro que eu nunca fiz! (Ruiz, 1984:127)

Um grande número de sambas interpretados por Araci Cortes fazem referências às mulatas (e aos mulatos), às vezes nos próprios títulos, como por exemplo: *O Choro das Mulatas*, 1927; *Esse Mulato Vai Ser Meu*, 1930; *Mulata*, 1929; *Mulata Revoltosa*, 1931; *Mulato Bamba*, 1932; *Preto e Branco*, 1930. Apareciam também, embora em menor número, as “morenas”, uma classificação racial que talvez equivalesse a de mulata. As referências às brancas são praticamente inexistentes. Contudo, nessa terra de mulatas, parecia não sobrar muito lugar para as negras também já que, como dizia um samba, lançado por Araci em 1934, *Crioula Só por Necessidade*.

Mas, embora Araci tenha dado maior visibilidade ao tipo da “mulata”, bem antes dela ele já aparecera no teatro rebolado. Em 1906, estreava no Palace-Teatro a revista *Vem cá, mulata* (José do Patrocínio Filho, Chicot e Thoreau) e no teatro Carlos Gomes a revista *O maxixe* (Costa Júnior, Paulino Sacramento e Luís Moreira), ambas tendo como música principal a canção carnavalesca daquele mesmo ano *Vem cá, mulata* (Arquimedes de Oliveira e Bastos Tigre). Em *O maxixe*, a intérprete era Maria Lino, a mesma que mais tarde acompanharia Duque para dançar maxixe em Paris.

Esta canção, cantada no carnaval e na revista, obteve um estrondoso sucesso, chegando a ganhar uma versão parisiense que, em 1912, foi editada também em Berlim com o nome *La maxixe brésilienne* (Alencar, 1980:98-99). O estribilho famoso era o seguinte: “Vem cá, mulata! / Não vou lá não. / Sou Democrata / de coração”. Sobre este maxixe, há a passagem anedótica em que um cer-

to marechal de guerra alemão, o ministro Von Reicheau, em visita oficial ao Brasil no ano de 1907, ao ser homenageado por uma banda militar, pediu ao maestro que tocasse alguma música brasileira. Podia ser aquela "do fem cá mulate", dizia ele, referindo-se ao sucesso carnavalesco de 1906, *Vem cá, mulata!*. A banda atacou o maxixe, deixando enfurecido o então ministro da Guerra, marechal Hermes da Fonseca, que determinou a proibição da execução do maxixe pelas bandas da corporação, ao menos nas solenidades oficiais (Efegê, 1974:158).

Assim, também no exterior ia aos poucos se difundindo a imagem da mulata brasileira. Alguns anos mais tarde, o músico da vanguarda artística francesa Darius Milhaud encanta-se com o samba *O boi no telhado*, e o recria, incluindo-o em suas apresentações em Paris. A letra do samba alude à mulata, companheira na folia carnavalesca:

Vem mulata ter comigo/ Vamos ver o Carnaval/ Eu quero gozar contigo/
Esta festa sem rival/ Vem cá, vem cá, vem cá/ meu bem/ Como eu não há,
não há/ ninguém/ Pula, pula, perereca/ E segura esta boneca/ Vem cá,
vem cá, vem cá (bis)/ Olá/ Segura o cabrito/ O boi é bem manso/ Mulata
cutuba (bis)/ Agüenta o balanço.

Seria, sobretudo, com a famosa revista *Forrobodó* (Carlos Bittencourt e Luís Peixoto com músicas de Chiquinha Gonzaga), montada em 1912, que a "mulata", interpretada por Cecília Porto, ganharia definitivamente a platéia. É importante notar que se, nas revistas *Vem cá, mulata*, *O maxixe* e *Forrobodó*, as mulatas eram interpretadas por atrizes brancas, as próximas "mulatas" que fariam sucesso nos palcos, Otilia Amorim e Araci Cortes, eram, elas mesmas, mestiças.

Na revista *Forrobodó*, a "mulata" é cantada como uma mulher constantemente assediada, nossa "frutinha nacional", mas que podia ser fatal se ingerida:

Sou mulata brasileira/ feiticeira/ frutinha nacional/ Sou perigosa e ma-
treira/ sou arteira/ como um pecado mortal /[...] / Tenho sempre uns re-
nitente/ pela frente/ mas em todos dei a lata/ Nesta terra, francamente/
minha gente/ não se pode ser mulata! (*ibidem*: 101)

Mas, além de servir para expressar a representação de um símbolo nacional popular, o tipo da "mulata" servia também para abordar um outro tema corriqueiro no cotidiano da cidade: as relações afetivo-sexuais interétnicas. Dessa forma, em várias composições a mestiçagem racial, principalmente entre o clássico par mu-

lata-português, é tematizada através da figura da mulata. Na revista *Diz isso Cantando* (Ary Barroso, J. Cristobal, Augusto Vasseur, Luís Peixoto), estrelada por Araci Cortes em 1929, a música Boneca de Piche traz um diálogo entre um casal formado por um negro e uma mulata. Diante da constatação que ele faz sobre a atração do branco pela “fruta”, ela ameaça trocá-lo por um português:

[...] Da cor do azeviche! / Da jabuticaba! / Boneca de piche! / É tu que me acaba! / Sou preto e meu gosto / Ninguém me disputa / Mas há muito branco / que gosta da fruta! (bis) / Eh! Eh! / Tem português assim nas minhas águas! / Que culpa eu tenho de ser boa mulata? / Nêgo, se tu “borrece” as minhas máguas / Eh! Eh! / Eu te dô a lata! [...] (adaptado de Ruiz, 1984: 156-158).

Mas “mulata” podia ser também a sedutora favela, como no samba *Minha Favela* (Sá Pereira e Marques Porto), interpretado também por Araci Cortes na revista *Pensão Meira Lima*, de 1930. Nessa bela composição, a mesma favela que envergonhava o “Rio da Regeneração” era motivo de orgulho para o “Rio das malocas”: Minha doce companheira / És mulata, és brasileira / És minha fascinação! / Minha favela / Tens na luz pálida, amena / Todo cheiro da morena / Que embriaga o coração.

Além disso, também a cor da “mulata” e sua brasilidade podiam servir como metáfora política para expressar a alternância de presidentes paulistas e mineiros durante a Primeira República, como no maxixe *Café com Leite* (Freire Júnior), de 1926:

Nosso mestre Cuca movimentou / O Brasil inteiro / Pois cada um Estado pra cá mandou / O seu cozinheiro / Mexeu-se a panela, fez-se a comida / Com perfeição / Assim foi a bóia bem escolhida / Com perfeição / Café paulista / Leite mineiro (bis) / Nacionalista / Bem brasileiro / É preto com branco café com leite / Cor democrata / É preto com branco meu bem aceite / Cor da mulata / O leite é bem grosso, o café é forte / Agüenta a mão / As novas comidas têm que dar sorte / Na situação. (Alencar, 1980: 169-70)

Vemos assim que, nesse registro popular, o tema da mestiçagem é protagonizado pela imagem polissêmica da mulata. Mulher sedutora e objeto do desejo de negros e brancos, ela é também representante da brasilidade, nossa “fruta nacional”, da política nacional do café com leite, ao mesmo tempo que é identificada com o local de moradia, a “favela mulata”. Assim, lida nesta chave, a imagem da mestiçagem é difusa e a “mulata” parece funcionar como uma categoria explicativa para uma mestiçagem que é vivenciada no nível das relações pessoais do cotidiano.

Quando a cantora negra norte-americana Josephine Baker veio ao Brasil em 1929, para se apresentar no Teatro Cassino, no Rio de Janeiro, Araci Cortes foi convidada para recepcioná-la com uma apresentação, na qualidade de “intérprete da música popular brasileira”. A artista, discriminada em seu país, imigrara para Paris, onde, acompanhada por bandas de jazz, se consagraria por toda a década de 20 como a “Vênus de Ébano”, a “Cleópatra do Jazz”, dançando “quase nua, envolta numa fantástica tanga, onde pencas de bananas de fantasia compunham um conjunto exótico que fascinava as ululantes multidões da capital francesa” (Ruiz, 1984:207; Sevcenko, 1998a:279).¹⁷ A sensualidade e a arte da *sauvage* Baker também fascinaram o público brasileiro, sendo que ela voltaria ao Brasil em mais duas outras oportunidades. Alguns anos mais tarde, em 1933, as duas cantoras se encontrariam em Paris, onde Araci Cortes, “la célèbre folkloriste brésilienne”, se apresentaria na boate Chez Les Nudistes. Naquela ocasião, Araci integrava o elenco da primeira companhia teatral brasileira a ir à Europa, numa bem-sucedida temporada em Lisboa e Porto (Ruiz, 1984:172-74).

Com a concorrência do cinema falado e do rádio, o teatro de revistas perderia paulatinamente importância. Também o maxixe, seu ritmo característico, declinaria nesse período. Entre alguns jovens compositores cariocas do bairro do Estácio de Sá, um novo ritmo de samba florescia, o qual, paulatinamente, se tornaria hegemônico. Esses compositores formaram o bloco carnavalesco Deixa Falar em 1928, localizado no bairro carioca do Estácio de Sá, que reuniu sambistas que inovaram na percussão, introduzindo o surdo e a cuíca. Alguns compositores que se tornariam depois famosos frequentaram as rodas do Estácio, como Ismael Silva e Bidê.¹⁸

Porém, apesar da indefinição do termo, o samba, mais precisamente o samba carioca, surgido no caldeirão de ritmos presentes naquele começo de século, vai se firmando enquanto tal ao longo da década de 20 e, nas duas décadas posteriores, se tornará o mais legítimo representante da música popular brasileira para fora e para dentro do país.

Os 8 Batutas: música nacional com ou sem aspas?

Os 8 Batutas, conjunto musical formado por alguns que viriam a se tornar grandes figuras da música popular brasileira, se

uniram, no ano de 1919, para tocar no elegante cinema Palais na capital federal. Compunham o conjunto: Pixinguinha, na flauta; Donga, no violão; China, no violão e canto; Nelson Alves, no cavaquinho; Raul Palmieri, no violão; Jacó Palmieri na bandola e reco-reco; José Alves de Lima (o Zezé), no bandolim e ganzá, e ainda Luis de Oliveira. O programa anunciava: “Última novidade no mundo artístico carioca, no seu admirável repertório de música vocal e instrumental brasileira. Maxixes, lundus, canções sertanejas, corta-jacas, batuques, cateretês etc” (Cabral, 1997: 45).

Ainda que seu repertório, como se pode perceber, conte com ritmos variados, os 8 Batutas contribuirão para a divulgação do samba nos anos 20, tanto para dentro como para fora do país. Apesar do virtuosismo de seus componentes, a temporada dos 8 Batutas no cinema Palais causou protestos. Evidencia-se aqui a oscilação entre a aceitação e a rejeição da música popular. Um grupo que contava com quatro negros, cantava sambas, emboladas e outros ritmos populares e vestia-se à moda sertaneja, apresentando-se num elegante cinema da capital federal, podia vir a provocar um certo incômodo.

O maestro e crítico musical Júlio Reis, em sua coluna do jornal *A Rua*, considerou um “escândalo” a presença dos 8 Batutas naquele local. No entanto, o jornalista Xavier Pinheiro, da *Revista da Semana*, saiu em defesa dos “rapazes morenos”, cujas composições, como as modinhas, as chulas, os sambas, os tangos e outras, todas de “cunho nacional [...] têm sido apreciadas pela nossa finíssima sociedade, não têm escandalizado, têm obtido ruidoso sucesso” (*apud* Cabral, 1997:46).

No entanto, essa projeção dos 8 Batutas lhes rendeu bons contatos. Convites para festas e espetáculos começaram a surgir e a Odeon gravou seis músicas do grupo naquele mesmo ano. Além disso, o magnata Arnaldo Guinle, que os ouvira tocar, encantou-se com sua música, o que teria grande importância na carreira do conjunto, pois financiaria suas viagens pelo Brasil e ao exterior. Os 8 Batutas foram chamados a participar dos saraus que organizava em sua residência e, numa certa ocasião, o “dr. Arnaldo”, como se refere a ele Donga, em depoimento ao Museu da Imagem e do Som (MIS), ofereceu aos 8 Batutas a oportunidade de excursionar pelos estados de São Paulo, Minas, Bahia e Pernambuco com o propósito de divulgar seu trabalho.

Especificamente em relação à música popular se, para dentro, os ritmos oriundos das classes populares, em particular o samba, iam se firmando como a música brasileira por excelência, para

fora também iam ganhando a fama, cada vez mais, de representantes da brasilidade. Assim, a valorização da cultura popular por certos segmentos intelectuais e artísticos não se dá apenas por um movimento para dentro do país. Há também um outro movimento de fora para dentro que aprecia as manifestações populares do Brasil, em especial aquelas de raízes negras. Isso ocorre, quer por meio da vinda para o Brasil de artistas estrangeiros, ávidos por conhecê-las, quer através de brasileiros (incluindo-se aí os artistas) que parecem ter, em suas viagens ao exterior, uma revelação sobre um Brasil que lhes era praticamente desconhecido.¹⁹

Como vimos, também a artista negra norte-americana Josephine Baker, em sua visita ao Brasil, manifestou seu desejo de conhecer o samba e maravilhou-se com a grande cantora brasileira de teatro de revistas Araci Cortes. Mas seriam sobretudo alguns artistas ligados à arte moderna e residentes em Paris que estabeleceriam uma relação mais estreita com a música popular brasileira. As exposições etnológicas de princípios do século em alguns museus europeus haviam possibilitado aos artistas travar contato com a arte negra e indígena. A tendência cubista na pintura, inaugurada por Picasso e Braque, e na poesia, encabeçada por Blaise Cendrars e Apollinaire, seria tributária dessa arte não-ocidental.

O exímio músico francês Darius Milhaud, afinado com a vanguarda artística parisiense, residiu no Rio de Janeiro entre 1917 e 1919 a serviço da embaixada da França. Interessado pelos temas e ritmos populares, travou relações com o meio musical carioca. Inspirado no maxixe *O Boi no Telhado*, de Zé Boiadero (José Monteiro), lançado no carnaval de 1918, compõe a suíte *Le Boeuf sur le Toit* e a divulga em Paris no ano seguinte. Lá, funda, junto com Jean Cocteau, o jazz-cabaré *O Boi no Telhado*, cujo nome fora retirado de um balé de autoria dos dois artistas, inspirado no maxixe acima mencionado (Sevcenko, 1998a:201).

Blaise Cendrars também esteve no Brasil (por mais de uma vez), subvencionado pelo milionário e mecenas paulista Paulo Prado. Em sua estadia de 1924, quando permaneceu por nove meses, travou contato com artistas modernistas em São Paulo e com músicos populares no Rio de Janeiro, assistiu ao carnaval do Rio de Janeiro (aí conheceu Donga e, inusitadamente, subiu sozinho o Morro da Favela), passando a semana santa nas cidades históricas de Minas Gerais. Essa viagem contou também com a presença de importantes artistas brasileiros, como Mário de Andrade, Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade, dentre outros, sendo por todos batizada como a “redescoberta-do-Brasil”.

Contudo, se a crítica aos 8 Batutas era bastante unânime em apontar-lhes como legítimos representantes da nacionalidade brasileira quando excursionavam pelo Brasil afora, este consenso desaparece quando, em 1922, a trupe, financiada pelo mesmo Arnaldo Guinle, vai a Paris para uma temporada no elegante cabaré Sheherazade. Essa casa era dirigida pelo brasileiro Duque, que se notabilizara no exterior com seus passos de maxixe.

O maxixe atingiu seu auge entre o começo do século e meados da década de 20. Tratado pela imprensa como “dança nacional”, foi bastante difundido, inclusive para além dos “assustados” (bailes) dos bairros negros, penetrando também entre as camadas mais abastadas.

Entretanto, o maxixe provocou protestos moralistas por parte de autoridades civis e eclesiásticas devido a sua volúpia e lascívia, pois os casais requebravam-se, dançando colados um ao outro todo o tempo. Porém, a reação vem através da galhofa. Muitas canções tratavam irreverentemente as censuras à dança, como em *Maxixe Aristocrático* (1904, José Nunes): O maxixe tem ciência/ ou pelo menos tem arte/ Para haver proficiência/ basta mexer certa parte/ Pois o próprio Padre Santo/ sabendo o gosto que tem/ virá de Roma ao Brasil/ dançar maxixe também (Efegê, 1974:80-81).

O papa não veio ao Brasil, mas o maxixeiro Duque foi à Europa. Desistindo da profissão de dentista, chegou em Paris em 1912, acompanhado por sua primeira *partenaire*, a atriz de revistas Maria Lina. Numa de suas vindas ao Brasil, Duque dançou com outras de suas *partenaires*, a francesa Gaby, ao som dos 8 Batutas, no chique Assírio (situado no subsolo do Teatro Municipal do Rio de Janeiro). Acompanhado de seu amigo, o mesmo Arnaldo Guinle, convenceu-o a bancar a viagem do grupo “para divulgar o samba e outros ritmos brasileiros, como [ele] já o fizera com relação ao maxixe” (Vasconcelos, 1985: 76).

Devido a uma súbita mudança na composição do grupo, os Batutas viajaram para Paris como Les Batutas ou L'Orchestre des Batutas. A crítica se dividiu quanto à representatividade dos músicos enquanto porta-vozes da “música nacional” e também no que se refere à imagem que os músicos, muitos do quais negros, passariam dos brasileiros. Um articulista deplorava o fato de que fosse mostrado nos boulevards de Paris “um Brasil pernóstico, negróide e ridículo” (*Diário de Pernambuco*, 1.2.1922 *apud* Efegê, 1985:183), enquanto outro, endossando esta opinião, acrescentava: “são oito, aliás, nove pardavascos que tocam viola, pandeiro e outros instrumentos rudimentares [...] E depois ainda nos queixa-

mos quando chega por aqui um maroto estrangeiro que, de volta, se dá à divertida tarefa de contar das serpentes e da pretalhada que viu no Brasil” (*Jornal do Comércio*, Recife, 1.2.1922 *apud* Cabral, 1997:73-4).

Também condenava-se que essa “pretalhada” com seus “instrumentos rudimentares” estivesse mostrando a música brasileira. Um cronista, estarrecido com isso, estabeleceu uma diferença entre a “nossa música”, “que só mesmo entre aspas poderia ser adaptada àquela da corporação [os Batutas]”, e a “música nacional (sem aspas)”. Ele considera que, quando se trata de mostrar no exterior “nossa cultura nacional”, “os maxixes tocados pelos 8 Batutas não podem dar a mínima idéia do nosso adiantamento em um terreno em que, incontestavelmente, temos alcançado um desenvolvimento notabilíssimo”.

Quais eram então os exemplos de música nacional? Para o autor do artigo, os parisienses deveriam estar ouvindo, por exemplo, a Sertaneja (uma peça de 1869, composta para piano solo sobre o tema Balaio meu bem balaio), do pianista Itiberê da Cunha — considerado um dos precursores da introdução de tema folclóricos na música brasileira —, ou a Habanera, de Arthur Napoleão, ambos músicos de formação erudita. Certamente, emendava ele desqualificando os Batutas, seriam vistos ironicamente pelos franceses como um grupo exótico: “[...] É como se aparecesse na Avenida Rio Branco, à hora de grande movimento, um grupo de africanos a chamar a atenção com uns chocalhos e outros apetrechos com que costumam sambar em seu país” (*Gazeta de Notícias*, RJ, *apud* Cabral, 1997:78-9).

Entretanto, alguns jornalistas safam em defesa do grupo. Argumentava-se que eram “uma das expressões mais legítimas do que é nosso” (*A Pátria*, 28.1.1922 *apud* Cabral, 1997:72). Benjamim Costalat lembra que, quando os exímios Batutas despontaram, despertaram a inveja de muitos e “começaram os despeitados a alegar a cor dos 8 Batutas, na maioria pretos. Tranqüilizando os que temiam pela boa imagem do país, menciona a singeleza e a “pureza” do grupo, assegurando que “[...] os 8 Batutas não desmoralizarão o Brasil [...] Levarão a verdadeira música brasileira, essa que ainda não foi contaminada por influências alheias e que sofre e que geme por si [...]” (*Gazeta de Notícias apud* Cabral, 1997:72-3).

Em Paris, Les Batutas, anunciados como “les rois du rythme et de le samba”, mostraram o repertório já conhecido do público brasileiro, com exceção de um samba especialmente composto para aquela ocasião e que agradou muito, o Les Batutas, com letra

em francês de Duque e música de Pixinguinha: Nous sommes Batutas/ Batutas, Batutas/ Venus du Brésil/ Ici tout droit/ Nous sommes Batutas/ Nous faisons tout le monde/ Danser le samba/ Le samba se danse/ Toujours en cadence/ Petit pas par ci/ Il faut de l'essence/ Beaucoup d'élégance/ Le corps se balance/ Dansant le samba/ La musique est simple/ Mais très rythmique/ Nous sommes certains/ Que ça vous plaira/ Nous sommes Batutas/ Batutas uniques/ Pour faire tout le monde/ Danser le samba (Cabral, 1997:77-8).

Bem-sucedidos e bastante requisitados, os Batutas permaneceriam em Paris por mais seis meses, regressando em agosto de 1922. Certamente, a fácil e calorosa acolhida dos Batutas na França explica-se, além do talento da banda, por já haver um interesse pela cultura negro-africana, suscitado por alguns jovens artistas europeus. Aliás, essa receptividade à música negra estendia-se também aos ritmos negros norte-americanos (em especial o jazz) e caribenhos, sendo que, principalmente após a Primeira Guerra Mundial, vários músicos desses lugares emigrariam para a França.

Considerações finais

Se o samba foi, ao longo das três primeiras décadas do século XX, conquistando paulatinamente o gosto musical de uma significativa parcela da população brasileira, verifica-se uma cisão na sensibilidade estética das elites do período no que se refere à aceitação desse ritmo popular, que provoca uma oscilação entre o elogio e o repúdio ao mesmo. Para uns, só podia ser considerada “música entre aspas” o que os 8 Batutas apresentavam em seus shows. Para outros, o que faziam não era “arte negra” mas “arte brasileira” da melhor qualidade.

No entanto, se o ritmo fruído por todos era o mesmo, seus significados e usos eram diversos. Para as classes populares, o samba poderia servir para ridicularizar as autoridades e subverter a hierarquia social, fazendo do papa, um dançarino de maxixe: pois o próprio Padre Santo/ sabendo o gosto que tem/ virá de Roma ao Brasil/ dançar maxixe também (Maxixe aristocrático, José Nunes, 1904); do padre, um macumbeiro: ai meu bem/ tu não me tens amor/ vou na macumba do padre/ vou lá pedir por favor (Macumba do padre, Armando Vampa, 1925); ou do delegado de polícia, que proibira os instrumentos musicais, um sambista e a encarnação de um deles através da alcunha de “seu Tamborim”: minha

Nossa Senhora/ Sinhô do Bonfim!/ ainda hei de sambá/ com “seu” Tamborim (anônimo, 1907). Poderia ainda ser usado para louvar os heróis populares, como o samba de Sinhô intitulado Sete Coroas (1922), que homenageava o famoso malandro que dá nome à composição e que era amigo do autor.

Era também através dele que muitos sambistas podiam reafirmar a sua fé, apesar da intensa perseguição policial aos cultos afro-brasileiros: aos maus-olhados/ isto não ligamos/ pois com ardua/ facilmente lhe tiramos/ e para a inveja/ temos uma figa/ feita na África/ com o bom guiné de riga (Resposta à Inveja, Sinhô, 1917). O samba permitia-lhes ainda expressar suas querelas afetivas vividas nas relações íntimas, como bem o revelam os títulos de alguns sambas: Tu qué Tomá meu Home (1929, Ary Barroso e Olegário Mariano), Esse Mulato vai ser Meu (1930, Ary Barroso e J. Carlos), O que tu Qué, não Dô (1930, revista *É do outro Mundo*), Essa Nega Qué me Dá (1921, Caninha e Lezute), Vamos Deixar de Intimidade (1929, Ary Barroso), Sim, mas Desencosta (1930, Cândido das Neves).

Mas era ainda esse mesmo samba que encantava alguns artistas franceses, os quais, inspirados nos princípios cubistas e enfadados com a arte parisiense, viam no maxixe O Boi no Telhado uma oportunidade de contato com uma sonoridade exótica e sedutora. Por sua vez, o poeta modernista Mário de Andrade, “redescobrimdo o Brasil”, deixaria registrada numa poesia sua admiração pela cadência do samba nas ruas do Rio de Janeiro, “tão sublime, tão África”.

Esse samba polissêmico seria amplificado pelos recursos audiovisuais que a nascente cultura de massas ia aos poucos implementando. Contudo, como procurei mostrar, o processo de nacionalização do samba é ambíguo e conflituoso e envolveu vários atores sociais. Com refinada habilidade política, alguns músicos populares conseguiram, de alguma forma, ocupar as brechas que a modernidade lhes abria. Como vimos, o “Rio da Regeneração” e o “Rio das malocas” não eram excludentes, o que não quer dizer que de suas relações estivessem ausentes os conflitos sociais. Na privacidade das casas das tias baianas – como a da tia Ciata –, no recato da mansão dos Guinle ou mesmo nos jardins do palácio presidencial do Catete tinha lugar uma interseção desses dois mundos, o erudito e o popular, que certamente dinamizou e formou o samba que explodiria nas décadas seguintes.

Mas isso restringe-se à esfera privada, pois no espaço público essa convivência não é revelada, uma vez que significaria reconhe-

cer o negro como ator político e, como vimos, naquele momento histórico, diante do suposto perigo de descontrole social provocado pelas hordas de negros “bárbaros”, recém-egressos da escravidão, a República vacilou em incorporar o negro como integrante do corpo político da nação.

Com efeito, este olhar ambivalente sobre o samba, relacionava-se diretamente ao lugar ambíguo que o negro ocupava no contexto intelectual da época. Dessa forma, se o legado cultural do negro fazia dele um ator social na Primeira República, o paradigma evolucionista impedia a sua incorporação ao novo pacto como ator político. A mestiçagem eugênica dos anos 10 e 20, que insere-se em um debate mais político do que científico, não nos permite estabelecer uma continuidade entre a mesma e o novo enfoque cultural que a miscibilidade ganhará nos anos 30 e 40. Esta só se consolidará com a substituição do paradigma evolucionista social – vigente até finais da década de 20 – pelo culturalismo, quando então a miscigenação deixará de ser um espectro e se tornará um fator crucial para a sinalização da singularidade nacional.

A Primeira República brasileira, ao deixar de lado a gramática política anterior, terá que forjar as regras de um novo pacto social. As autoridades republicanas se recusam a reconhecer a produção cultural presente na Festa da Penha, nas casas das tias baianas, nas sedes dos ranchos e cordões carnavalescos, no teatro de revistas. Não será, portanto, nesse Rio de Janeiro negro que se buscará a originalidade da cultura brasileira.

No interior de toda essa produção cultural são gestados determinados ícones que evocam uma certa brasilidade mas identificada com as classes populares, tais como: a “mulata feiticeira”, a “favela mulata” ou o maxixe “que tem sua arte”. Porém esses ícones permaneceram no campo da experiência vivida da cultura e não foram incorporados ao campo da política, cujo acesso estava vedado às classes populares. Dessa forma, não será com esse tecido social que se construirá a República no Brasil, uma vez que o projeto pedagógico republicano, naquele momento, era o de educar, higienizar e civilizar as massas.

Carvalho (1990:141) certamente tem razão quando afirma que a República brasileira, diferentemente da francesa, era desprovida de densidade popular suficiente que tornasse possível refazer o imaginário social, o que a teria conduzido ao fracasso em seu intento de formulação de uma simbologia nacional. Contudo, para além dessa motivação política, creio que podemos ensaiar também uma explicação cultural para a compreensão desse. A razão da im-

popularidade da República talvez resida menos na falta de habilidade política dos republicanos para empolgar as massas, ou na incapacidade destas para compreendê-los, e mais na “eficácia simbólica” (Lévi-Strauss, 1996) da realeza no país. Assim, o fato de os únicos ícones republicanos bem-sucedidos (o hino e a bandeira) estarem diretamente vinculados ao imaginário monárquico anterior, talvez deva-se à “força da tradição” (Mayer, 1990) dos símbolos imperiais, ancorados, ao que parece, numa forte comunidade de imaginação.

Lilia Schwarcz analisou a construção simbólica da imagem pública do imperador D. Pedro II, investigando a elaboração do imaginário coletivo da monarquia brasileira no século passado. A autora destaca que, para legitimar-se, essa monarquia tropical, cercada de repúblicas por todos os lados, investiria a fundo nos cerimoniais de afirmação da realeza e na promoção da figura pública do Imperador (Schwarcz, 1998:35-43). Segundo a autora, a realeza brasileira soube dialogar não só com a tradição monárquica que lhe era anterior, mas também com o seu próprio contexto e suas realidades multifacetadas, o que lhe garantiu êxito na produção de símbolos de cultura política e também alavancou a popularidade do “monarca tropical” D. Pedro II. Assim, na construção desse imaginário imperial, estabeleceu-se uma via de mão dupla: “se o imaginário popular se nutriu da realeza, e de certa maneira se ‘europeizou’, é possível supor o oposto: a monarquia brasileira se impregnou de elementos da cultura local” (*ibidem*:520).

Com relação à Primeira República, é na cultura erudita e não na cultura popular que os governantes vão buscar inspiração para a criação de uma simbologia. Diferentemente do regime anterior, aqui não há possibilidade de comunicação entre a voz oficial e os “uivos de africanos em samba”. Essa ausência de diálogo implicará na falta de suporte popular para os símbolos republicanos, uma vez que não se apoiarão numa comunidade de sentido.

Dessa forma, se a Monarquia foi capaz de ouvir e ser ouvida pela população do país, a Primeira República foi incapaz de fazê-lo. Entretanto, a nova ruptura política dos anos 30 e 40 tornou premente a renegociação do pacto social anterior. Nesse momento, será criada uma nova simbologia e difundem-se rapidamente, para dentro e para fora do país, as imagens idílicas da “quarela brasileira”, povoada por mulatas sensuais e por malandros musicais que convivem em harmonia racial nessa “terra de samba e pandeiro”.²⁰

O populismo procurará se legitimar apropriando-se de alguns dos elementos da cultura popular – dentre eles o samba –, que

já estavam culturalmente disponíveis na sociedade brasileira da Primeira República e tinham grande ressonância junto à população, alçando-os com êxito à categoria de símbolos nacionais.

Para se compreender o sucesso da implantação dessa nova simbologia, vale observar que sua matéria-prima são, principalmente, as tradições culturais negras. E aqui importa observar, como faz Montes (1996-97) ao comentar o ethos barroco presente na cultura brasileira, que estamos diante de fragmentos de uma história de longa duração, “inseparável das condições de subordinação e resistência do negro nas Américas” (p.23). Retraduzida e ressignificada pela marca da presença negra no país, a festa barroca colonial é a matriz de uma cultura brasileira da festa a qual, por sua vez, está impregnada de uma estética negra, construída sob as formas sensíveis da música, da dança, do canto. Somos então levados a pensar em uma circularidade da cultura erudita e popular no país. Dessa forma, “os ventos da modernidade que sopram ao longo do processo de independência e de constituição dos Estados nacionais no continente latino-americano desarticularam como forma hegemônica global esta barroca cultura da festa que não separa o sagrado e o profano. Assim, à exceção do Carnaval e de algumas poucas celebrações religiosas, aos poucos ignorada ou desprezada pelas elites, ela irá permanecer como memória ou forma viva apenas entre os segmentos populares [...]” (1998: 157).

Finalmente, talvez possamos dizer que a incorporação da herança negra à esfera pública correspondeu a uma opção política feita pelo governo Vargas, agora em um novo contexto histórico no qual o velho fantasma da “ressurreição da barbaria” já não rondava mais a elegante Avenida Central.

Notas

1. Sobre o assunto, consultar Soares (1998).
2. A respeito desse assunto, ver Cunha (2001).
3. Sidney Chalhoub afirma que “[...] o contexto histórico em que se deu a adoção do conceito de ‘classes perigosas’ no Brasil fez com que, desde o início, os negros se tornassem os suspeitos preferenciais” (1996:20-23).
4. Ao que parece, a música sertaneja ou caipira de São Paulo, por exemplo, diferentemente do samba do Rio de Janeiro, não foi vista como unidade nacional nem nas primeiras décadas do século XX, nem pela parca produção bibliográfica dedicada ao assunto. Nesse sentido, ela ficou relegada à categoria de “música regional paulista”. Este embotamento da memória da presença da música caipira paulista no cenário musical nacional – e também do samba de São Paulo e de outras regiões do país –,

certamente deve ser creditada, ao menos em boa parte, à grande relevância do samba carioca no imaginário social brasileiro.

5. Procurando investigar de que maneira e por quais motivos se cristalizou e difundiu a imagem do sabá diabólico na Europa da Idade Moderna, o historiador Carlo Ginzburg (1991), cuja análise está situada entre a história e a antropologia, sugere que o estereótipo do sabá constituiu-se numa “‘formação cultural de compromisso’, resultado híbrido de um conflito entre cultura folclórica e cultura erudita” (p. 22).
6. A “pequena África” do Rio de Janeiro, no alvorecer do século XX, abrangia os bairros da Cidade Nova, Gamboa, Saúde e adjacências. Durante o Império, a região restringia-se aos arredores do Paço e possuía um alto grau de concentração de africanos, crioulos e mestiços. Em 1849, por exemplo, de cada três habitantes, um era africano (Schwarcz, 1998).
7. Tiago Gomes (2001) publicou uma resenha sobre o livro *O Mistério do Samba*, onde faz algumas críticas bastante pertinentes. Ele destaca: “[a] ausência de pesquisa em fontes originais, [o] pouco interesse pelas especificidades do objeto estudado (como a massificação cultural, no caso do samba) [e a] contextualização histórica insuficiente” (p. 455).
8. No tocante à atuação dos capoeiras durante a segunda metade do século XIX, assistimos a um enlace entre os domínios da ordem e da desordem. Isso fica patente não só quando nos deparamos com a presença massiva de capoeiras nas fileiras da Guarda Nacional, do Exército e da própria polícia no transcorrer do Segundo Reinado, mas, principalmente, ao atentarmos para a arregimentação das maltas de capoeira por políticos do Império – em especial aqueles ligados ao Partido Conservador – e para sua composição étnica e social, uma vez que não apenas negros mas também imigrantes portugueses e filhos da fina flor da elite delas faziam parte (Soares, 1998 Reis, 2000).
9. Ivone Maggie (1992), ao estudar os processos criminais movidos contra os praticantes de religiões afro-brasileiras nas primeiras décadas do século XX no Rio de Janeiro, atesta uma certa cumplicidade entre acusadores e réus, uma vez que ambos participam das mesmas “premissas culturais”. Os peritos, por exemplo, em parte devido a sua própria origem social – a mesma, aliás, da maioria dos acusados –, eram certamente freqüentadores de terceiros e, portanto, conhecedores dos rituais dos cultos. Dessa forma, esses policiais atuavam como mediadores entre os juízes, promotores e advogados, de um lado, e os crentes, de outro, todos compartilhando do mesmo sistema de crenças (pp. 160; 166).
10. Ainda que seja de minha inteira responsabilidade, devo essa observação aos colegas do curso de pós-graduação “Do afro ao brasileiro: religião e cultura nacional”, ministrado pelo Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva na Universidade de São Paulo, 1º semestre de 2003.
11. Sérgio Buarque de Holanda (1936/1979), em busca do que chama de “traços definidores do caráter brasileiro”, aponta para a indistinção entre o domínio do público e do privado, cuja maior expressão encontra-se na figura do “homem cordial”. Resultado histórico e social, o “homem cordial”, tal como o vê o autor, representa, sobretudo, uma denúncia ao autoritarismo da sociedade brasileira, à incompletude e à fragilidade de nossas instituições políticas que impedem a plena realização e consolidação de um espaço público democrático.

12. Em São Paulo, particularmente nas primeiras duas décadas do século XX, a música sertaneja gozava de grande prestígio, destacando-se aí o compositor Fernando Lobo, que ficaria conhecido como Marcelo Tupinambá, o cantor Paraguaçu (Roque Ricciardi, 1894-1976) e também o excelente violonista e tocador de cavaquinho Canhoto (Américo Jacomino, 1889-1928) (Cabral, 1996b:15).
13. Fenerick (2002), atendo-se ao período que vai de 1920 a 1945, analisa de que maneira os modernos meios de comunicação de massa (entre outros fatores) atuaram no processo de construção do moderno samba brasileiro ao introduzirem modificações no modo de produção e nos significados sociais desse ritmo.
14. Para uma análise minuciosa e com alguns pontos de convergência com a que tento aqui, ver o livro *Feitiço Decente* (2001) de Carlos Sandroni (parte I, capítulo 5).
15. Para uma discussão sobre a impropriedade do debate acerca do “verdadeiro” berço do samba, se Rio ou Bahia, consulte-se o artigo de Ari Lima “O samba nasceu na Bahia? Diga, Sinhá / Ou no Rio de Janeiro? Responda, Sinhô”, publicado no jornal *A Tarde*, Suplemento Cultura, Salvador, 8.2.1997.
16. Fernando Mencarelli (1999), em seu estudo sobre a peça de teatro de revista *O bilontra* (1886), escrita por Arthur Azevedo e Moreira Sampaio, a qual inaugura um novo gênero teatral no Brasil, a revista de ano, analisa os diversos sentidos que a peça apresenta para seus espectadores. Dessa forma, por intermédio do universo teatral carioca das duas últimas décadas do século XIX, procura adentrar a história social e cultural do Rio de Janeiro da época.
17. É possível que Carmen Miranda também tenha nela se inspirado para compor seus turbantes de frutas tropicais.
18. Sandroni (2001), em seu estudo de cunho etnomusicológico sobre as transformações do samba no Rio de Janeiro entre 1917 e 1933, aponta para a existência de dois modelos rítmicos. O primeiro deles seria o “paradigma de tresillo”, presente na música popular brasileira do século XIX até finais dos anos 1920 e o segundo seria o “paradigma do Estácio”, que inauguraria um novo estilo de samba que viria a se tornar o samba carioca por excelência.
19. Foi em São Paulo, como mostra Sevckenko (1998a) em sua análise sobre a emergência do modernismo paulista, que as impressões e os registros acerca da cultura popular de raiz negra e indígena, reelaborados por um grupo de intelectuais, determinam a chamada “redescoberta do Brasil” e conformam um projeto cultural nativista que, em busca da memória colonial do país, procura resgatar as raízes populares de sua formação cultural. É principalmente no tipo sertanejo que se almeja encontrar a originalidade brasileira. Os modernistas paulistas se inspiravam sobremaneira nas novas tendências artísticas francesas, preconizadas por Picasso, Jean Cocteau, Darius Milhaud, Fernand Léger e Blaise Cendrars, dentre outros (Sevckenko, 1998a).
20. George Yúdice, em seu artigo “A funkificação do Rio”, considera que os adeptos do *funk* e do *hip-hop* – majoritariamente jovens da periferia – vêm questionando de forma radical, na sua produção musical dos anos de 1980 e 1990, a idéia de harmonia racial e social que supostamente existiria no Brasil. O autor enfatiza que: “[...] por meio das músicas novas e nada tradicionais como o *funk* e o *hip-hop*, os jovens procuram estabelecer novas formas de identidade desvinculadas das proclamadas premis-

sas do Brasil como uma nação sem diversidades conflitantes. Ao contrário, a música é sobre a desarticulação da identidade nacional e do cidadão local” (1997:27).

Referências bibliográficas

- ALENCAR, Edigar de (1980). *O carnaval carioca através da música*. Rio de Janeiro/São Paulo, Freitas Bastos.
- (1981). *Nosso Sinhô do samba*. Rio de Janeiro, Funarte.
- BILAC, Olavo (1906). “A festa da Penha”. *Kosmos*, nº 3, outubro, Rio de Janeiro.
- CABRAL, Sérgio (1997). *Pixinguinha: vida e obra*. Rio de Janeiro, Editora Lumiar.
- (1996a). *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Editora Lumiar.
- (1996b). *A MPB na era do rádio*. São Paulo, Moderna (Col. Polêmica).
- CANDIDO, Antônio (1970). “Dialética da malandragem”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 8, São Paulo.
- CARVALHO, José Murilo (1990). *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- (1987). *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CHALHOUB, Sidney (1996). *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) (2002). “Vários Zés, um sobrenome: as muitas faces do senhor Pereira no carnaval carioca da virada do século”. In: *Carnavais e outras f(r) estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, Editora da Unicamp/Cecult.
- (2001). *Ecoss da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo, Companhia das Letras.
- EFEGÊ, Jota (1985). *Meninos, eu vi*. Rio de Janeiro, Funarte/Instituto Nacional de Música.
- (1974). *Maxixe, a dança excomungada*. Rio de Janeiro, Conquista (Col. Temas Brasileiros).
- FENERICK, José Adriano (2002). *Nem do morro, nem da cidade: as transformações do samba e a indústria cultural (1920-1945)*. Tese de doutorado em História, FFLCH, Universidade de São Paulo.
- FREITAS, Affonso A. (1985). *Tradições e reminiscências paulistas*. São Paulo, EDUSP/Itatiaia.
- FREYRE, Gilberto (1950). *Casa-grande & senzala*. (6ª ed.). Rio de Janeiro, José Olympio, 2 vols. (1ª ed.: 1933).
- FRY, Peter (2001). “Feijoada e soul food 25 anos depois”. In: N. Esterci, P. Fry e M. Goldenberg (orgs.), *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A Editora/CAPES.
- (1995-96). “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”. *Revista USP*, nº 28, dez./jan./fev., Dossiê Povo Negro – 300 anos.
- GARDEL, André (1996). *O encontro entre Bandeira e Sinhô*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura do Rio de Janeiro, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural.

- GINZBURG, Carlo (1991). *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GOMES, Tiago de Melo (2001). "Resenha do livro *O mistério do samba*, de Hermano Vianna". *Revista Brasileira de História: Espaços da Política*, vol. 21, nº 42, pp. 435-455.
- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (1979). *Raízes do Brasil* (30ª ed.). Rio de Janeiro, José Olympio (1ª ed.: 1936).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1996). *Antropologia Estrutural*. (5ª ed.). São Paulo, Tempo Brasileiro.
- MAGGIE, Yvonne (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- MAYER, Arno J. (1990). *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MENCARELLI, Fernando Antonio (1999). *Cena aberta. A absolvição de um bilontra e o teatro de revista de Arthur Azevedo*. Campinas, Editora da Unicamp/Ccult.
- MONTES, Maria Lúcia (1996-97). "O erudito e o que é popular – estética negra e espetáculo de massa no desfile das escolas de samba". *Revista USP*, nº 32, dez.-fev., Dossiê Sociedade de Massa e Identidade.
- (1998). "Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção da identidade brasileira". *Revista Sexta-Feira: Festas*, nº 2, abril, São Paulo, Pletora.
- MORAES FILHO, Mello (1979). "Capoeiragem e capoeiras célebres". In *Festas e tradições populares*. São Paulo, EDUSP/Itatiaia (1ª ed.: 1893).
- MOURA, Roberto (1983). *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte.
- PEREIRA, Carlos Alberto Messeder (2003). *Cacique de Ramos: uma história que deu samba*. Rio de Janeiro, E-Papers.
- REIS, Letícia Vidor de Sousa (1999). *Na batucada da vida: samba e política no Rio de Janeiro (1889-1930)*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.
- (2000). *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. (2ª ed.). São Paulo, Publisher Brasil.
- & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs) (1996). *Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo, Edusp/Estação Ciência.
- RODRIGUES, Nina (1977). *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional (1ª ed.: 1933).
- RUIZ, Roberto (1984). *Araci Cortes: linda flor*. Rio de Janeiro, Funarte/INM/Divisão de Música Popular.
- SALVADORI, Maria Angela Borges (1990). *Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950)*. Dissertação de Mestrado em História, Unicamp.
- SANDRONI, Carlos (2001). *Feitiço decente*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Jorge Zahar Editor.

- SCHWARCZ, Lília Moritz (1998). *As barbas do imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- (1993). *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEVCENKO, Nicolau (1998a). *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo, Companhia das Letras.
- (org.) (1998b). "A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio". In *História da vida privada no Brasil. República: da Belle Époque à era do rádio*. São Paulo, Companhia das Letras, vol. 3.
- SEVERIANO, Jairo & MELLO, Zuza Homem de (1998). *A canção no tempo: 85 anos de músicas brasileiras*. (2ª ed.). São Paulo, Editora 34, vol. 1: 1901-1957.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano (1998). *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial. 1850-1890*. (2ª ed.). Rio de Janeiro, Ed. Access.
- SOIHET, Rachel (1998). *A subversão pelo riso*. Rio de Janeiro, Ed. da Fundação Getúlio Vargas.
- TINHORÃO, José R. (1972). *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis, Vozes.
- (1998). *História social da música popular brasileira*. São Paulo, Editora 34.
- VASCONCELOS, Ary (1985). *A nova música da República Velha*. Rio de Janeiro, Editora do Autor.
- VELLOSO, Monica Pimenta (1996). *Modernismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ed. da Fundação Getúlio Vargas.
- VIANNA, Hermano (1995). *O mistério do samba*. (2ª ed.). Rio de Janeiro, Zahar/Editora da UFRJ.
- YÚDICE, Geotge (1997). "A funkificação do Rio". In M. Herschmann (org.), *Abalando os anos 90. Funk e hip-hop – Globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro, Rocco.



Dimensões cativas e construção da emancipação: relações morais nas lógicas de sociabilidade de escravos e livres. Sudeste, 1860-1888

Luiz Alberto Couceiro
Carlos Eduardo Moreira de Araújo

Resumo

O objetivo principal dos autores é pensar as relações de trabalho entre senhores, escravos, lavradores, administradores e feitores, em fazendas de café do Sudeste, nas décadas finais da escravidão. Para isso, tais relações sociais são analisadas através da idéia de “comunidade de fazenda”, chamando a atenção para o conflito entre livres e escravos na formação de alianças em torno das regras sociais de justiça e trabalho das “comunidades de fazenda”, ora sendo rompidas, ora sendo reafirmadas em permanente conflito social.

Palavras-chave: Antropologia, história da escravidão, emancipação, política escrava, comunidade de fazenda, escravos, negros.

Abstract

Proper dimensions and emancipation: moral relations inside the sociability dynamics of free-men and slaves, Southeast, 1860-1888

The authors' main objective is to think the work relationships among slaveholders, slaves, peasants, administrators and foremen, in southwest coffee farms, in the last decades of the slavery. Thereby, those social relationships are analyzed through the idea of “farm community”. One of the most important topic is the conflict between free and slaves in formation of the alliances towards justice and work social rules of the

“farm communities”, either being interrupted, or being restated in permanent social conflict.

Keywords: Anthropology, history of slavery; emancipation, slave's politics, farm communities; slaves; Negroes.

Résumé

Dimensions de l'esclavage et construction de l'émancipation: relations morales dans les logiques de socialisation des esclaves et de ceux qui étaient devenus libres: sud-est du Brésil, 1860-1888

Les auteurs ont voulu réfléchir ici sur les relations de travail entre les seigneurs, les esclaves, les paysans, les administrateurs et les contremaîtres dans les fermes productives de café du sud-est brésilien pendant les dernières décades de l'esclavage. C'est pour cela que des relations sociales de cet ordre y sont analysées dans le cadre de «communautés de ferme»; on attire l'attention sur le conflit entre les esclaves et ceux qui avaient obtenu leur liberté dans la formation d'alliances se fondant sur les règles sociales concernant la justice et le travail dans les «communautés de ferme»; ces alliances étaient soit rompues, soit réaffirmées dans de perpétuels conflits sociaux.

Mots-clés: Anthropologie, histoire de l'esclavage, émancipation, politique esclavagiste, communautés de ferme, esclaves, Noirs.

Introdução: para entender o contexto

Uma vez terminado o tráfico internacional de escravos, 1850, a reposição da mão-de-obra escrava estava comprometida, ou melhor, eliminada. Automaticamente, o preço do escravo subiu com rapidez. Nas províncias do Sul, especificamente Rio de Janeiro (Vale do Paraíba) e São Paulo (região oeste) a expansão do café impunha aos senhores de terras e escravos maior quantidade de trabalhadores, de modo a produzir mais para ganhar mais, sendo o produto perecível e de cultivo delicado. Rapidamente o tráfico/comércio inter-regional de escravos tornou-se grande negócio, ganhando um volume nunca antes visto.

Além disso, a cada ano que se passava aumentava o número de crioulos em relação aos nascidos na África. Os cafeicultores também conseguiam empréstimos mais vultosos de acordo com o número de escravos que possuíam, garantindo aos bancos maior probabilidade de retorno financeiro. Assim, vários bancos emprestavam dinheiro a longo prazo – 15 anos –, e sob juros bem favoráveis aos fazendeiros. Nas regiões assinaladas, a partir de 1870, foi feita a mais intensa movimentação de compra e venda de escravos, uma vez que os cafeicultores já anteviram a queda dos lucros com o café: tinham um tempo “definido” para conseguirem lucrar o máximo que pudessem com sua mercadoria, necessitando cada vez mais da mão-de-obra escrava. Assim acreditavam, pelo debate político, no breve final da escravidão no Brasil, mesmo sem saber quando seria a data específica, sendo fundamental adquirir escravos antes disso. Definitivamente, o escravo havia se tornado a mais cara “mercadoria” nestas terras, pois a mão-de-obra cativa continuava a ser lucrativa (Slenes, 1986).

Em resumo, acreditamos que o preço real do escravo – ou seja, o valor da produção feita pela escravaria da fazenda, dividido pelo número de escravos da mesma –, do ponto de vista dos senhores engajados na produção de café e açúcar, efetivamente aumen-

tou depois do final do tráfico. Sobre o tráfico de escravos para o Sudeste, Florentino & Góes (1997) defendem, para a primeira metade do século XIX, que os senhores de grande quantidade de escravos das fazendas do Sudeste tinham consciência das transformações que a compra de escravos poderia trazer nas relações sociais estabelecidas entre os mesmos. Desta forma, tais senhores teriam incentivado políticas de desintegração dos laços sociais de solidariedade entre escravos, na construção ou não de famílias, desde que a paz social estivesse mantida. Para os autores, isto realmente ocorreu, tendo continuação na intensificação do tráfico interno de escravos para o sudeste, depois de 1850. Entretanto, Slenes (1991-1992; 1999:43-53) aponta para uma cultura africana de referências semelhantes no sudeste que, ao contrário, pela rota do tráfico internacional, teria alimentado a formação de uma consciência de comunidade coletiva nas fazendas de café, onde vários protestos escravos ocorreram. Tal afirmativa deixa de lado a idéia de uma possível política senhorial eficaz para atingir e manter a paz social. Neste artigo, será mais adequado operarmos com a última posição, pois trabalharemos com casos ocorridos em meados da segunda metade do século XIX, numa conjuntura social mais afeita às perspectivas dos estudos de Slenes.

Tal fato criou condições mais severas da exploração dos senhores sobre os escravos – por exemplo, reduzindo drasticamente a inclinação a “conceder” a alforria aos cativos, tal como o número de dias santos católicos reconhecidos como dias de descanso (Reis & Silva, 1989:68); por outro lado, há casos muito instigantes encontrados em documentação criminal que apontam para políticas de afrouxamento no trabalho dos africanos novos, em contra partida ao dos ladinos e crioulos, principalmente os imigrados das províncias do norte do Império.

Assim, argumentamos que, depois de 1850, houve uma espécie de quebra de “acordo” entre escravos e senhores, elaborado no período anterior ao final do tráfico.¹ Daí, lermos com mais cautela as situações diversas encontradas na documentação que será assinalada adiante. Com o final do tráfico, desapareceram os africanos novos, e com a intensificação do tráfico interno, justamente os antigos privilegiados pelos senhores – os africanos ladinos, e os crioulos – foram vendidos das propriedades onde trabalhavam – e onde esperavam ver recompensadas suas estratégias de aproximação com os senhores – e enviados às fazendas do sudeste, onde passaram a ser tratados como verdadeiros estrangeiros. Chalhoub (1992) trabalha com as intervenções dos escravos vindos das pro-

víncias do Norte, ainda nas Casas de Comissão da Corte, para não irem às fazendas, pois assim ficaria mais difícil encontrar familiares ou mesmo adaptarem-se ao novo tipo de trabalho. Propomos estudar o que aconteceu com alguns dos escravos vindos do norte, no mesmo período, que realmente chegaram às fazendas, e nelas trabalharam. Uma vez nelas, como se adaptaram e mesmo construíram as regras sociais com os escravos já estabelecidos e mesmo com demais agentes sociais? Houve resistência dos escravos do Sudeste, criando uma anomia social para os recém chegados? Se a idéia de Slenes (1991-92) estiver correta, sobre a "proto-nação-bantu" na região, os códigos culturais africanos dos escravos vindos das províncias do Norte eram diferentes o bastante para que o impacto de sua chegada fosse maior ainda do que podemos pensar. Talvez tenhamos aí a pista para tantos processos criminais envolvendo estes grupos, entre 1860-1888, numa convivência bastante nova e dolorosa para ambos.

Uma vez que os senhores de escravos eram obrigados a lidar com a escassez de sua mão-de-obra, não poderiam desperdiçá-la em castigos mais violentos, que obliterassem a sua atividade econômica. Quem iria substituir um escravo incapacitado fisicamente pelos castigos de um feitor? Uma vez acontecido um crime, quem iria substituir o escravo que fosse condenado? Complicava-se mais ainda se houvesse mais de um escravo envolvido. Por outro lado, os escravos em alguma medida reconheciam as mudanças no contexto social mais amplo, sabendo da impossibilidade de traficar escravos da África para o Brasil, e como este fator modificava o seu valor econômico. Avançando, teriam chances de negociar com feitores, administradores e senhores as regras do trabalho, exigindo até certas "regalias", como os dias de descanso, as horas de trabalho, o livre trânsito para outras regiões, assim como praticar pequeno comércio, se compararmos com os tempos anteriores a 1850. Machado (1988) utiliza-se do termo "espaço de negociação" para falar sobre as estratégias de alargamento das regras de trabalho, como um mecanismo para os escravos conquistarem seus objetivos diversos. Em vez de optarem pelas revoltas envolvendo assassinatos de brancos da região, partiriam para as mais variadas construções de alianças sociais. Isto seria o alargamento dos limites da escravidão contidos nas mais diversas formas de experiência social.

Desta feita, identificamos o problema senhorial de continuar operando com os mesmos mecanismos de controle do trabalhador escravo, e deste por achar "brechas" nesta nova conjuntura, lu-

tando por acordos nas regras trabalho, como encontramos em várias fazendas, nos casos retirados da documentação.

Portanto, podemos falar numa espécie de “regra das regras”, que em tantos casos de conflito entre escravos e senhores e seus representantes nas fazendas do Sudeste, entre 1860-1888, sem que isto evite, muito pelo contrário, realce, torne mais visíveis, as regras sociais de convívio e conflito existentes no bojo da tessitura social mais específica.² Pensamos, portanto, cada fazenda como uma comunidade escravista, identificando na documentação criminal suas diferenças e semelhanças. Para tanto, operamos com a idéia de “fato social” como a compreensão da visão dos atores sociais envolvidos num mesmo contexto e por uma questão muito próxima, formando uma teia de relações onde podemos identificar como se deu a participação de cada um. Este “fato social” contém lutas sociais, jogos de alianças políticas cotidianas a partir de regras de convivência estabelecidas permanentemente nas relações em sociedade/comunidade pelos agentes. Aqui, as querelas que vemos vêm do que aproximou os escravos e senhores e seus representantes de nós, criando uma narrativa jurídica, onde procuramos traduzir para a linguagem de historiadores, antropólogos e sociólogos, ou melhor, do nosso tempo, do nosso interesse. Priorizamos encontrar seus limites nas ações dos atores sociais, onde uns tentam manter as regras, até mesmo propondo novas para que isto aconteça, e outros tentam subvertê-las, conforme seus interesses.

Escravos x escravos: tensões e solidariedades nas comunidades escravas de fazenda

O fato de estarem vivenciando o mesmo martírio da escravidão não fazia com que escravos fossem “parceiros” em todos os momentos, pois interesses distintos faziam com que freqüentemente escravos entrassem em confronto. A defesa de seus horizontes demandava uma luta vertical entre escravos e livres, e horizontal entre escravos da mesma comunidade ou de comunidades diferentes.

A forma como a escravidão e conseqüentemente os escravos foram tratados pela historiografia dos anos de 1960 e 1970, tornava turva a visão dos pesquisadores em relação aos escravos e suas relações entre si. Encarados como um bloco uniforme que sofria com a crueldade senhorial, os escravos não eram considerados agentes ativos na construção do processo histórico (Gomes, 1995; Slenes, 1999). Pode parecer estranho, mas a todo o momento esta-

mos nos diferenciando em relação aos outros, e isso não é um privilégio do presente, sendo difíceis de serem notadas, mas comprovadamente presentes, as diferenciações numa comunidade escrava geravam conflitos, alianças e barganhas. A primeira grande divisão se dá na origem do escravo: africano ou crioulo.

O receio que rondava os senhores em relação aos africanos foi potencializado após 1835 com a revolta malê, no centro de Salvador. Visto como selvagens e perigosos, os africanos tiveram que encontrar formas de se inserirem num mundo permanente novo (Reis & Silva, 1989:33). Levando relativa vantagem, os crioulos eram os mais “sociáveis”, desempenhavam as funções mais técnicas, conheciam os possíveis espaços para negociações em prol de seus interesses (Reis, 1993). Como maior prova disso podemos utilizar o manifesto feito pelos escravos – crioulos – do Engenho de Santana, na Bahia, em 1789, quando escravos crioulos reivindicavam ao senhor a hierarquização das tarefas menos arriscadas, exigindo que tais coubessem aos africanos (Reis & Silva, 1989:123-124).

Baseados nesse argumento, poderíamos supor que os conflitos entre escravos respeitassem essa divisão “clássica” entre crioulos e africanos. Entretanto, muitos processos criminais mostram que para os escravos que conviviam em comunidade esse era *um dos fatores de possíveis atritos, mas não o único*. Quando interesses maiores estavam em jogo, ser crioulo ou africano não se tornava o mais importante e sim a parceria que se estabelecia pelo interesse comum. Esse foi o caso de Francisco, escravo e feitor de Manuel Maximiliano da Silveira em Nova Friburgo, Província do Rio de Janeiro, no ano de 1865 (Arquivo Nacional, Corte de Apelação, processo-crime, caixa 3700, processo 1). João Cebola, também escravo de Manuel Maximiliano, tramava com o escravo fugido Gregório a sua evasão da fazenda quando foram abordados pelo feitor. Como Francisco tentava há muito tempo capturar Gregório sem sucesso, viu que aquela seria a ocasião perfeita para pôr seu plano de apresamento em prática. Entretanto, não contava que João Cebola fosse intervir em favor de Gregório. Na luta, o escravo fugido conseguiu escapar deixando Francisco e João Cebola em confronto, no qual o feitor levou a melhor, matando João.

Por ironia do destino, o feitor Francisco de caçador se transformou em caça, pois, ao cometer o assassinato, fugiu para os matos da fazenda, não mais como agente da ordem senhorial, mas sim como “parceiro” de fuga de Gregório. Ao ser capturado, Francisco alegou desconhecer João Cebola, e negou que tivesse cometido o

crime, mesmo que seu senhor, Manuel Maximiliano, afirmasse que embora tivesse uma certa confiança no réu – a ponto de fazê-lo feitor – acreditava que este teria sido capaz de cometer o crime. Por fim, o feitor Francisco foi condenado à Galés Perpétua, ou seja, encarcerado realizando trabalhos forçados para o Estado.

Francisco experimentou os dois lados da moeda, o de captor e o de capturado, posto que na fazenda sentiu o gosto de ter sob seu controle todos os escravos, e nos matos, o gosto amargo de ser perseguido. Nos depoimentos das testemunhas, fica claro que o desentendimento entre o feitor Francisco e o escravo João Cebola já vinha de longa data, talvez pela cobertura que a vítima tenha dado à fuga de Gregório ou por Francisco ter exercido seu controle de forma violenta, sem respeitar os limites morais da gramática das sociabilidades construída naquela comunidade de fazenda. O fato é que, a menos que Gregório tenha sido capturado posteriormente, o senhor, Manuel Maximiliano, teve um prejuízo de três escravos. Não dispomos de informação alguma acerca do tamanho da propriedade do senhor, mas levando em consideração a região de Nova Friburgo e o que ela representava para a economia da Província, esse prejuízo foi considerável. Podemos ver neste processo que o fato de todos os escravos serem crioulos não fez a menor diferença no estabelecimento e no desfecho do conflito.

Muitas vezes um crime se dava devido às circunstâncias do momento, sem que tenha ocorrido, necessariamente, algum desentendimento entre os escravos envolvidos. Para exemplificar esta idéia, temos o caso de Félix e Domingos, escravos do Comendador Manoel Pereira de Souza Barros, acusados de matar João Moange (Arquivo Nacional, Corte de Apelação, processo-crime, caixa 3669, no. 6831).

Num domingo, 20 de março de 1870, na localidade conhecida como Chacrinha, em Valença, Província do Rio de Janeiro, o escravo João Moange foi assassinado a golpes de foice, com facadas e pauladas, na lavoura de seu senhor. Informado por Félix, o filho do Comendador mandou o administrador da fazenda, Luiz Antônio Pereira Batista, e alguns escravos averiguarem o que ocorrera. Na carta enviada ao Delegado de Polícia Joaquim José do Amaral, Manoel Pereira de Souza afirma que, por volta das duas horas da tarde, soube pelo moleque Félix que João Moange lutava com dois pretos desconhecidos, nos cafezais da fazenda. Quando lá chegaram alguns escravos mais o administrador da fazenda, encontraram o africano morto (*ibidem*: 2).

Assim, depois de ser informado pelo Comendador, o delegado iniciou as investigações, chamando para depor o tal escravo Félix que, teoricamente, assistira ao homicídio. Ao ser perguntado sobre a morte de João Moange, Félix afirmou que, morando na fazenda de seu senhor, vinha pela estrada com seus anzóis de pescar, quando ouviu gritos. Foi em direção ao lugar de onde acreditava terem partido, e, chegando lá, viu João Moange ensangüentado tendo numa das mãos uma foice, e na outra uma faca, com os quais havia se defendido do ataque de dois pretos. Um seria alto e magro, trajando calça de algodão, camisa branca e um lenço da mesma cor na cabeça, e o outro seria baixo e gordo, trajando também calça de algodão, camisa branca e tendo na cabeça uma carapuça (*ibidem*:9-9v).

A descrição feita por Félix ajudaria ao delegado, pelo menos, a identificar os principais suspeitos. Não satisfeito com os detalhes, Félix continuou a fornecer mais indícios de que sabia muito mais do que àquela autoridade podia supor. Desta forma, afirmou que, quando chegou ao local do crime, os dois agressores se dirigiam para o alto do morro, onde existia uma plantação de milho, divisa por meio de um ralo com as terras de Manoel Antônio Esteves. Os dois pretos estariam armados, um com uma foice e o outro com um porrete, e que eles não pertenciam à fazenda de seu senhor, pois Félix conhecia a todos (*idem*).

Pelo depoimento de Félix, o Comendador possuía muitos escravos, a ponto de haver a possibilidade de um escravo não conhecer outro que trabalhasse na mesma fazenda. Para a alegria do Delegado Joaquim José do Amaral, Félix continuou a ajudá-lo na captura dos possíveis culpados, afirmando que encontrara João ainda vivo, e que o mesmo havia-lhe dito que se encontrava em tal estado por querer defender o milho e os palmitos que pertenciam a seu senhor. Depois disto, Félix, por ter ficado com medo, encaminhou-se para a residência de seu senhor a fim de dar-lhe parte do ocorrido (*ibidem*:10).

A autoridade policial já possuía a descrição dos assassinos assim como o motivo do crime, ou seja, o roubo de milho e palmito das terras do Comendador, só faltando iniciar as buscas para a captura dos possíveis criminosos, contando, para isso, com a fundamental colaboração de Félix. Perguntado sobre alguma divergência existente entre os escravos da fazenda de seu senhor e os da de Manoel Antônio Esteves, Félix afirmou que sabia, "por ouvir dizer", que uma vez o falecido João Moange, indo às terras de Manoel Antônio Esteves para juntar laranjas, fora destrutado pelos esca-

vos deste senhor. Por conseguinte, o primeiro local investigado pelo delegado Joaquim José de Amaral foi a fazenda de Manuel Antônio Esteves. Tendo por base a descrição dada por Félix, o delegado colheu o depoimento do escravo Elizeu, que, ao ser perguntado onde estava no domingo, dia do crime, respondeu que trabalhava no cafezal juntamente com os seus parceiros, perto de um vale, que serve de divisa entre a fazenda de seu senhor e a do senhor Comendador Barros – assim como Felix relatou (*ibidem*:13).

Até esse momento Félix estava dizendo a “verdade”, posto que realmente havia escravos de Manuel Antônio Esteves no local onde João Moange aparecera morto. Pode parecer uma “inverdade” o depoimento de Elizeu informando que seu senhor havia feito ele e seus parceiros trabalharem em pleno domingo, dia sabidamente destinado aos escravos trabalharem em suas lavouras. Porém, Elizeu informou que Esteves havia estabelecido um acordo com seus cativos no intuito de trabalharem aos domingos, tendo a segunda-feira como dia livre. Ainda por cima, todos os escravos eram mantidos sob os olhos dos feitores, evitando a possibilidade de alguém se ausentar do serviço.

Portanto, se algum escravo de Esteves cometera o crime isto deveria ter ocorrido com a conivência dos feitores da fazenda. Quando perguntado como ficou sabendo da morte de João Moange, o escravo Elizeu respondeu que na do dia seguinte ao crime, seu senhor colocou todos os escravos em formatura para receber o Comendador e o escravo Félix para o reconhecimento dos possíveis assassinos. Félix apontou Elizeu como o autor do crime, sendo o acusado imediatamente detido. O suposto réu negou ter conhecido a vítima, e muito menos ter cometido o assassinato, atribuindo tal acusação a um “engano”.

Quando tudo parecia estar resolvido, o Comendador enviou uma carta ao Juiz Municipal de Valença, pedindo que se cumprisse com justiça o caso do assassinato de seu escravo João Moange. Quem foi enviado detido junto com a carta? Félix e Domingos, outro escravo da fazenda do Comendador. Em seu novo depoimento, Félix, nascido no Rio de Janeiro, com 16 anos de idade, trabalhador de roça, mudou a sua versão dos fatos, dizendo que havia se retirado no domingo, indo em direção à outra parte da fazenda de seu senhor, em companhia do seu parceiro Domingos, cada um munido de uma faca. Tinham a intenção de roubar milho de seu senhor, para vender. Quando o milho estava quase todo debulhado, apareceu João Moange, ameaçando-os de denunciar ao senhor o roubo que praticavam (*idem*: 18). Para que o fato não che-

gasse aos ouvidos do Comendador, Félix e Domingos ajoelham-se ante João Moange, implorando para que não contasse nada a seu senhor. Quando se retirava, João deixou cair uma faca, que Félix apanhou, e, desconfiando dele, João voltou para agarrá-lo. Foi aí então que, com a mesma foice que tinha usado para colher o milho, Félix deu um golpe na frente da vítima (*ibidem*:33).

Não havendo mais chance de negar o crime, Félix contou toda a verdade, pelo menos a sua verdade. Junto com seu cúmplice Domingos, Félix viu João Moange rolar ribanceira abaixo, sem condições de se levantar. Certificando-se que a vítima estava morta, o “moleque” saiu em disparada para a casa do Comendador para contar o que ocorrera, sem, contudo, revelar quem havia cometido o crime. Félix alegou ter mentido a todos pelo medo de ser castigado.

Domingos, nascido na Bahia, filho de Manoel de tal, trabalhador de roça, negou veementemente que tivesse cometido o crime. Em seu interrogatório, afirmou que havia combinado com Félix de roubar milho para vender. Com a chegada de João Moange, Domingos teria corrido para o cafezal, indo para sua “casa” sem tomar ciência do que havia ocorrido com a vítima. Em algum momento, Domingos e Félix se encontraram para combinar qual versão dariam para explicar a morte de João Moange. Vários dias se passaram até a prisão dos escravos do Comendador. Assim, cabe a nós perguntar: como se justifica o silêncio de Domingos?

Na primeira fase de depoimentos, o escravo Domingos não foi ouvido pelo delegado, o que pode indicar que Félix e Domingos planejaram como deveriam se comportar perante o senhor e as autoridades policiais. O que Domingos não esperava é que o “moleque” Félix não sustentaria por muito tempo a versão do ataque dos escravos inimigos a João Moange. Portanto, ao relatar o ocorrido ao Comendador, Félix estava selando o seu destino. Na acareação feita, os dois continuaram mantendo versões diferentes para o mesmo assassinato. Félix afirmou que Domingos deu uma facada em João Moange, por sua vez, Domingos afirmou que tal versão era mentirosa, pois ele não estaria presente quando ocorrera o crime.

Cinco testemunhas foram ouvidas após a mudança no desfecho do crime. Uma delas, Antônio de Araújo, 20 anos, pedreiro, nascido em Portugal, disse que viu quando Félix confessou o crime, quando era interrogado pelo próprio Comendador.

Pode parecer claro que se tratava de um crime entre crioulos e africanos, tendo os primeiros como algozes que haviam sido con-

trariados. A tentativa de furto do milho foi apenas um meio utilizado para explicitar as constantes disputas existentes entre africanos e crioulos na fazenda do Comendador Barros. Contudo, o depoimento de uma das testemunhas nos faz pensar exatamente o contrário. Francisco Joaquim de Oliveira, 29 anos, trabalhador, solteiro, nascido em Valença, relatou que:

[...] os acusados sempre respeitavam o ofendido como o preto mais velho da fazenda, e não contava ele, testemunha, nem qualquer pessoa, que houvesse entre os acusados [...] motivos que determinassem tão deplorável acontecimento. (*ibidem*:33)

Outra testemunha que confirma as informações dadas por Francisco Joaquim é Manuel de Oliveira de Souza Júnior, 19 anos, pedreiro, natural de Valença e morador no distrito de Rancho Novo, dizendo que não havia inimizade entre os acusados e o preto João, muito pelo contrário, davam-se bem com a vítima, respeitando-o como um dos escravos mais velhos da fazenda (*ibidem*:37).

O assassinato de João Moange não foi um conflito entre crioulos e africanos, foi muito mais do que isso. Foi o confronto de gerações na comunidade escrava da fazenda. O fato de João ter um alto respeito perante todos os escravos da fazenda do Comendador foi um fator fundamental para que a versão de Félix em nenhum momento fosse contestada. Podemos pensar que a atitude que João tomaria de contar ao seu senhor o que os “moleques” estavam fazendo talvez tenha sido a forma encontrada por ele de repreender, mostrar para os mais novos que o “caminho certo” não era aquele. A consciência de Félix pesou, tanto por matar um velho africano respeitado na fazenda – o castigo que a própria comunidade escrava poderia dar seria pior do que o chicote do Comendador ou da Justiça –, quanto por acusar um escravo inocente pelo crime praticado.

A prisão de Elizeu poderia indispor mais ainda os escravos de Manuel Barros com os de Antônio Esteves. No processo-crime, não encontramos nenhuma referência acerca da participação dos escravos da fazenda vizinha no sentido de descobrir quem foi o verdadeiro criminoso, mas podemos supor que não deram descanso aos escravos do Comendador enquanto não viram Elizeu solto. No julgamento, ficou provado que Domingos não teve participação no crime, sendo absolvido. Quanto a Félix, foi condenado a seis anos de prisão com trabalhos, pena pequena se comparada com as demais para o mesmo tipo de crime. Provavelmente as atenuantes

foram consideradas, o prestígio que o Comendador Barros deveria ter em Valença e a idade do réu pesaram favoravelmente na sentença dada pelo Júri.

Escravo x escravo ou senhor x senhor: uma “nova” equação?

Em 8 de julho de 1877, Valencio, escravo do Comendador João Pereira Durão, foi condenado a cem açoites e ferro ao pescoço durante seis meses (Arquivo Nacional, Corte de Apelação, processo-crime, no. 104, maço 8, galeria C). Havia “fugido” com o consentimento do senhor, sempre voltando, e jamais saindo das redondezas da fazenda.³ Eduardo Teixeira Gouvêa, um caçador de escravos, profissão tão comum no Rio de Janeiro do século XIX que até mesmo Machado de Assis (1962) dedica um conto ao assunto, ao tentar capturar Valencio levou deste uma facada. Daí o processo-crime, daí a condenação.

O protesto do senhor de Valencio foi imediato, pois a Justiça não entendia sua relação com o escravo, e por isso poderia prejudicá-lo. Como deveria argumentar com o juiz, depois da condenação de seu escravo? Apelando da sentença, o advogado e curador de Valencio, Joaquim Matozo Duque Estrada Câmara, afirmou ser este processo muito estranho, pois nenhuma testemunha foi ouvida, sendo a sentença baseada na versão da vítima. Seu argumento foi refutado pelo promotor público, tendo o juiz afirmado que tudo ocorreu dentro da lei, com todas as testemunhas sendo ouvidas. Mas, o que fica deste caso?

Encontramos o escravo Valencio utilizando as relações políticas que construiu com seu senhor, para que pudesse viver seus projetos de liberdade, trabalho e vida, sem que a questão da escravidão fosse pensada apenas considerando a vontade do senhor. Para o senhor, o prejuízo era alto, para o escravo, a condenação seria um castigo que não deveria sofrer, pois havia conquistado o direito de sair da fazenda. Para a Justiça, escravo fora de sua fazenda, escravo longe de seu senhor, era fugido, criminoso, e deveria ser punido. Os motivos pouco importavam. O senhor acabou com o escravo podendo trabalhar, pois o ferro no pescoço, para senhores, feitores e administradores, não era um empecilho. Empecilho seria, isto sim, se o juiz condenasse o escravo a seis anos de prisão, quando o promotor público achou muito branda a pena. Mas, como dissemos, o juiz manteve a sua sentença. A conquista escrava foi malograda mais adiante, com outros atores sociais barrando tal

atitude, pois não fora com estes que havia construído sua base de ação política.

Como as regras socioculturais não conseguem impor ao comportamento dos agentes sociais um eterno padrão, o aparecimento de um acontecimento inesperado, de uma variante comportamental pode ser uma chave de compreensão de relações sociais no interior de um determinado grupo (Malinowski, 1984). Estes dois planos se completariam no entendimento da vida social. No intuito de compreendermos alguns dos vários modos de construção de experiências sociais entre escravos, senhores e outros homens livres, partimos do princípio de que – apesar dos casos estudados até o momento terem como elemento central as atitudes dos cativos sobre as formas de exercício do poder senhorial – as estratégias utilizadas pelos escravos não foram as mesmas, muito menos as maneiras de se formarem tipos diferentes de alianças, vislumbrando suas possíveis vitórias. Nos preocupamos, assim, em avaliar o caráter incerto das experiências dos escravos, senhores e demais homens livres, nas diversas estratégias para construção e manutenção de alianças nas comunidades escravas de fazenda, assim como o seu malogro, pois vida social e experiência estão em permanente contato na análise de tais questões (Thompson, 1982:181). Dito isto, vamos a mais um caso.

Outro escravo fugido de fazenda de café, outro caso de Cantagalo, outro problema envolvendo interesses diversos nas mesmas questões. Em 1873, o escravo Domingos, do Capitão Landegário Gonçalves de Lima, “fugiu” de sua fazenda, como era de hábito (Arquivo Nacional, Corte de Apelação, processo-crime, nº 1. 200, maço 233, galeria C). Do mesmo modo, foi parar na fazenda de dona Felisarda Lopes de Moraes. Esta acabou apadrinhando-o, intercedendo de maneira direta na devolução do escravo fugido, evitando maiores traumas para senhores e escravos da região, uma vez que montassem a sua busca, alastrando o medo de outras fugas, e mesmo de insurreições escravas organizadas a partir de sua figura.⁴ Desta feita, nomeou um escravo seu, Raimundo, para levar Domingos de volta. Domingos estava amarrado, depois de uma fuga malograda, para ser conduzido por um cativo de outra propriedade para a de seu senhor. Sua situação não era das mais confortáveis, ainda mais com a presença de um outro escravo garantindo para os senhores da região que tudo em muito breve seria contornado.

Novamente, estamos diante de uma fazenda onde trabalhavam lado a lado escravos e livres, com pessoas de ambas as condições sociais depondo no processo.⁵ No meio do caminho, Raimun-

do parou na casa de Manoel Antonio de Moraes, para quem sua senhora havia endereçado um bilhete. Os planos de Raimundo haviam sofrido um golpe, pois no bilhete constava o pedido de sua dona para que Manoel levasse o escravo Domingos para seu senhor, encaminhando um outro bilhete seu para este. Contudo, “querendo o dito escravo Raimundo receber uma gratificação dela testemunha, este determinou que ele mesmo o fosse levar ao referido Capitão Lima, e que então lá receberia a gratificação” (*ibidem*:8).

Tal pedido ocorreu na presença de Domingos, que passava a ser instrumento do ganho de dinheiro de outro escravo. Dois escravos juntos, porém com objetivos diferentes, com sentimentos diferentes. Domingos, com a fuga interrompida, e conduzido por Raimundo, que com isto, através da confiança que recebera de sua senhora para realizar tal tarefa, viu uma maneira de ganhar algum dinheiro. Não era missão designada a qualquer escravo, pois uma união entre o fugido e seu condutor poderia desencadear grande revolta, mas sim para quem dona Felisarda confiava não ceder a possíveis jogos de sedução do escravo Domingos. Esta senhora, ao invés de ignorar a fuga, a presença de Domingos em sua fazenda, não somente tomou as providências para a sua devolução, mas utilizou de métodos os mais diplomáticos – com a troca de bilhetes, e a gentil condução do fugitivo por um seu escravo de confiança – para resolver o problema sem maiores traumas sociais para as comunidades daquelas fazendas. Portanto, Felisarda queria evitar o que, se acontecesse, teria provavelmente conseqüências muito maiores, ou seja, um crime envolvendo escravos, revoltas políticas de todo o tipo com a sua participação.

Mas o crime ocorreu, Domingos não se conteve ante a atitude de seu condutor. Segundo o lavrador Cristóvão Máximo de Carvalho, quando estava indo para a casa de seu pai, encontrou no caminho, perto da fazenda de Manoel de Moraes,

[...] um homem ferido que lhe pediu água, e como ele testemunha disse-se ao ofendido que não tinha com que desse água, o ofendido lhe pediu para vir chamar uma pessoa na casa de Manoel de Moraes, para o conduzir para lá. Então, ele o fez, chamando um rapaz de nome Herculano, lavrador, que ficou em companhia do ofendido, enquanto ele, testemunha, dirigiu-se para o seu destino. (*ibidem*:11v)

Lembremos que, neste lugar, já havia alguma solidariedade entre escravos e livres, lavradores que trabalhavam ao seu lado nas plantações de café, para que uma mobilização a favor da resolução

do ocorrido fosse rapidamente montada, uma vez que se soubesse do acontecido. Herculano, natural do Ceará, também era escravo de Manoel de Moraes, embora Cristóvão não tenha se referido a este detalhe uma só vez – compartilhando das condições de outros escravos vindos pelo tráfico interno, que tinham como desafio a construção rápida e eficiente de alianças com os trabalhadores das fazendas para onde eram levados. Disse que ele e Valentim foram surpreendidos por Cristóvão com a notícia, indo imediatamente dá-la ao seu senhor. Valentim também pertencia a Manoel de Moraes, e, na hora em que soubera do acontecido, encontrava-se na cozinha de seu senhor, jantando. Era do Rio de Janeiro, mas Domingos, tal como Herculano, era do Ceará, com idades muito próximas.

Uma vez tendo recebido a notícia, Antonio de Moraes chamou os lavradores Jerônimo de Castro e José Botelho Lames, e, com os seus escravos, foram até o pasto, onde encontraram Raimundo. Ferido no ventre, respondeu, segundo a versão de Antonio de Moraes, que “indo banhar-se no rio, na ocasião em que vestia a camisa, o réu apanhara a sua faca, que estava no chão, e com ela lhe fizera o ferimento, cuja faca ele mesmo puxara depois” (*ibidem*: 19v).

Levado para a casa de seu senhor, foi tratado pelo médico, dr. Davino, vindo a falecer no mesmo dia, às nove horas da noite. Interessante foi a resposta de Antonio de Moraes ao ser perguntado, num segundo depoimento, se Raimundo disse alguma coisa antes de morrer, que pudesse incriminar Domingos. Mesmo tendo perdido seu jovem escravo, afirmou que não havia-lhe feito tal pergunta, sabendo apenas que o dito culpado era escravo de Landegário Gonçalves de Lima Gaeto, embora não soubesse seu nome. Por que não queria saber sobre o assassino de seu escravo, uma vez sendo de um outro senhor da região? Por que, tal como dona Felisarda, sua parente, não haveria de fazer maior alarde com relação à atitude de Domingos?

Acreditamos que, uma vez tendo acontecido o crime, a atitude de Domingos seria identificada como perigosa com relação ao medo que pudesse gerar nos senhores da região, e o quão arriscado seria para tais senhores pagar para ver como tal atitude soaria para seus escravos. Domingos não fugiu do lugar, mas sim voltou sozinho para a fazenda de seu senhor. Vamos repetir: feriu o outro escravo, quem dele queria tirar proveito, depois da honra de conduzi-lo, e retornou sozinho para onde deveria ser guiado, e presenciaria a possível recompensa, prêmio, por ser devolvido em segurança

garantida por outro escravo. A morte de Raimundo somente aconteceu às nove horas da noite, muito tempo depois da hora em que acreditavam ter acontecido o crime, qual fosse, por volta das três da tarde – intervalo entre a saída dos escravos da fazenda de Antonio de Moraes, e a notícia trazida por Cristovão.

A versão dos fatos apresentada por Manoel de Moraes, adotada em nossa narrativa, foi confirmada pelos escravos que depuseram, assim como pelos trabalhadores livres. Todos incriminavam o escravo Domingos, mesmo sem que ninguém, a não ser o morto, tivesse presenciado o crime, e que somente para Moraes e Cristovão o dito Raimundo tivesse narrado o seu esfaqueamento. Mas era esta a história tida como verdadeira. Daí, o medo da “quebra da paz”, da “aparente harmonia”, com a intervenção senhorial para evitar algum ato que desequilibrasse com aquela comunidade política, e com a adoção de uma versão única dos fatos pelas várias testemunhas arroladas.

Desta vez, todos estão com a mesma versão dos fatos, e não temos sinal algum de feitor para controlar o trabalho dos escravos, nem muito menos a revolta senhorial por ter o escravo fugido. O problema estava na maneira como foi conduzida a negociação para a devolução do escravo, uma vez que dona Felisarda capturou-o, sinal de confiança em poder contornar a situação. Contudo, equivocada quanto ao que para Domingos significaria chegar de uma “fuga autorizada” na fazenda de seu senhor, sendo guiado por um outro escravo, de outra fazenda, tendo este recebido uma recompensa por tal ato. E mais, lembremos que, no caminho, Raimundo deixou de lado Domingos, e foi se banhar no rio. Qual o significado que esta atitude representou para Domingos? Certamente, não foi o frescor do banhar de seu condutor. Qual foi o comportamento do juiz neste processo em que o medo do exemplo político de Domingos era um elemento chave para os envolvidos?

Vamos começar a resposta com uma informação: o curador e advogado do escravo foi o filho de seu senhor, Eduardo Gonçalves de Lima. Assim, podemos afirmar que seu senhor estava empenhado em defender seu trabalhador de todas as acusações, arcando com as despesas do processo. Mas, a partir de qual parâmetro? Vendo que a condenação seria inevitável, o que o advogado poderia, e muito bem, era evitar uma condenação que tirasse o escravo do trabalho. No primeiro julgamento, a sentença foi de Galés Perpétua. Já na apelação, com a convocação de um novo júri, uma vez que o juiz entendeu os argumentos da defesa de que o primeiro júri havia cometido erros técnicos graves em seus procedimentos de argu-

mentação, o desembargador designado para dar um parecer sobre o primeiro processo discordou da sentença.

Concordou com todas as decisões do júri, exceto quanto à decisiva questão do ferimento ter sido grave, e mortal. Diz, em seu parecer, o desembargador Sayão Lobato, que “[...] o paciente morreu não porque o mal causado fosse mortal, mas porque não aplicou toda a necessária diligência” (*ibidem*:86).

Bem, o desembargador reconheceu que houve um motivo para o ferimento, fruto de um conflito entre os dois escravos, mas que tanto não era mortal que entre o ferimento e o falecimento de Raimundo se passaram sete horas. O senhor do réu, segundo Lobato, tinha razões para apelar da sentença, tal a injustiça cometida na interpretação do acontecido, que fora dada em 24 de maio de 1874. Passados vários meses sem o trabalho de seu escravo, pois que esperava o julgamento preso na delegacia local, saiu, enfim, a nova sentença. Em 15 de julho de 1875, Domingos foi condenado à pena de duzentos açoites, e dois anos de ferro ao pescoço.

Neste caso, a atitude do escravo Domingos teve conseqüências diferentes para ele e para o seu senhor. O primeiro não havia se dado conta de que provocaria uma desestabilização tão grande entre os trabalhadores e senhores daquela região, com a sua atitude, que acabaria como um rígido exemplo à futuras revoltas. Para o Capitão Landegário Gonçalves de Lima, seu escravo estava em demorado julgamento, fora do trabalho no eito, e, quando de seu retorno, não teria mais garantias sobre o seu comportamento. Para os demais senhores da região, embora não tenham conseguido afastá-lo definitivamente, pelo menos conseguiram manter Domingos isolado de seus escravos durante algum tempo.

Vejamos que a prática da “fuga” era um costume para Domingos, não sofrendo, aparentemente, punição de seu senhor. Entretanto, quando a justiça à sua fazenda a atitude de outra senhora de escravos demonstra alguma discordância de tal acordo, discordância das relações de trabalho assumidas por um senhor vizinho com seu escravo, que poderiam ser perigosas para as suas relações de trabalho. Lembremos que na sua fazenda, escravos e livres trabalhavam lado a lado, assim como na de seu parente, Manoel de Moraes. Eles providenciaram a apuração do caso, a montagem da versão incriminadora do escravo, e sobre a qual tinham confiança que tirariam-no, ao menos por algum tempo, do convívio com os outros, também mandando o recado a seu senhor. O escravo Domingos percebeu que recebera tratamento diferenciado daquela senhora, e que a vítima também lhe tratara de maneira

diferente. Um diferente contundente para as suas relações construídas com muita dificuldade, com seu senhor e seus companheiros, livres ou escravos.

Afinal de contas, o que estava escrito no bilhete que a senhora de escravos Felisarda havia endereçado ao senhor de Domingos, nós não sabemos. Ou sabemos?

Conclusão: forjando a emancipação, revendo a conjuntura social da escravidão

As versões dos crimes são similares, tanto nos depoimentos dos escravos, quanto nos dos feitores, administradores e trabalhadores livres. Percebemos incongruências na lógica factual das versões, ao analisarmos a construção das sociabilidades e nos “acordos invisíveis” entre aqueles agentes, tendo como pano de fundo rupturas das regras de convívio em comunidade. Os que não se adaptavam a tais acordos, deveriam ser expulsos, excluídos pelos próprios membros da comunidade escrava da fazenda.

Identificamos, desta forma, a existência de um choque entre a Justiça do Estado e a justiça da comunidade de fazenda. A primeira, cada vez mais atenta aos problemas das formas de controle dos senhores sobre sua mão-de-obra, julgando os criminosos de maneira a voltarem para o convívio na fazenda; a segunda, montando versões que incriminavam em grau tão grande os escravos que ofendessem suas regras, que ficaria difícil não serem condenados ao menos a vários anos de reclusão, senão à Galés Perpétua.⁶ A “sensibilidade senhorial” se fazia múltipla, a partir da forma como os senhores atuavam afim de resolver o problema que, naquele momento, causava grande agitação entre os trabalhadores, escravos, e demais homens livres, de sua fazenda e outras próximas. A questão reside entre perder poucos escravos para a cadeia e ter um prejuízo incômodo, alterando o ritmo de trabalho na fazenda, assim como a ordem na comunidade da mesma, ou sofrer o risco de prejuízos ainda maiores (Machado, 1994:21-66).

Ao analisarmos tais documentos nos deparamos com as dúvidas recorrentes de outros autores quando tratam das mudanças ocorridas a partir de 1850, com a intensificação do tráfico interno para o Sudeste. Vale lembrar que, com a influência das fortes secas que abalaram a economia das Províncias do Norte, na década de 1860, o tráfico interprovincial ganhou novo fôlego, atraindo mais e mais escravos para o sudeste. Isto elucida em parte o problema da

intensificação dos processos criminais, envolvendo escravos, ter aumentado a partir de meados da década de 1860. Estes escravos oriundos do norte, e os africanos e crioulos já estabelecidos no sudeste já tinham idéias de liberdade e de ritmo de trabalho construídas nas relações específicas com seus senhores (Costa, 1989:31-37). Estamos diante, então, de um novo elemento enfrentado pelos senhores e escravos do Sudeste, na formação das alianças e nas negociações de regras de trabalho, até das regalias e das formas de reivindicação – na admissão de relações sociais aparentemente incompatíveis com uma sociedade escravista.⁷

Em três de agosto de 1873, o governo imperial enviou aos presidentes de província uma Circular (Arquivo Nacional, IJ6-27/1869-1874) se posicionando quanto aos deveres e limites das atitudes das autoridades policiais locais, uma vez que “das comunicações recebidas nesta Secretaria de Estado e do que consta da imprensa de quase todas as províncias, observa-se que, apesar das diligências empregadas na prevenção e punição dos delitos, reproduzem-se com freqüência atentados contra a segurança individual”.

O pito estava sendo passado, não somente questionando à eficiência dos representantes do poder policial e da Justiça do Estado Imperial, mas afirmando sua ineficiência para evitar os delitos, exatamente contra “a segurança individual”. Segurança esta que estava ameaçada por ser teoricamente negligenciada, aos olhos de vários membros da elite imperial que conviviam com escravos muito mais nas letras das leis, mas não aos olhos de quem com os escravos conviviam, no dia-a-dia. Vejamos a seguinte notícia, publicada na coluna “Notícias”, da primeira página da *Revista Comercial* de Santos, em oito de junho de 1872 (Biblioteca Nacional, Seção de Obras Raras, documento microfilmado):

Tribunal do Júri – Entrou em julgamento no dia 5 do corrente o processo em que é réu o escravo Sebastião. Usando de um nome suposto, o réu há muito tempo fingindo-se livre, trabalhava por engajamento em um sítio da Cubatão. Constando à polícia a existência deste indivíduo, e havendo mesmo promessa de gratificação a quem o capturasse, o sargento comandante do destacamento desta cidade, José Maximino de Britto Alambert, fazendo-se acompanhar de um praça foi ao lugar mencionado afim de conduzir o réu à presença da autoridade, e verificar a sua identidade. Horrível luta deu-se então, e o companheiro do sargento procurando livrar este deu algumas cacetadas no réu, e verificando que já não existia a vítima e que o réu queria também matá-lo, tanto que indagava por sua faca que havia perdido na lama, voltou para traz a chamar gente, e assim procedeu porque cansado e ferido também não podia mais resistir a tanta

ferocidade e valentia do réu. O sargento sucumbiu com um ferimento que lhe atravessou o coração, outro no dedo, que chegara até a palma da mão, duas escoriações no nariz, outras no dorso da mão, uma contusão no lado esquerdo da fronte, e doze feridas no braço direito em forma circular, em dentadas. Preso dias depois da perpetração do crime, compareceu perante o tribunal do júri, onde alegou ter cometido o crime por ter sido primeiro provocado, e estar convencido de que morreria se não tratasse com energia de defender-se.

Percebamos que a notícia chama a atenção para a condição de gente do escravo, misturando-a com a idéia de raiva social que ela carregaria, podendo ser percebida através da feroz luta com o sargento e seu companheiro. Foram dois contra um, e mesmo assim os dois policiais são retratados quase que como heróis, que domaram perigosa fera quando solta de uma jaula.

Nas correspondências das autoridades policia locais com as da Corte, encontramos notícias de menor alarde, mas preocupantes para os atormentados homens livres com as possíveis atitudes dos escravos.⁸ Em 12 de junho de 1867, temos as seguintes palavras do chefe de polícia interino, João da Costa Lima e Castro, ao senhor de escravos insurretos em três fazendas de Nova Friburgo: "Se as ordens expedidas forem bem executadas, penso que se conseguirá não só a prisão dos assassinos, como reduzir à obediência os escravos daquelas fazendas, que se acham insubordinados, e cujo número excede a cem" (Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, PP, coleção 5).

Já em Bananal, em 24 de dezembro de 1872, numa correspondência reservada entre a autoridade policial local, Manoel Antonio Duarte de Azevedo, e a presidência da província de São Paulo, há o tom de frustração por não terem "indício algum de insurreição de escravos no termo de Bananal nessa província, nem no de Queluz, na de Minas Gerais". Contudo, algo ocorreu que, em 30 de dezembro, não apenas já haviam sido descobertas tais insurreições, como também reforços eram pedidos à Corte para delas os senhores conseguirem se livrar, no que o Ministério da Guerra respondeu, também em "reservado" que "não é possível por hora mandar mais força para essa província à vista da escassez de pessoal" (Arquivo Nacional, IJ6-27/1869-74).

Voltemos à Circular, de agosto de 1873, que continua com recomendações para a tomada de atitudes enérgicas visando a apuração dos delitos. Será que o governo realmente achava que esta seria uma atitude enérgica de sua parte? A resposta é não! Acreditava o governo que nas províncias faria representar a sua vontade de or-

dem social, orientando os seus presidentes e funcionários da Justiça, uma vez que pretendia organizar a representação local de seu poder efetivo, na forma de ordenação, assim como dos meios pelos quais lançava mão para concretizar a sua proposta. Daí podermos entender que

escolhendo o melhor pessoal possível para os cargos de promotor público, suplente do juiz municipal, delegado e subdelegado de polícia, estimulando o zelo das autoridades judiciárias e policiais no cumprimento dos seus deveres e fazendo-lhes sentir que o Governo terá em consideração os serviços recentes que prestarem na repressão do crime, provendo de força militar os municípios em que a segurança pública estiver ameaçada.

Ora, a segurança pública vinha depois da segurança da propriedade privada, dos indivíduos? Sim, encontramos esta hierarquia entre “casa e rua”, formando um par dialético tendo como fim a idéia de ordem, da civilização vencendo a barbárie, introjetado por parte representativa e influente da elite política imperial, delegando este serviço ao seu corpo jurídico-policial. Vimos no trecho anterior, o “zelo”, cremos que no sentido de vigilância, de olhar para as possíveis insurreições escravas, e mesmo distúrbios causados por outros mais elementos das ruas, “desordeiros” – como aparece amiúde nas cartas trocadas entre os presidentes de província na década de 1870.

A formação do olhar do poder central, não sobre o que estava acontecendo nas “propriedades” – em nosso caso, e certamente no das autoridades provinciais, “fazendas” com grande número de escravos –, mas sim sobre o que não deveria mais ocorrer, ou mesmo, caso ocorresse, fosse devassado com eficiência, é o cerne de uma discussão que estamos apenas tocando.” A vida que devia ser preservada era apenas daqueles que a tinham ligado à propriedade, pois criam os membros do Estado Imperial envolvidos no planejamento da Circular que “com estas e outras medidas, além das que requisitar o Governo Imperial, conseguirá Vossa Excelência manter o respeito da lei e a garantia de vida e propriedade dos habitantes da Província confiada à sua administração”.

Enfim, não eram todos que deveriam ser vigiados, mas sim aqueles que ofereciam perigo aos que estavam ligados, ao menos por hierarquia social, aos homens que faziam as leis do Estado naquele momento. A perspectiva, então, era vigiar os possíveis insurretos e desordeiros, sem perder o controle para evitar o que ainda não aconteceu, mas de alguma forma, em medida forte, poderia,

quicá deveria, ocorrer. Uma idéia burguesa importada da elite vitoriana, a ordenação dos espaços públicos, a educação do olhar das autoridades, na inversão da idéia de medo que carregava a hegemonia social dos senhores de escravos do sudeste cafeeiro, em sua marcante presença na política imperial.¹⁰

Como último conselho às autoridades políticas oficiais supremas das províncias, ao menos em teoria, dizia-se que “entre os muitos serviços que o Governo espera da coadjuvação dos seus delegados, capacite-se Vossa Excelência de que nenhum é maior nem os poderá recomendar mais, do que aqueles que forem prestados à polícia de segurança e à administração regular da Justiça”.

NOTAS

1. Segundo Castro (1995), os senhores passaram a operar com um fator jamais existente até então, a perspectiva do final do trabalho escravo – mesmo sem uma data fixada. Desta forma, estariam se dirigindo para “encaminhar de maneira mais segura as transformações do trabalho” (p. 210). Ver esp. cap. 9, “Sobre o poder moral dos senhores”, e cap. 10, “O fantasma da desordem”, nos quais a autora apenas sinaliza as revoltas dos escravos assenzalados, e o medo das elites do Vale do Paraíba quanto às consequências do alastramento destas revoltas. A pesquisa proposta visa, recuando uma década, até 1860, dar conta das várias formas de protesto escravo, na elaboração destes novos “acordos”, interpretando as atitudes dos senhores quanto ao final do tráfico.
2. Sobre o “fato social” para este tipo de trabalho, utilizamos Thompson (1967, 1998) Davies (1990). Também sobre este tema, foi-nos fundamental, como contraponto crítico às idéias de Thompson (1967) e Davies (1990), a leitura de Desan. (1992: 63-96). Para uma avaliação acerca dos usos dos conceitos de Thompson pela historiografia brasileira da escravidão, ver Lara (1995).
3. Sobre a complexidade de situações que envolvem as fugas de escravos, em motivações plurais dando ênfase nas estratégias de esgarçamento das relações entre escravos e senhores, ver Silva (1989), Gomes (1996) e Araújo (2001).
4. Sobre o medo das revoltas escravas, que tomariam grandes proporções quase que como em “efeito dominó” nas fazendas de café paulistas, ver Azevedo (1987); sobre as revoltas escravas na mesma região, no mesmo período, ver Machado (1994).
5. Sobre escravos e livres trabalhando juntos, algumas reflexões são apresentadas em Castro (1995).
6. Há autores que avaliam, uns mais, outros menos, as relações entre Direito, elite política e burocrática Imperial e atitudes dos escravos diante destes debates político-jurídicos, que servem de suporte para este ponto. São eles, em ordem cronológica de publicação: Lamounier (1988); Grinberg (1994); Mendonça (1999); Rodrigues (2000); Pena (2001).
7. A idéia de relações sociais e econômicas estranhas ou anômalas numa sociedade escravista é contestada com os conceitos de “contraponto escravo” e “transações socia-

- is” Morgan (1998) que muito nos ajudaram a pensar este texto. Agradecemos a Flávio dos Santos Gomes por esta indicação.
8. Neste sentido, o plano mental não estaria desconectado das demais relações sociais, muito pelo contrário. O que pode ser entendido como cultura para nós pode ser visto em estudos de E. P. Thompson, ou seja, está ligado ao estudo das relações sociais, nas formas de articulações dos grupos de homens entre si na transformação de suas formas de produção e reprodução dos meios materiais de vida. Ver Thompson (1966) e (1998). Ver também Burguière (1998).
 9. Estamos operando com a discussão das formas de controle social que a chamada “boa sociedade imperial”, no Segundo Reinado, apresentou, ora dando ênfase ao poder local, de senhores de escravos e grandes proprietários de terras, ora no central, dos ministros e altos burocratas do Estado Imperial. Numa certa medida, a estrutura deste quadro se estende para as décadas finais do regime monárquico brasileiro, quando projetos de organização social se tornam cada vez mais fortes – exemplo das discussões e leis para o combate à varíola e febre amarela, associando aos cortiços, e às “classes perigosas”, na Corte – ver Chalhoub (1996), esp. “1. Cortiços” e “2. Febre amarela”, pp. 15-96.
 10. Esta importação de referências sociais, da elite brasileira com relação à inglesa e francesa no século XIX, tem como matriz a análise de Michel Foucault sobre a articulação entre poder político, poder policial, elite política e ordenação dos espaços. Não queremos dizer com isto que nunca dantes houvesse medo de insurreições escravas no Brasil, e mesmo demais “crimes”, mas sim no sentido “orgânico” da relação entre os conceitos apontados. Ver Foucault (1999).

Referências bibliográficas:

- ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de (2001). *Através dos tribunais: escravidão, cotidiano e criminalidade na província do Rio de Janeiro, século XIX*. Monografia de bacharelado em História, Rio de Janeiro, UFRJ, 83 pp.
- ASSIS, Machado de (1962). “Pai contra mãe.” In: *Relíquias de Casa Velha*. In: Afrânio Coutinho (org.), *Machado de Assis, obra completa, vol. 2 – conto e teatro*. 3 vols. Rio de Janeiro, Editora José Aguillar, pp. 659-667.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BURGUIÈRE, André (1998). “A antropologia histórica”. In: J. Le Goff (org.), *A história nova*. (4ª. ed.). São Paulo, Martins Fontes, pp. 125-152.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de (1998). *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- CHALHOUB, Sidney (1996). *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo, Companhia das letras.
- (1990). *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo, Companhia das letras.
- (1986). *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo, Brasiliense.
- COSTA, Emília Viotti da (1989). *Da senzala à colônia*. (3ª. ed.). São Paulo, Brasiliense.

- DAVIES, Natalie (1990). *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DESAN, Suzane (1992). "Massa, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davies". In: L. Hunt (org.), *A nova história cultural*. São Paulo, Martins Fontes, pp. 63-92.
- FLORENTINO, Manolo & GÓES, José Roberto (1997). *A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FOUCAULT, Michel (1999). "O olho do poder". In: *Microfísica do poder*. (14^a ed.). Rio de Janeiro, Graal, pp. 209-226.
- GOMES, Flávio dos Santos (1996). "Jogando a rede, revendo as malhas: fugas e fugitivos no Brasil escravista". *Revista Tempo*, vol. 1, nº 1, pp. 67-93.
- (1995). *História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- GRINBERG, Keila (1994). *Liberata, a lei da ambigüidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- LAMOUNIER, Maria Lúcia (1988). *Da escravidão ao trabalho livre: a Lei de Locação de Serviços de 1879*. Campinas, Papyrus.
- LARA, Sílvia Hunold (1995). "Blowin' in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil". *Projeto História*, nº 12, outubro, pp. 43-56, PUC-SP.
- (1988). *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LEVI, Giovanni (2000). *A herança imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MACHADO, Maria Helena (1994). *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora UFRJ/EdUSP.
- (1988). "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão". *Revista de História*, nº 16, ANPUH, pp. 143-160.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1984). *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Coleção *Os Pensadores* (3^a ed.). São Paulo, Abril Cultural.
- MATTA, Roberto da (1985). *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de (1990). *O tempo saquarema: a formação do Estado imperial*. (2^a ed.). São Paulo, HUCITEC.
- MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (1999). *Entre a mão e os antéis: a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas, Editora da Unicamp/Cecult.
- MORGAN, Philip D. (1998). *Slave counterpoint: Black culture in the eighteenth-century Chesapeake and Lowcountry*. The University of North Carolina Press.
- PENA, Eduardo Spiller (2001). *Pajens da casa imperial: juriconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas, Editora da Unicamp/Cecult.
- REIS, João José & SILVA, Eduardo (1989). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das letras.
- (1993). "A greve negra de 1857 na Bahia". *Revista da USP: Dossiê Brasil/África*, nº 18, pp. 7-29.

- & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.) (1996). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Gladys Sabina (1990). *Mata galegos: os portugueses e os conflitos de trabalho na República Velha*. São Paulo, Brasiliense.
- RODRIGUES, Jaime (2000). *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas, Editora da Unicamp/Cecult.
- SCHMITT, Jean-Claude (1998). "A história dos marginais". In: J. Le Goff (org.), *A nova história*. (4ª. Ed.). São Paulo, Martins Fontes, pp. 261-290.
- SILVA, Eduardo (1997). *Dom Obá II d'África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo, Companhia das Letras.
- (1989). "Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação". In: J. J. Reis & E. Silva, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SLENES, Robert W. (1999). *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- (1991-92). "'Malungu, Ngoma vem!': África coberta e descoberta do [sic: leia-se "no"] Brasil". *Revista da USP*, nº 12, pp. 48-67, dez./jan./fev.
- (1986). "Grandeza ou decadência? O mercado de escravos e a economia cafeeira da província do Rio de Janeiro, 1850-1888". In: I. del Nero da Costa (org.), *Brasil, história econômica e demográfica*. São Paulo, IPE-USP, pp. 103-155.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano (1999). *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro, ACCESS.
- SOUZA, Jessé (2001). "A sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, nº 45, fevereiro, pp. 47-67.
- THOMPSON, E. P. (2001). "Algumas observações sobre classe e falta de consciência". In: *As peculiaridades dos ingleses, e outros artigos*. (Seleção de textos organizada por Antonio Luigi Negro e Sergio Silva). Campinas, Editora da Unicamp, pp. 269-281.
- (1998). "Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial." In: *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 267-304.
- (1981). *A miséria da teoria, ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro, Zahar.
- (1966). *The making of the English working class*. New York, Vintage books.

Problemas no paraíso: a democracia racial brasileira frente à imigração afro-americana (1921)

Tiago de Melo Gomes

Resumo

Em meados de 1921 chegou ao Brasil a notícia que um grupo de afro-americanos pretendia emigrar para o Brasil e fundar uma colônia no Estado do Mato Grosso. Tal fato provocou grandes reações na Câmara dos Deputados, na imprensa e nas ruas, em uma grande discussão a respeito da conveniência de tal imigração, tendo como fundo a idéia, já a esta altura generalizada, de que o Brasil era caracterizado pela ausência de preconceito racial. Ao acompanhar o debate que se seguiu, este artigo pretende apontar os meandros da idéia de democracia racial no período do pós-guerra, desde as formulações mais próximas à ideologia do branqueamento até versões igualitárias, que utilizavam a democracia racial como aspiração a ser alcançada.

Palavras-chave: imigração, afro-americanos, democracia racial, preconceito racial.

Abstract

Problems in heaven: the Brazilian racial democracy faces the African-American immigration (1921)

Around 1921 Brazil heard the news that a group of African-Americans intended to emigrate to this country to found a colony in the Mato Grosso state. This fact provoked great reactions in the Chamber of Deputies, in the press and on the streets and also caused a big discussion about this emigration's convenience, having the idea – now totally spread – that in Brazil there was no racial prejudice.

Accompanying the debate that followed, this article intends to point out the inner parts of the racial democracy idea during the post-war period, from whitening ideology ideas to equality versions, which aspired to a racial democracy.

Keywords: immigration, African-americans, racial democracy, racial prejudice.

Résumé

Des problèmes dans le paradis : la démocratie raciale brésilienne face à l'immigration afro-américaine (1921)

Aux alentours de 1921, les brésiliens ont été informés qu'un groupe d'afro-américains avait l'intention d'immigrer au Brésil pour fonder une colonie dans l'état du Mato-Grosso. Cela a suscité de vives réactions à la Chambre des Députés, dans la presse, dans les rues ainsi que de grands débats sur l'utilité d'une telle migration ; il y avait, à la base de tout cela, l'idée, déjà généralisée à cette époque-là, que le Brésil ne connaissait pas de préjugé racial. En analysant le débat qui a suivi ces réactions, cet article montre les méandres de l'idée d'une démocratie raciale dans l'après-guerre, depuis les formulations les plus proches de l'idéologie du blanchiment, jusqu'à des versions égalitaires qui utilisaient la démocratie raciale comme une aspiration que l'on devrait atteindre.

Mots-clés: immigration afro-américaine, démocratie raciale, préjugé racial.

Os últimos anos da década de 1910, nos Estados Unidos, foram marcados por um significativo acirramento nas tensões raciais. Uma escalada de confrontos raciais iniciou-se em East St. Louis, Illinois, em 1917, alastrando-se por diversas regiões do país e chegando ao ápice no violento confronto de Chicago, que durou cinco dias em julho de 1919 (Franklin, 1980; Grossman, 1997). Após as leis segregacionistas e os sangrentos linchamentos que se arrastavam desde o século anterior, esse ensaio de guerra racial talvez tenha sido o elemento que faltava para que grupos de afro-americanos intensificassem a busca por outros países onde pudessem receber um tratamento mais digno. Como o Brasil ostentava, desde o século XIX, uma imagem internacional de “paraíso racial” (Azevedo, 1996; Hellwig, 1988, 1992), não surpreende que em 1921 o Brazilian-American Colonization Syndicate tenha manifestado seu desejo de adquirir terras no interior do Mato Grosso, visando colonizá-las com afro-americanos. Quando a notícia chegou aos ouvidos dos habitantes do “paraíso” as reações foram instantâneas, e imediatamente os deputados Andrade Bezerra e Cincinato Braga apresentaram à Câmara dos Deputados um projeto impedindo “a importação de indivíduos de raças negras”. O projeto não se transformou em lei, mas isso não impediu o governo brasileiro de utilizar diversas artimanhas para negar vistos de entrada a afro-americanos, provocando com isso diversos protestos nos Estados Unidos.

A mobilização do Estado brasileiro para impedir a entrada de afro-americanos no Brasil ao longo dos anos 1920 é uma história que já foi contada de forma competente em diversas ocasiões, de modo que remeto o leitor interessado aos trabalhos disponíveis sobre o tema (Lesser, 1994b; Meade & Pirio, 1988; Seigel, 2001:cap. 5). Não se trata, aqui, tampouco, de estudar a política brasileira do período, tema igualmente estudado por diversos autores (Ramos, 1996; Lesser, 2001). Este artigo tem por objeto o debate que se desenrolou a partir do momento em que as intenções do Brazilian-American Colonization Syndicate tornaram-se pú-

blicas. Afinal, trata-se de uma ocasião bastante singular para acompanhar os contornos dos diversos pontos de vista acerca da questão da identidade nacional naquele período, já que se vivia, então, um momento bastante particular no pensamento social brasileiro. O desejo de branquear a nação através de uma entrada maciça de imigrantes europeus, ligado às teorias racistas do século XIX, ainda estava na ordem do dia, e seus reflexos ainda seriam bastante visíveis no período getulista, com sua explícita tentativa de controlar a entrada no Brasil de indivíduos provenientes dos continentes asiático e africano.¹

Contudo, estava-se a pouco mais de uma década do lançamento do clássico de Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, obra que definiria os contornos do orgulho nacional associado à ausência de preconceito racial e à idéia de que “somos todos mestiços, se não no sangue, pelo menos na alma”. Mais que isso, parece claro que a obra definitiva de Freyre se consagrou tanto pelo que tinha de novo, quanto por ecoar todo um debate sobre a ausência de racismo no Brasil que floresceu ao longo do período posterior à Primeira Guerra Mundial. Obviamente, a formulação dada por Gilberto Freyre à questão da singularidade brasileira em termos de ausência de preconceito racial não se encaixava necessariamente bem com diversas visões mais conservadoras ou progressistas, mas é inegável que de certa forma sua obra acabou por se tornar uma espécie de ponto de convergência de boa parte da discussão sobre raça e nacionalidade no período anterior.²

O dilema entre o desejo de branquear a nação e o de preservar a visão do Brasil como território livre de preconceitos raciais não era a única problemática envolvida com a imigração dos afro-americanos. Havia um elemento complicador a alterar os possíveis significados da questão: o fato de que o debate sobre a imigração afro-americana se dava em uma arena transnacional. Como uma pesquisa recente demonstrou de forma bastante convincente (Seigel, 2001), parece claro que todo o desenrolar da questão racial brasileira se deu visando um contexto transnacional, em que a suposta boa convivência entre raças diferentes seria um elemento a colocar o Brasil em posição favorável no concerto das nações. Neste caso particular, tal aspecto se acentua, já que não se tratava de africanos ou afro-brasileiros, e sim de afro-americanos, de modo que seria de se esperar que houvesse repercussões do problema em território norte-americano. Assim, os atores da nossa trama desempenharam seus papéis não apenas pensando apenas no país em que viviam, mas por certo também esta-

vam atentos às repercussões de seus atos em uma arena transnacional.

Assim, é certo que os brasileiros desejavam manter intacta sua imagem de “paraíso racial”, mas isso tornava-se obviamente conflitante com os desejos expressos por muitos de barrar a entrada destes imigrantes em potencial. Estudando tais discursos, pretende-se lançar luz sobre a formação da idéia do Brasil como espaço privilegiado da democracia racial, e os diversos matizes que esta idéia mais geral assumiu, desde as formulações mais claramente adeptas do branqueamento, até visões mais próximas de uma ideologia igualitária. No período tematizado, a idéia de democracia racial estava em pleno processo de construção, e a questão da imigração era, sem dúvida, um tema que revelava os meandros da negociação em curso sobre os sentidos daquela idéia.

I. Os indesejáveis

Antes de entrar no assunto deste artigo, é preciso notar que o tema de imigração estava na ordem no dia no ano de 1921. Naquele momento, o grande perigo parecia vir dos países europeus: afinal, após terem sido alvos de grandes esperanças da elite nacional em fins do século XIX, os imigrantes europeus progressivamente perderiam sua aura de portadores de progresso e civilização. A ascensão social de algumas famílias de imigrantes e, sobretudo, as contestações à supremacia das elites tradicionais acabaram por desiludir a classe dominante em relação à imigração européia, processo que chegaria ao auge em fins da década de 1910.³ Meses antes da chegada da notícia dos planos de imigração afro-americana, havia sido aprovada a chamada “lei dos indesejáveis”, proibindo a entrada de prostitutas, deficientes físicos e mentais e idosos, além de especificar as condições em que ativistas políticos poderiam ser expulsos.⁴ As greves da década anterior haviam criado as condições para a aprovação da lei, aplaudida por jornalistas, que parabenizavam o governo por fazer o possível para impedir a entrada de europeus “parasitários, que aqui desejam viver sem trabalhar”, bem como dos “profissionais da desordem política” (“Lei e Imigração”, *Correio da Manhã*, 22.2.21). Naturalmente, havia quem se preocupasse em defender a continuidade de imigração, afirmando que a maior parte dos que haviam entrado era de trabalhadores (“A Liga Nacionalista de São Paulo contra o Jacobinismo”, *O Imparci-*

al, 3.7.21), mas pode-se notar nas páginas da imprensa da época a existência de um clima de certo modo desfavorável aos imigrantes.

Tal situação ajuda a contextualizar as violentas reações contra os planos do Brazilian-American Colonization Syndicate, já que, uma vez que a própria imigração europeia era bastante questionada, o que esperar da possibilidade de imigração de descendentes de africanos? No primeiro artigo sobre o assunto que pude localizar na imprensa carioca pode-se já ter uma idéia das barreiras que os afro-americanos viriam a encontrar. O artigo ironiza aqueles que se opunham à imigração europeia, afirmando que estes deveriam estar radiantes, já que

a corrente imigratória que, de acordo com o seu modo de pensar mais convém ao país [...] vai agora inundar o Brasil em negros caudais humanos, em caudais de gente física e intelectualmente forte, sem os graves defeitos morais dos portugueses, dos italianos, dos espanhóis, de todos esses povos que, por virem para cá, ajudar a desbravar, a cultivar, a fazer a Pátria, pensam depois que podem por tão simples razões, merecer, senão a gratidão, pelo menos a consideração dos brasileiros seus filhos! Se é porém de tal imigração que precisa o país para melhoria da raça que o sangue europeu contaminou, porque então não suscitamos nós, com a imigração dos pretos norte-americanos que agora começará, a imigração dos peles-vermelha e demais índios, não só dos Estados Unidos, mas da Venezuela, da Colômbia, do Peru?! (“Os Novos Imigrantes”, *O Paiz*, 9.7.21).

O autor em questão não parece ter maiores preocupações em dissimular o fato de que, em sua visão, quando se trata de decidir a imigração mais conveniente para o Brasil, a questão racial é praticamente o único elemento em jogo. Isso poderia parecer óbvio, mas como se verá, poucos foram tão explícitos na racialização do debate sobre a imigração de afro-americanos como o jornalista citado. Afinal, proibir a entrada de qualquer descendente de africanos seria uma atitude radical que só através de algumas piruetas teóricas poderia ser conciliada com a idéia de que o Brasil era um país despido de preconceitos. Este ponto praticamente dominou o debate na Câmara dos Deputados a partir do momento em que o projeto de Cincinato Braga e Andrade Bezerra foi apresentado. Bezerra era deputado por Pernambuco, e em julho de 1921 havia apresentado projeto liberando verbas para fomentar a imigração europeia. Em sua defesa do projeto, o autor considerou as imigrações russas, japonesas e turco-árabes “inconvenientes”, e achava que a imigração deveria ser restrita a agricultores, “que são os únicos que nos convêm” (“A Organização Geral do Trabalho”, O

Imparcial, 13.7.21). No mesmo mês, Bezerra apresentou o projeto impedindo “a importação de indivíduos de raças negras”, por achar necessário “proteger-nos contra essa calamidade” (“Comentários sobre a Nossa Política Econômica e Imigratória”, *O Imparcial*, 20.7.21).

Esta racialização explícita do debate imigratório traria grandes problemas a seu autor na Câmara já a 29 de julho de 1921, quando cabia meramente decidir se o projeto seria ou não objeto de deliberação. Tratava-se de um ato protocolar, mas a discussão foi bastante exaltada havendo mesmo aqueles que julgaram ser o projeto indigno de ser considerado pela Casa. Um dos questionamentos mais incisivos partiu do deputado gaúcho Joaquim Osório:⁵

Sr. Presidente: a República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza. Perante a Constituição republicana não há senhores nem vassalos, patrícios nem plebeus, ricos nem pobres, privilégios de raça, casta ou classe. A República a todos os homens irmana e nivela perante a lei. A República não tem preconceitos de raças, sentimentos exclusivistas, não distingue entre brancos, negros e pardos. A Constituição republicana prescreve, em tempo de paz, que “qualquer” um pode entrar no território nacional ou dele sair com sua fortuna e bens, quando e como lhe convier, independentemente de passaporte. Ainda assegura a brasileiros e residentes no país todos os direitos e garantias constitucionais especificadas no art. 72.

É a consagração do direito do homem e do cidadão que a Revolução Francesa de 1789 proclamava como a “requisição dos títulos perdidos da humanidade”. [...]

[O projeto] é um atentado aos direitos do homem e do cidadão, proclamados pela humanidade, é um atentado à Constituição da República, é um atentado à dignidade da raça negra. O Brasil, que a 13 de maio de 1888 aboliu a escravidão, que nessa data áurea comemora a fraternidade dos brasileiros e glorifica Toussant Louverture, que conhece o concurso da raça africana na fundação e organização da nossa nacionalidade, o Brasil, pelos seus representantes, só pode repelir esse infeliz projeto, que seria o indício de um Código Negro, de uma política de preconceitos de raça indigna de uma República.

Em nome dos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, que constituíram o lema da Revolução Francesa; em nome destes princípios imortais consagrados pelo Brasil e pela lei republicana em seu código político; em memória do concurso da raça negra à causa do Brasil, e aos seus heróis e mártires que bem sintetizam Marcellio Dias e Henrique Dias; em homenagem ainda, a essa augusta mulher, a Senhora Isabel, Princesa Imperial Regente, sancionadora da lei de 13 de maio de 1888, cujo aniversário hoje decorre; em nome dos sentimentos brasileiros, que não distinguem ou condenam os homens pela cor da pele, mas tão-somente pelos seus méritos e virtudes; nas proximidades do centenário da Independência

dência do Brasil, pelo respeito devido à memória de José Bonifácio, que desde 1824 propugnava pela fraternidade dos homens, que tolerara a monarquia no Brasil por não compreender uma República com escravos – em nome desses princípios e sentimentos de glorificadores da alma humana, não julgo objeto de deliberação o projeto Cincinato Braga e Andrade Bezerra.

Se Osório se recusava, por princípio, a discutir a questão em termos raciais, Bezerra permaneceu inabalável, vendo o Brasil como um país sitiado necessitando de urgente defesa:

[...] permitia-lhe o regimento da casa que reclamasse para o seu projeto ao menos a atenção da Câmara, porque assim provavelmente, se se positivassem as ameaças já hoje reconhecidas oficialmente, de a América do Norte mandar para aqui como indesejáveis os homens de cor que lá vivem, o Congresso já teria ganho tempo então para tomar qualquer atitude de significativa repulsa à injúria que tal fato, devido aos antecedentes norte-americanos em relação aos negros, envolveria o bom nome do Brasil.

Obviamente, Bezerra buscava acionar o recurso do patriotismo, afirmando, com todas as letras, que tal imigração havia sido planejada diretamente pelo governo norte-americano. “Mas tal argumento não se mostrou eficaz para conter os ataques dos demais deputados, a começar por seu companheiro de bancada, João Cabral, que disse

[...] não compreender como o Sr. Andrade Bezerra, professor de Direito e católico romano praticante, havia esquecido, ao redigir o seu projeto proibindo a entrada de negros no Brasil, não apenas os mais belos artigos da nossa Constituição Federal, mas principalmente a sua fé cristã e os doces preceitos da doutrina do louro nazareno.

Declarou-se ainda “verdadeiramente horrorizado” com o projeto. Na mesma linha, Carlos Penafiel achava que o projeto era “um atentado também contra o catolicismo, porque os filhos de Cã também eram filhos de Deus”. O também pernambucano Gilberto Amado achava que “o projeto irrita e ofende os sentimentos nacionais, porque todos os seus congressistas têm origem na raça etíope”, enquanto Manoel Villaboim achava “que é preciso não ser brasileiro para apoiar tal projeto”. Já o amazonense Álvaro Batista

Não podia compreender no Brasil questões de raça que não se justificam modernamente, em relação a qualquer nacionalidade, e entre nós, muito menos em relação à “raça infeliz”, que tivemos tantos anos duramente escravizada, e na qual encontramos o braço infatigável que plantou as nossas lavouras, extraiu as nossas riquezas e colaborou, heroicamente, na vitória das nossas guerras e na defesa da nossa nacionalidade.

Nota-se aqui que o desejo de ver no Brasil um país marcado pela ausência de preconceitos poderia ter diversas fontes, da crença nas virtudes do amalgamento racial à defesa do igualitarismo, passando pelos que viam no racismo algo anticatólico ou ainda antinacional. Fosse através do republicanismo do positivista Joaquim Osório, do catolicismo de João Cabral e Carlos Penafiel, da crença no "Brasil mestiço" de Gilberto Amado e Manoel Villaboim ou da visão histórica bastante tradicional de Álvaro Batista, o fato é que o projeto de Bezerra (Cincinato Braga, co-autor, não estava presente naquela data na Câmara) sofreu ataques duríssimos no Legislativo por definir os critérios de entrada no Brasil em termos raciais.⁷ Após ser julgado objeto de deliberação, o projeto foi encaminhado às comissões competentes mas não foi adiante. Posteriormente, o deputado mineiro Fidélis Reis, que já havia sido o único a se pronunciar favoravelmente em relação ao projeto no debate da Câmara apresentou uma espécie de nova versão do projeto, com o intuito aberto de dificultar a imigração de africanos, asiáticos e seus descendentes, além de fomentar a imigração européia, mas tal iniciativa igualmente não obteve êxito (Ramos, 1996:65). Parecia mais prudente reprimir a imigração de afro-americanos discretamente, através de atividades consulares, do que expor a nação à crítica internacional em função de um projeto polêmico.

II. "A bagaceira com que nos ameaça a América"

Tendo em vista o debate legislativo, é surpreendente notar que o projeto foi quase unanimemente aplaudido nas páginas da imprensa carioca, em especial através da pena dos cronistas. Nas semanas seguintes, diversos periódicos discutiram o projeto, alguns se limitando a reproduzir as palavras de deputados cuja posição mais agradasse ao jornal,⁸ mas poucos cronistas escaparam de alguma incursão no tema. Já no dia seguinte, um articulista abria seu texto louvando o fato de que "uma das grandes felicidades do Brasil consiste justamente na nossa falta de preconceitos de raças humanas". Após desenvolver, por algumas linhas, esta idéia, tecendo elogios à ausência de preconceitos verificada no Brasil, seu anônimo autor comentava:

Mas porque não cultivamos preconceitos não se deve concluir que possamos aceitar uma imigração condenável no ponto de vista eugênico, e perigosa, pelo menos, do ponto de vista social e econômico.

Mais ou menos instruídos, com uma longa tradição de ódios, os negros norte-americanos viriam trazer para o nosso meio uma divisão de raças

que não conhecemos, além de perturbar profundamente o lento processo de caldeamento e depuração que cumprimos há quatro séculos. O fato de sermos um país semideserto, necessitando do braço estrangeiro para o aproveitamento e valorização das nossas riquezas, não significa que devemos abrir as nossas portas a todos que a elas batem. Podemos e devemos escolher os imigrantes que nos convêm, como o fazem todos os países, a começar pelos Estados Unidos. O negro é tão indesejável, sob aquelas relações que já citamos, como o asiático (“As Imigrações Indesejáveis”, *O Jornal*, 30.7.21).

O texto citado traz alguns dos elementos que se repetiriam ao longo de todo o debate na imprensa, mostrando, com rara sinceridade, o conflito entre o desejo de branquear a nação e o orgulho da ausência de preconceitos raciais que era elemento constituinte de uma imagem bastante difundida do país, tanto no plano interno quanto no externo. Além disso, inseria-se um elemento crucial de toda essa discussão: o conceito de “adaptabilidade”, já que tais imigrantes, por serem originários de “uma longa tradição de ódios”, atrapalhariam “o lento processo de caldeamento e depuração”. Como alguns autores têm argumentado, a possibilidade de assimilação tranqüila à população brasileira era um elemento central na definição de “imigrante desejável” (Ramos, 1996; Lesser, 2001), e tais afro-americanos pareciam especialmente indesejáveis sob esse ponto de vista, o que se pode notar em virtualmente todos os discursos favoráveis ao projeto.

No mesmo caminho, um artigo de Antônio Leão Veloso lamentava as divisões raciais entre os humanos, crendo que o Brasil está livre do problema. Sobre o projeto, afirma que “todo o mundo sabe que tal medida visa impedir a invasão do território nacional por negros descontentes dos Estados Unidos”. Crê que a mestiçagem eliminou o “elemento negro” da população, evitando problemas raciais e deixando o Brasil longe do racismo europeu. Mas

[...] o fato é que, do melhor modo, o Brasil resolveu o problema das competições raciais, não lhe sendo preciso, como outros povos, apontar o caminho da rua aos seus compatriotas negros. Não quer isto dizer, todavia, que a tolerância demonstrada para com os nossos negros nos obrigue a receber os dos outros. (“A Questão Negra”, *Correio da Manhã*, 1.8.21).

Conclui, portanto, a favor do projeto em termos que levam inevitavelmente um observador atento a questionar seu discurso de que o Brasil estava a salvo do “problema das raças”. Afinal, o “negro” aparecia explicitamente como um problema resolvido pela competência dos brasileiros em fazê-lo, de modo que não parecia justo ao autor que o país fosse penalizado por ter sabido eli-

minar uma ferida em potencial a tempo. Assim, os preconceitos raciais apareciam como uma decorrência da falta de capacidade dos brancos norte-americanos de resolver um problema, de modo que indiretamente os “negros” seriam a causa última dos conflitos raciais pelo simples fato de existirem e viverem em um país não mestiçado.”

Note-se que essa visão de que o problema racial brasileiro estaria resolvido e seria reativado por estes imigrantes acaba por colocar o branqueamento e a ausência de preconceitos no Brasil como fenômenos irmãos, ambos derivados da miscigenação racial. No mesmo sentido argumentava Mário Guedes, para quem

[...] entre nós, não existe, propriamente, preconceito de raça. Ora, a vinda de indivíduos da raça negra, de procedência norte-americana, virá criar tal preconceito no país. Poderá despertar sentimentos que não temos” (“Imigração Negra”, *Correio da Manhã*, 2.8.21).

Para Guedes, a ausência de preconceitos no Brasil era comprovada pelo fato de que “no Brasil não há mais o negro puro. A geração brasileira atual nunca conheceu tal tipo”, enquanto nos EUA, “conquanto a raça negra aí não seja de todo pura, o é mais do que em qualquer região fora da África”. Além disto, o próprio caráter dos descendentes de africanos nos dois países seria muito diverso, faltando ao americano o sentimentalismo do brasileiro. Segundo ele, “a nossa gente de cor [...] se dá melhor com o brasileiro branco do que com o seu próprio irmão de pele, vindo dos Estados Unidos”. Guedes opera claramente dentro da ideologia do branqueamento, crendo que seu sucesso, através da miscigenação, teria eliminado a questão racial no Brasil, o que mostra um dos caminhos através dos quais a idéia de democracia racial ganhava corpo. Nesta formulação, o elogio da mestiçagem era uma consequência direta do branqueamento, sendo a miscigenação um elemento que resolveria o problema da nação pelo desaparecimento do “negro puro”.¹⁰

Se parecia haver uma contradição na defesa da ausência de preconceitos através de uma legislação imigratória racista, buscava-se equacionar este difícil dilema através da idéia de que os imigrantes não seriam indesejáveis em função de sua raça, mas sim devido ao fato de trazerem para o país o germe da discórdia e por sua inadaptabilidade:

A imigração em massa, o êxodo, enfim, não será aconselhável, ainda mais em se tratando duma gente que está cheia de preconceitos e de rivalidades com a raça branca. Aqueles pretos são indesejáveis evidentemente.

Mas o modo por que o projeto procura alcançar os seus fins é excessivo. Em face de nossas leis políticas, não podemos fazer diferença nessa questão de cor. Desde a campanha da abolição fraternizamos, pretos e brancos, unidos numa aproximação exemplar. Ainda há pouco, na Conferência da Paz, batemo-nos pelo princípio da igualdade das raças.

Diante desses precedentes, não se explica que, de um momento para outro rompamos com essa igualdade, criando contra os pretos uma medida de exceção. Nem o próprio pacto de 24 de fevereiro permitirá essa injusta diferença entre brancos e pretos.

Cumprir corrigir o projeto que se apresenta desses excessos ilegais, restringindo-o a seu verdadeiro fim, que é não interdizer a imigração de qualquer indivíduo da raça preta, mas somente a dos que vierem dos Estados Unidos.

Ainda mais quando somente esses é que serão indesejáveis, não porque são pretos, mas porque trazem no espírito, contra o branco, um sentimento de hostilidade que será, na nossa ordem social, um perigo e um mal, valendo por uma verdadeira imigração dessa questão de raças que, mercê de Deus, não conhecemos ainda no nosso país ("Imigração de Negros", *Jornal do Brasil*, 30.7.21).

O aparente beco sem saída se resolvia desta forma ao colocar-se uma questão racial em termos nacionais (Lesser, 1994b). Desse ponto de vista, não se trataria de barrar a entrada de "pretos", mas sim daqueles impregnados da hostilidade racial que seria característica dos Estados Unidos. Assim, argumentava-se que não era uma questão entre "brancos" e "pretos", mas uma caracterização nacional que separaria "Brasil" e "Estados Unidos". Naturalmente, um olhar cético perguntaria se o autor levantaria o mesmo argumento no caso de indivíduos de puro sangue anglo-saxônico desejassem emigrar para o Brasil. Seriam proibidos em função de sua eventual indisposição contra os afro-brasileiros?

O mesmo argumento é levantado de forma mais explícita em um artigo de Veiga de Miranda, favorável ao projeto, e que busca atacar as "defeituosas premissas" de seus opositores. Em primeiro lugar, crê que não se pode comparar os afro-brasileiros com africanos ou afrodescendentes de outros países, e os próprios afro-brasileiros afirmariam isto se perguntados. Pensa que a imigração africana traria um "rebotalho grosseiro e exótico", que levaria os afro-brasileiros a "retrogradar em civilização", e que os afro-americanos trariam consigo o ódio racial. Aos opositores do projeto que teriam evocado os sofrimentos do cativo, o autor responde que se deve defender os direitos dos descendentes de escravos, e crê que a miscigenação seja uma saída já encaminhada para a solução do problema. Neste ponto o autor chega ao previsível argumento:

É possível atingirmos a um caldeamento completo. É de esperar-se que não tenhamos sempre o bloco irreduzível da carne preta, como os Estados Unidos. Por que dificultar e retardar a hora dessa homogeneização, injetando contingente endurecido do corpo cuja dissolução se vai operando?

Finaliza crendo que os “escrúpulos constitucionais” não deveriam ser levados em conta, já que o importante era evitar o surgimento de um “viveiro de pretos” (“Em Defesa do Preto”, *O Paiz*, 2.8.21). Com isto, Veiga afirmava defender os interesses dos afro-brasileiros, já que a “importação de indivíduos de raças negras” traria a barbárie que os contaminaria, além do ódio racial que os colocaria em situação desfavorável.

O artigo em questão utiliza uma variada gama de estratégias visando opor-se à imigração de descendentes de africanos sem parecer estar endossando qualquer forma de preconceito racial. Preocupado com a entrada de um “bloco irreduzível da carne preta”, o autor parece incomodar-se com a inadaptabilidade dos imigrantes afro-americanos. Sua estratégia essencial é, novamente, a de colocar-se como defensor da nacionalidade, estratégia essa que se manifesta de diversas formas. Pensa nos “pretos” como um problema, já resolvido em território brasileiro através da miscigenação, mas que poderia renascer através da imigração norte-americana, o que indica a presença de uma formulação da idéia de democracia racial que a associa com o branqueamento. Reforça este argumento alegando escrever seu artigo “em defesa dos pretos”, pois seu objetivo seria protegê-los da barbárie africana e do ódio racial norte-americano, colocando novamente como elemento principal do debate a questão nacional. Mas o leitor mais exigente não pode deixar de notar que Miranda estabelece, desde o início, uma relação inteiramente assimétrica em termos de poder entre brancos e “pretos”: a ausência de preconceitos no Brasil seria uma dádiva dos brancos, mas é sugerido que esta imigração poderia iniciar a violência racial branca caso se estabelecesse um “viveiro de pretos” no Brasil. Ao fim do texto relaxam-se visivelmente os pruridos democráticos do autor, que prega que se mandem às favas os “escrúpulos constitucionais” em nome de se impedir que o Brasil se transforme em um “viveiro de pretos”. Aqui se vê a exata dimensão do medo branco que, 33 anos após a Abolição, uma “onda negra” poderia despertar.¹¹

Tal medo era evidenciado em outro artigo, que utilizava um argumento nacionalista inflamado para se opor à imigração de afro-americanos, em um ponto de vista no qual a defesa contra a

invasão norte-americana surgiria como necessidade imediata. Seu autor argumentava, com tintas de paranóia absoluta, que tal imigração seria parte de um plano de empresários norte-americanos para dominar o Brasil, chegando a descrever exatamente o que imaginava ser o raciocínio de tais empresários:

Não se enforca mais pretos na América do Norte, manda-se-os para o Brasil. Faz-se os nossos pretos dar pancadas nos brancos daqui, correr com todos os brancos a pau; depois enforcamos tudo que é negro e ficamos donos disto. ("Looping the Loop", *Carreta*, nº 687, 20.8.21)

Note-se que o autor parecia partilhar a idéia bastante difundida de que a imigração em questão traria problemas raciais desconhecidos no Brasil, mas, neste caso, contrariamente a outros, o que se tem é um temor da destruição dos brancos brasileiros. O autor informava ainda seus leitores da concepção racial que informava seus temores:

Ora, não há motivo algum que justifique qualquer compaixão para com os pretos. Deus criou uma só Eva. Esta, porém, era branca. Logo, todo indivíduo que não tiver pele ebúrnea não é filho de Deus. E bem possível, agora, que exista uma Eva negra. Esta, no entanto, só pode ter sido criada pelo tihoso. E é mesmo. A prova irrefutável disso é o cheiro de enxofre que os negros trazem na pele. Sendo assim, cada negro que um branco matar é mais um degrau que se sobe na escada do céu. (*ibidem*)

Se esta explicitação de paradigmas racistas é excepcional na documentação do período,¹² o fato é que o temor manifestado pelo autor era compartilhado por diversos autores que escreveram sobre o assunto. Isso tornava o argumento nacionalista um dispositivo freqüentemente acionado para justificar a repulsa pela possibilidade de imigração de afro-americanos, colocando a questão em termos de uma defesa contra o imperialismo norte-americano. Um dos autores a utilizar essa possibilidade foi o literato Coelho Neto, que descreve as contribuições dos escravos que "nos ajudaram a vencer os grandes obstáculos que se opunham à nossa marcha nos primeiros tempos, aos que colaboraram conosco na construção da nacionalidade", e afirma que a estes

[...] seria ingratidão repelirmos. Mas prestarmo-nos a receber a bagaccira com que nos ameaça a América, que anda a varrer do seu território com melindres de asseio o que tem por imundície [...] isso não! [...] Felizmente houve na Câmara quem protestasse contra a afronta, que outra coisa não é o projeto dos capitalistas do dólar, que escumando a América do que a polui, lançam sobre o Brasil o dejetos infamante.

Não nos levemos por sentimentalismos piegas: o caso não é para piedade, mas para repulsão e ativa ("Repulsa", *Jornal do Brasil*, 31.7.21).

Apesar do inflamado engajamento de Coelho Neto na defesa dos interesses nacionais,¹³ é impossível deixar de notar que esta defesa da pátria está impregnada de imagens raciais. Afinal, é explícito o fato de o autor culpar os afro-americanos pelos conflitos raciais de seu país, já que tais conflitos só existiram por ter havido brancos dispostos ao confronto, e é difícil imaginar o respeitado cronista descrevendo norte-americanos de ascendência européia como "dejetos", "imundície" ou "bagaceira". Coelho Neto parece crer que, tendo havido enfrentamento entre norte-americanos de ascendência européia e africana, a culpa necessariamente seria destes, indicando a presença de uma clara hierarquização racial a informar sua recusa em aceitar a imigração em questão.

Outra forma de temor despertado pela possibilidade de imigração afro-americana era manifestada por Miguel Mello, para quem os planos do Brazilian-American Colonization Syndicate estavam associados ao pan-africanismo de Marcus Garvey. Para Mello, a colonização seria uma "colônia colossal", verdadeiro "exército invasor", "cheio de ódio". Acha que "separados, isolados, um a um, poderiam ser bem recebidos [...]. Juntos, porém, como levas compactas de imigrantes inseparáveis, não nos podem convir!" ("Aos Domingos", *Gazeta de Notícias*, 7.8.21). Mello é outro autor a utilizar a estratégia de fugir de uma rejeição a tal imigração em termos que pudessem soar como racistas. O autor faz questão de mencionar que nada teria a opor a uma imigração de indivíduos isolados, mas a imigração conjunta de uma quantidade maior de afro-americanos lhe despertava o terror frente ao que lhe parecia uma massa invasora pronta a destruir a hegemonia branca. Na documentação aqui apresentada o temor de Mello relativo a uma invasão de afrodescendentes orientados por uma concepção política coerente é um fenômeno isolado, mas mostra inequivocamente a presença do pavor dos grupos dirigentes brasileiros quanto aos efeitos da presença de um grupo de imigrantes afro-americanos.

A posição contrária à imigração de afro-americanos, ainda que hegemônica, por certo não era a única a aparecer impressa nas páginas dos jornais. A revista semanal *O Malho* publicava, no auge da discussão, uma charge mostrando Cincinato Braga expulsando a pauladas uma enorme quantidade de afro-americanos pobres, e de outro lado recebendo com toda a amabilidade alguns ricos. Na legenda, o comentário de Zé Povo:

Isso é que é sabedoria de sabido! Mete o pau nos que precisam de pegar no cabo de enxada, e abre a porta aos que precisam de trocar... as pernas! Não é questão de cor: é questão de dinheiro! E chama-se um homem adiantado, o Cincinato! E reclama trabalho e mais trabalho para o Brasil, como quem pede pão para a boca! Imaginem se ele fosse o contrário! ("Contra os Pretos! É bico ou cabeça?", 6.8.21)

A crítica ao projeto, personificada no prestigiado deputado, tinha como pano de fundo a concepção de que, se eram necessários braços para a lavoura, não faria diferença a origem racial destes imigrantes, um ponto de vista verdadeiramente pouco comum nas páginas da imprensa carioca daquele período.

Além disto, o mesmo exemplar do periódico, na seção "Notas da Semana" dizia ser o projeto inconstitucional, pois a citada "lei dos indesejáveis" já regulava quem poderia ou não migrar para o Brasil:

O projeto dos Srs. Bezerra e Cincinato é, pois, uma excrescência, com o caráter odioso do preconceito de cor, não só anticonstitucional como perfeitamente idiota [...]. Isso sem levar em linha de conta que o Brasil deve um século de trabalho e prosperidade ao braço negro, e tem na sua história muitos lugares de honra ocupados por heróis da mesma cor, entre eles Henrique Dias, o herói da batalha dos Guararapes, nascido na terra do Sr. Andrade Bezerra.

Qualificando o projeto como inconstitucional e atribuindo-lhe um caráter racista, o redator de *O Malho* imputava sérias críticas à iniciativa, demonstrando a ausência de um pensamento unívoco na imprensa carioca sobre o tema.

Outro autor a criticar a o projeto Cincinato-Bezerra foi Benjamin Costallat, que após afirmar que "estamos com a mania do perigo negro", afirmava:

Acho que é medo demais. Não falando da violação de todos os princípios liberais e do direito que essa medida acarretaria, acho simplesmente que é medo demais [...] E depois, que diabo fez o negro para dar esse medo ao branco? Só se o branco tem o medo que os remorsos dão. Quem ao preto privou de suas melhores qualidades foi o branco. O branco, que lhe tirou a vergonha com a chibata, a energia com a cachaça e lhe deu todos os vícios que na pureza do seu deserto e em plena liberdade o africano desconhecia ("Liberdade Preta, Liberdade Branca", *Gazeta de Notícias*, 31.7.21).

Para Costallat, a aprovação do projeto significaria a criação de um "direito branco" e um "direito negro". Além disso, "a liberdade terá uma noção preta e uma noção branca. A liberdade do

preto será a cadeia. A liberdade do branco será absoluta”. Além de lançar mão de argumentos explicitamente fundados no liberalismo, a estratégia de Costallat era reinserir a questão racial no debate, reforçando uma tendência já mostrada nos debates da Câmara dos Deputados: aqueles que eram favoráveis ao projeto (ou ao menos ao seu princípio) tendiam a privilegiar a discussão sobre a questão nacional, buscando esvaziar de significado a questão racial, que por sua vez era privilegiada pelos opositores do projeto de Cincinato Braga e Andrade Bezerra. Costallat nota ainda a presença de um grande “medo branco” estruturando muitas das opiniões favoráveis ao veto da imigração de afro-americanos, o que se justifica tendo em vista o que foi exposto anteriormente.

Outro jornalista a se mostrar contrário ao projeto foi Assis Chateaubriand. Seu primeiro ponto era afastar qualquer acusação de barbarismo imputada aos possíveis imigrantes, argumentando que os afro-americanos estariam no mesmo nível intelectual que os brancos daquele país, citando W. E. B. Du Bois como referência. Crê que, por serem oprimidos, os afro-americanos teriam desenvolvido melhor suas habilidades, sendo impossível vê-los como inferiores. Achava ainda que tal proibição soaria mais descabida em um país onde “todos têm um pé na África”, e que foi em boa parte construído por escravos e seus descendentes. Afirma ainda ser o projeto inconstitucional, por proibir a entrada em massa de cidadãos de outro país, concluindo que “haveria mil formas para nos defender do ‘presente de pretos’ americano, que não esse projeto que ofende o pundonor da raça como ferro em brasa” (“O Problema do Negro”, *Correio da Manhã*, 22.9.21).

A última passagem citada mostra que Chateaubriand talvez não fosse inteiramente contrário à intenção do projeto, mas não deixa de ser interessante notar que, assim como os deputados Gilberto Amado e Manoel Villaboim, tal autor utilizava a miscigenação como arma contrária à proibição da imigração. Assim como diversos jornalistas favoráveis ao projeto, Chateaubriand associava a mistura racial à ausência de preconceito, mas subtraía desta fórmula o elemento do branqueamento, o que modificava inteiramente o efeito da argumentação. Com efeito, se para autores já citados o branqueamento, como fruto da miscigenação, havia viabilizado a ausência de preconceitos raciais no Brasil, nesta visão era inteiramente indesejável a entrada no país de novos indivíduos de ascendência africana, que iriam repor um problema já resolvido anteriormente. Contudo, no raciocínio de Chateaubriand, isso não é um problema, pois o elogio da miscigenação não se faz através da

via do branqueamento, sendo a mistura racial uma finalidade em si, a demonstrar a inviabilidade do preconceito racial no Brasil.

Nota-se, desta forma, que em geral tanto os opositores quanto aqueles que eram favoráveis à imigração afro-americana sustentavam seus argumentos a partir da idéia de que o Brasil teria como singularidade a ausência completa de preconceitos raciais. A tese de que o Brasil seria uma verdadeira democracia racial, expressa na mistura de raças, parecia já inteiramente consolidada nos momentos aqui estudados, mais de uma década antes de Gilberto Freyre dar aquela que se tornaria a formulação mais conhecida de tal ponto de vista. Contudo, a discussão presente nos periódicos cariocas mostra que o sucesso da fórmula freyreana certamente deveu-se, em boa parte, a sua capacidade de dar corpo a uma idéia geral que possuía uma ampla gama de significados por parte daqueles que a apoiavam. Em formulações conservadoras e herdeiras das ideologias cientificistas do século XIX, a democracia racial era um desdobramento natural do branqueamento no Brasil, fórmula essencial para a resolução da questão do sangue africano nas veias da nação. Contudo, eram igualmente possíveis leituras nitidamente mais igualitárias da idéia de democracia racial, e neste caso esta idéia poderia ser invocada quando se tratava de garantir direitos para os descendentes de africanos, mesmo os que não fossem brasileiros.¹⁴

III. O palco da discussão racial e nacional

Se o debate sobre a imigração de afro-americanos não se manteve restrito aos legisladores, burocratas e diplomatas brasileiros, mostrando grande força nas páginas da imprensa, não deixaria de ganhar dimensões ainda mais amplas. Por certo, a questão foi alvo de intensas discussões nas ruas, sendo um dado importante o fato de ter sido tematizado pelo teatro de revista carioca. Este era um dos gêneros favoritos de entretenimento na Capital, sendo freqüentado por um público bastante variado e colocando em destaque temas da atualidade de forma polissêmica, servindo assim como verdadeira arena através da qual diversos grupos sociais acompanhavam a discussão de temas cruciais de sua época (ver Mencarelli, 1999; Gomes, 2003). Sendo a questão da imigração afro-americana um tema fortemente presente nas páginas da imprensa carioca, não poderia deixar de ser tematizado nos alegres palcos musicados da Capital Federal.

E os fãs do teatro de revista não se decepcionariam, pois a 29 de setembro de 1921 estreava *Duzentos e Cinquenta Contos*, da consagrada dupla de autores, Carlos Bittencourt e Cardoso de Menezes. A peça, que obteve um sucesso significativo, tinha dois eixos temáticos conduzindo a cena. O primeiro, que dava título à peça, era um intrincado caso que envolvia um desfalque no Banco do Brasil, cuja elucidação se arrastou por meses e despertou intensa curiosidade do público, que acompanhava com interesse o surgimento de novos fatos relativos ao caso que surgiam a todo instante, bem como as caracterizações que apareciam nas páginas policiais sobre os inúmeros protagonistas, de variadas origens sociais e nacionalidades.¹⁵ A outra questão central da peça era a da imigração afro-americana, cujo sentido aparecia no texto da peça inteiramente associado à questão racial brasileira.¹⁶

A peça se abre com um prólogo, que se passa em Macumba, um reino cujos habitantes têm pele escura. Macumba sofre com a superpopulação, e necessita exportar alguns de seus habitantes para outro país. Pensa-se no Brasil, por sua ausência de preconceitos, mas tendo em vista o projeto apresentado ao Congresso, o rei Caruru e a rainha Mafuá mandam um enviado, Honolulu, com o objetivo de impedir sua aprovação, já que esta inviabilizaria a imigração dos habitantes de Macumba. O prólogo se encerra com a sugestão de que o Brasil acaba por aceitar os imigrantes de todas as raças.

Todavia, o desenvolvimento da peça indica que a realidade é bastante diferente. O primeiro ato se abre com o malandro Ressaca caindo da cama, esclarecendo o espectador de que o prólogo na verdade havia sido um sonho daquele personagem. A peça em seus primeiros movimentos busca familiarizar o espectador com os personagens da peça, alguns dos quais são três hóspedes de uma pensão (o malandro Ressaca, o português Centenário e o norte-americano Mr. Bull), além de Brasilina, a dona do estabelecimento. Após algumas cenas, chega à pensão um novo hóspede, Lulu, que é alvo de reprovação de todos em função de sua origem racial. Além de lembrar à assistência da peça o personagem do sonho de Ressaca, a chegada de Lulu parece ter o objetivo de despertar simpatias da platéia, pois o personagem distribui generosamente gorjetas entre os funcionários da pensão, que passam a admirá-lo. Mas Ressaca, Centenário e Mr. Bull se mantêm irredutíveis em seu desejo de que Lulu vá embora, o que indica um desejo de troca dos autores da peça em relação ao preconceito racial, pois Centenário e Mr. Bull apenas aderem à idéia de Ressaca, que por seu lado quer

tão-somente um pretexto para ir embora, já que não tem dinheiro para pagar a hospedagem na pensão.

Porém, a cena muda quando Lulu declara precisar de um secretário que o ajude a fechar seus negócios. Ressaca prontamente se oferece, o que abre espaço para que o português, o malandro e o norte-americano possam se aproveitar das oportunidades oferecidas pelo rico estrangeiro. O debate sobre a questão da imigração afro-americana, até então implícita, torna-se evidente no momento em que Lulu afirma ter o desejo de tentar impedir a aprovação do projeto de Cincinato Braga e Andrade Bezerra. Este propósito de Lulu inicia o debate sobre o assunto, que fatalmente leva os personagens da peça à discussão sobre o preconceito racial. Brasileira, a dona da pensão, teme a imigração de descendentes de africanos, afirmando que “o Brasil precisa melhorar sua raça”, embora tenha sido uma das mais ardentes defensoras da presença de Lulu na pensão. Centenário, por seu lado, concorda que o Brasil precisa melhorar a raça, mas pensa que os problemas do país são causados pelos brancos; para o português, o Brasil é tão grande e rico que todos devem ser admitidos em nome do progresso. Já Ressaca, favorável ao projeto, crê que a única imigração que convém ao Brasil é a dos portugueses.

Note-se que, na polifonia característica do teatro de revista, estão colocadas na boca dos personagens de *Duzentos e Cinquenta Contos* as mais diversas falas sobre o tema, reproduzindo vários argumentos que haviam sido utilizados na discussão do projeto na Câmara dos Deputados e nas páginas da imprensa. Um aspecto relevante refere-se às falas que couberam a cada personagem. Brasileira adota uma postura mais próxima das elites do século XIX, mas parece estar suscetível a mudar de opinião, já que considera Lulu “muito decente”. Ressaca vê nos portugueses a possibilidade de uma assimilação tranqüila, subentendendo-se uma afinidade natural, o que é comprovado pela opinião do português Centenário, aberta à imigração, parecendo ver na diversidade a oportunidade do progresso do Brasil. Uma leitura atenta parece indicar que Ressaca e Centenário se defendem mutuamente: o malandro, “tipicamente brasileiro”, vê afinidade com os portugueses; por seu lado, Centenário relaciona intimamente progresso e mistura racial, defendendo a “nação mestiça”, da qual Ressaca seria um representante.

No final da peça, os autores parecem expressar opinião favorável à imigração afro-americana, a partir da revelação de que Mr. Bull e o italiano Piratini seriam os responsáveis por um roubo de 250 contos que havia vitimado Lulu, levando Ressaca a observar que o

dinheiro do americano era originado da quantidade de água que este despejava no leite que vendia. Esta fala na boca de um malandro leva o espectador a crer que, na verdade, os malandros, no mau sentido, são os americanos, que ganham dinheiro à custa de golpes baixos no povo brasileiro, enquanto o brasileiro seria um malandro inofensivo. Tal como desenhado por seus autores, o final da peça deixa o "negro" Lulu na posição de vítima do norte-americano Mr. Bull e do italiano Piratini. O primeiro parecendo representar um imperialismo explorador, enquanto o segundo era oriundo de uma das nações cuja imigração era tida como desejável por aqueles que endossavam o projeto de Cincinato e Bezerra.

A denominação dos personagens da peça é outro elemento a indicar o ponto de vista dos autores sobre a questão tematizada. Um exemplo é dona da pensão, Brasileira, que a princípio desconfia de modo evidente de Lulu, e quando da discussão a respeito de qual imigração seria adequada ao Brasil, expressa uma opinião muito próxima das elites do século XIX, ao dizer preferir os europeus, visto que o Brasil "precisa melhorar a raça". À medida que a peça transcorre, Brasileira caba por aceitar Lulu, tornando-se uma defensora do personagem que representa os africanos e seus descendentes na peça. A forma pela qual *Duzentos e Cinquenta Contos* é construída por seus autores parece sugerir que estes desejavam ver em Brasileira uma alegoria de um país que estaria em processo de superar antigas convicções racistas em nome de uma maior igualdade racial.

Vale lembrar que as revistas permitiam ao heterogêneo público que as assistia a existência de formas de leitura bastante diferenciadas. Se Carlos Bittencourt e Cardoso de Menezes parecem ter escrito uma peça visando uma tomada de posição em favor da imigração afro-americana, eram contudo obrigados pelo gênero em que atuavam a fugir do teatro de tese e deixar espaço para outras formas de ver a questão. O espectador poderia tão-somente divertir-se com os golpes do malandro Ressaca e com a revelação final de que Mr. Bull era um trapaceiro que nada deixava a dever a seu similar nacional. Seria ainda possível criar-se uma empatia, principalmente entre os não favorecidos, pelo drama de Lulu, alvo de toda a sorte de preconceitos, e essa empatia poderia evoluir ou não para uma reflexão mais aguda do espectador sobre temas de raça e classe no Brasil. De resto, quando o tema da imigração é explicitado na peça pode-se ver as mais diversas opiniões sendo expressas pelos personagens, de modo que um espectador poderia simplesmente ver reforçada uma opinião anterior na fala de um

deles e manter tal ponto de vista, independente do desenvolvimento posterior da trama.

Em conjunto com os debates parlamentares e os artigos publicados nos periódicos, *Duzentos e Cinquenta Contos* ajuda a mostrar as maneiras pelas quais um assunto de Estado poderia alastrar-se pelas ruas da Capital e tornar-se tema de discussões em todos os setores da sociedade, caracterizando a existência de um amplo espaço público de discussão, o que torna difícil medir evolução de questões como a idéia de democracia racial apenas através de textos consagrados da literatura e do pensamento social.¹⁷ Além disso, pode-se notar que, por mais que Gilberto Freyre permaneça um nome difícil de ser superestimado, o autor pernambucano entrou em cena em um debate que já estava bastante adiantado. Das visões mais racistas aos autores que buscavam a igualdade racial, o fato é que todos pareciam compartilhar o pressuposto de que a singularidade brasileira se daria em torno da miscigenação e da ausência de preconceitos. Estas idéias possuíam a insuperável virtude de poderem receber incontáveis formulações, servindo a diversos propósitos, da exaltação do branqueamento como forma de resolver o “problema” da existência de pessoas de pele escura à legitimação de aspirações igualitárias no campo racial. Não seria justamente esta polissemia o elemento a justificar o fato de a idéia de “democracia racial”, tão questionada ao longo de décadas, ainda se fazer presente em pleno século XXI?

NOTAS

1. Há uma bibliografia extensa sobre o branqueamento. Ver, por exemplo, Skidmore (1976, 1994), Schwarcz (1993), Borges (1993). Para uma bibliografia especificamente dedicada à relação entre imigração e branqueamento, ver Seyferth (1991), Lesser (1994b e 2001) e Lenharo (1986).
2. Discussões anteriores à obra de Freyre que definem o Brasil em torno da idéia de ausência de preconceitos raciais podem ser encontradas em Seigel (2001) e Gomes (2003, cap. 4). Nesses dois trabalhos se pode notar que tal idéia recebeu formulações tanto mais conservadoras quanto progressistas em relação a Gilberto Freyre. Reações conservadoras à obra de Freyre foram documentadas em Maio (1999).
3. A maior parte dos trabalhos relativos ao assunto dedica-se a São Paulo, dado que se trata do estado brasileiro onde ocorreu a maior entrada de imigrantes europeus no período. A evolução histórica das visões sobre os imigrantes europeus ao longo da Primeira República foi estudada em Andrews (1998: cap. 3).
4. Ver o Decreto nº 4247, de 6 de janeiro de 1921, em Brasil (1922). É importante notar que, embora Meade e Pirio (1988) tenham afirmado que esta lei impedia a imi-

- gração afro-americana para o Brasil, não há nada a respeito de raça ou nacionalidade em seu texto.
5. O assunto foi polêmico a ponto de jornais publicarem trechos do debate no dia seguinte. Ver, em especial, "Congresso Nacional", *Jornal do Commercio*, 30.7.21. A versão integral está em Brasil (1921a:2353 e ss.). Todas as referências seguintes ao debate parlamentar foram retiradas dessas fontes.
 6. Por certo, tal medo refletia o fato de terem havido rumores, após a Guerra Civil americana, de que os EUA planejavam "exportar" ex-escravos para a Amazônia, visando livrar-se do "problema". Ver Luz (1968).
 7. Uma das únicas exceções que pude localizar nas Atas do Congresso foi a do deputado Fidélis Reis, para quem os afro-americanos eram "indesejáveis".
 8. "Na Câmara", *Correio da Manhã*, 30.7.21, reproduzia trechos da fala de Andrade Bezerra, enquanto "A Entrada é Franca!", *Gazeta de Notícias*, 30.7.21, imprimiu longos trechos do ponto de vista de Joaquim Osório.
 9. No mesmo sentido argumentava Jackson de Figueiredo que "Seria interessante que a grandeza de coração com que soubemos nos redimir do crime da escravidão, viesse a servir de base a que se eternizasse em nosso país um grave problema, já quase resolvido" ("O Caso dos Negros Norte-Americanos", *O Jornal*, 3.8.21).
 10. Esta formulação que liga a ideologia do branqueamento à idéia de democracia racial nos anos 1920 é estudada por autores como Andrews (1998:cap. 5); Caulfield (2000:273-277); Seigel, (2001:parte 2).
 11. Impossível deixar de referir-me aqui a Azevedo (1987), que estuda os medos da elite em relação a uma possível "onda negra" ao longo do século XIX.
 12. Outro exemplo era José Maria Bello, inteiramente favorável ao projeto, por achar que "ninguém contesta, nem mesmo está em discussão, a inferioridade dos negros em relação aos brancos europeus e aos próprios amarelos do extremo oriente asiático", e que sem a escravidão "poderíamos ser hoje um vasto país de brancos [...] e conseqüentemente estar em outro grau de civilização". Lamenta, ainda, que os portugueses não tenham adotado políticas raciais semelhantes às norte-americanas ("A Imigração de Negros", *O Imparcial*, 6.8.21).
 13. Novamente, como na fala do deputado Andrade Bezerra, sugere-se que a imigração seria um projeto do governo norte-americano para se livrar de um problema, transferindo-o para o Brasil. Este argumento foi usado inúmeras vezes por defensores do projeto. Ver "Vade Retro!", de João Rialto, *Careta*, nº 685, 6.8.21.
 14. Isso pode ser atestado pelo fato de grupos engajados na causa afro-brasileira nos anos 1920 utilizarem a idéia da igualdade racial como singularidade brasileira com o fim de justificar suas aspirações. Ver Seigel, (2001, cap. 4); Caulfield (2000:279-281); Gomes (2003, cap. 4).
 15. A longa e tortuosa história do desfalque no Banco do Brasil pode ser acompanhada em qualquer dos veículos da grande imprensa do período, principalmente na segunda quinzena de agosto de 1921.
 16. As referências ao texto da peça utilizam como fonte o exemplar preservado nos arquivos da 2ª Delegacia Auxiliar de Polícia, caixa 15, nº 279 (Arquivo Nacional).
 17. De fato, é visível o surgimento de uma bibliografia recente visando contextualizar o alastramento da caracterização do Brasil como uma democracia racial a partir de um

ênfase mais próximo da história social, como por exemplo Andrews (1998), Caulfield (2000) e Seigel (2001).

Referências Bibliográficas:

- ANDREWS, George Reid (1998). *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru, Edusc.
- AZEVEDO, Célia M. M. (1987). *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- AZEVEDO, Célia M. M. (1996). "Abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 30, pp. 151-162.
- BORGES, Dain (1993). "'Puffy, Ugly, Slothful and Inert': degeneration in Brazilian social thought". *Journal of Latin American Studies*, nº 25, pp. 235-256.
- BRASIL (1921a). *Diário do Congresso Nacional da República dos Estados Unidos do Brasil*, ano 32, nº 51. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- BRASIL (1921b). *Diário do Congresso Nacional da República dos Estados Unidos do Brasil*, ano 32, nº 77. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- BRASIL (1922). *Colecção das Leis da República dos Estados Unidos do Brasil de 1921*, Vol. I, Atos do Poder Legislativo. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- CAULFIELD, Sueann (2000). *Em defesa da honra*. Campinas, Ed. Unicamp-Cecult.
- FRANKLIN, John Hope (1980). *From slavery to freedom: a history of Negro Americans*. (5ª ed.). New York, Alfred A. Knopf.
- GOMES, Tiago de Melo (2003). "Como eles se divertem" (e se entendem): teatro de revista, cultura de massas e identidades sociais no Rio de Janeiro dos anos 1920. Tese de Doutorado, Campinas, SP, IFCH-Unicamp.
- GROSSMAN, James R. (1997). *A chance to make good: African-Americans, 1900-1929*. New York/Oxford, Oxford University Press.
- HELLWIG, David (1988). "A new frontier in a racial paradise: Robert S. Abbott's Brazilian dream". *Luso-Brazilian Review*, vol. 25, nº 1, pp. 59-67.
- HELLWIG, David (org.) (1992). *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia, Temple University Press.
- LENHARO, Alcir (1986). *Sacralização da política*. Campinas: Papyrus-Ed. Unicamp.
- LESSER, Jeffrey (1994a). "Migração e mutações conceituais da identidade nacional, no Brasil, durante a Era Vargas". *Revista Brasileira de História*, nº 28, pp. 121-150.
- LESSER, Jeffrey (1994b). "Legislação imigratória e dissimulação racista no Brasil (1920-1934)". *Arché*, vol. 3, nº 8, pp. 79-98.
- LESSER, Jeffrey (2001). *A negociação da identidade nacional*. São Paulo, Ed. Unesp.
- LUZ, Nícia Vilela (1968). *A Amazônia para os negros americanos*. Rio de Janeiro, Saga.
- MAIO, Marcos Chor (1999). "Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO". *Tempo Social*, vol. 11, nº 1, pp. 111-136.
- MEADE, Teresa & PIRIO, Gregory Alonso (1988). "In search of the Afro-American 'Eldorado': attempts by North-American blacks to enter Brazil in the 1920s". *Luso-Brazilian Review*, vol. 25, nº 1, pp. 85-110.
- MENCARELLI, Fernando Antônio (1999). *Cena aberta: a absolvição de um bilontra e o teatro de revista de Arthur Azevedo*. Campinas, Ed. Unicamp-Cecult.

- RAMOS, Jair de Souza (1996). "Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 1920". In: M. C. Maio e R. V. Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz-CCBB, pp. 59-82.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SEIGEL, Micol (2001). *The point of comparison: transnational racial construction, Brazil and the United States, 1918-1933*. Tese de PhD., New York University.
- SEYFERTH, Giralda (2001). "Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema migração e raça no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, pp. 165-185.
- SKIDMORE, Thomas (1976). *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SKIDMORE, Thomas (1994). *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.



Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba*

Rita Segato

Resumo

O artigo examina três interpretações diferentes da construção de gênero na tradição Yoruba e as analisa enquanto discursos posicionados e interessados dos autores no contexto de seus respectivos horizontes políticos de referência. Há, neste sentido, uma verdadeira economia política do discurso etnográfico. Contudo, constata que os três autores, apesar das suas diferenças, apontam de forma inconfundível para o caráter radicalmente anti-especialista das concepções de gênero Yoruba. Sugere, então, que essa característica tão notável desta tradição poderia estar na base da sua capacidade de expansão e adaptação no Novo Mundo, tanto no período pós-escravidão como no novo período de expansão que vivem atualmente as religiões afro-brasileiras de origem Yoruba.

Palavras-chave: Diáspora Yoruba, gênero, discurso etnográfico.

* Este texto, bajo el título *The Gender Factor in the Yoruba Transnational Religious World*, fue presentado en sesión plenaria durante la Conferencia Internacional de Académicos de las Ciencias Sociales en Estudios de Religión ocurrida en Houston, Texas, en octubre de 2000.

Abstract

Gender, politics and hybridism in the transnationalization of the Yoruba culture

The article examines three different interpretations over the construction of gender in the Yoruba tradition and analyzes them as authors' based and biased speeches in the context of their respective political horizons. There is a real economical politics in the ethnographic speech. It shows that the three authors, in spite of their differences, incomparably highlight the radically anti-essentialist conception of the Yoruba gender. It suggests that this tradition's noticeable characteristic could be the basis of its capacity of expansion and adaptability in the New World, during the post-slavery period and also during the expansionist period that those African-Brazilian religions originated from Yoruba have been going through nowadays.

Keywords: Yoruba exodus, gender, ethnographic speech.

Résumé

Genre, politique et hybridisme dans la transnationalisation de la culture Yoruba

Dans cet article, on examine trois interprétations différentes de la construction du genre dans la tradition Yoruba en tant que discours où les auteurs prennent position et s'intéressent au contexte de leurs horizons politiques de référence. Il y a, dans ce sens, une véritable économie politique du discours ethnographique. Les trois auteurs, malgré leurs différences, montrent l'aspect radicalement antiessentialiste de la conception du genre Yoruba. Ils proposent donc que cette caractéristique si remarquable de cette tradition pourrait être à la base de sa capacité d'expansion et d'adaptation dans le Nouveau Monde; cela serait valable tant pour la période post-esclavagiste que pour la nouvelle période d'expansion actuelle des religions afro-brésiliennes d'origine Yoruba.

Mots-clés: diaspora Yoruba, genre, discours ethnographique.

Las teorías antropológicas de modo general hablan más sobre los antropólogos de que sobre su disciplina. (Edmund Leach 1966).

... all knowledge of other cultures, societies, or religions comes about through an admixture of indirect evidence with the individual scholar's personal situation, which includes time, place, personal gifts, historical situation, as well as the overall political circumstances. What makes such knowledge accurate or inaccurate, bad, better, or worse, has to do mainly with the needs of the society in which that knowledge is produced. (Edward W. Said, 1997:168)

Presento aquí tres diferentes discursos académicos que abordan las ideas de género de la civilización Yoruba y, a pesar de sus diferencias, vinculo sus hallazgos a dos momentos históricos de la expansión de esa cultura distantes en el tiempo y en las circunstancias. Conduzco la comprensión de los modelos interpretativos que presentan para lo que entiendo como el factor género en la difusión de la cosmología Yoruba. En la primera parte del texto caracterizo sintéticamente esos tres discursos académicos, mostrando cómo, a pesar de sus diferencias, luchan con las palabras disponibles por describir, en etnografías de extrema complejidad, la sofisticada y muy peculiar concepción de género en el universo de la cultura Yoruba. Al hacerlo, proponen modelos diferentes, pero acaban dejando de manifiesto que apuntan para una realidad común: el alto grado de abstracción de la construcción de género en relación con los significantes anatómicos, es decir, la ausencia de esencialismo biológico que el sistema de pensamiento presenta. En la segunda parte del texto, analizo cómo los discursos académicos se encuentran nacional e interesadamente situados y muestro que, de modo bastante independiente, los tres autores, yo misma entre ellos, colocaron los complejos temas de género en el centro del debate sobre la visión del mundo Yoruba. Retomo allí suscita-

mente lo que escribieron para tratar de revelar cómo la posición (étnica y nacional) a partir de la cual cada autor produce sus modelos afecta sus formulaciones. En la tercera parte del texto, someto a una breve revisión mis propias ideas y sostengo que las complejidades de la construcción de género Yoruba fueron centrales en el proceso de difusión de la religión Yoruba. Hay evidencias de que los bloques de contexto social que ese proceso de difusión diseminó de Africa para el Nuevo Mundo inicialmente y, posteriormente, de Brasil para nuevos países donde su influencia no existía como Argentina y Uruguay, contienen siempre los elementos de un ideario de género no esencialista, que permitió y permite la maleabilidad adaptativa de las relaciones familiares, sexuales y afectivas en las condiciones severísimas que los afro-descendientes tuvieron que soportar.

Tres antropólogos en el debate sobre el género en el mundo religioso yoruba

Haré referencia aquí a tres modelos interpretativos de las ideas Yoruba de género, tal como se expresan en los temas y en las prácticas religiosas. Los dos que tratan sobre los Yoruba de Nigeria fueron formulados por Lorand Matory, en 1994, y Oyeronke Oyewumi, en 1997, respectivamente, y ambos publicados por la prestigiosa editora de la Universidad de Minnesota. El tercer modelo proviene de mi propio trabajo sobre la religión Yoruba en Brasil, publicado en portugués en 1986 (y reimpresso en esa lengua en 1989, 1995 y 2000, como también publicado en inglés en 1997). Aunque mi publicación sobre el tema es anterior a la de los otros dos autores, invierto aquí el orden temporal e inicio la discusión por el trabajo de Oyeronke para conseguir mayor claridad en el argumento.

Oyeronke Oyewumi

Oyeronke, Yoruba ella misma, publicó *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* cuando era profesora-asistente en la Universidad de California, en Santa Bárbara, Estados Unidos. A pesar de estar trabajando en el mismo campo, Oyeronke no hizo allí referencia al libro de Matory, de 1994, sobre tópico similar, citando apenas, y en dos párrafos que

no exceden la extensión de una página, la tesis de maestría del autor, presentada en 1991.

Para Oyeronke, “la hipótesis de que un sistema de género existía en la sociedad Oyo con anterioridad a la colonización occidental constituye un caso más de la dominación occidental en la documentación y en la interpretación del mundo” (1997:32). Desde su punto de vista, el colonialismo introdujo el vocabulario y las prácticas de género en la religión Yoruba, y los académicos occidentales –así como las feministas occidentales– equivocadamente identificaron la existencia del género en esa cultura: “[...] la interpretación usual de las categorías Yoruba obinrin y okunrin como ‘hembra/mujer’ y ‘macho/hombre’, respectivamente, es una traducción equivocada [...] porque (entre los Yoruba pre-coloniales) esas categorías no se oponían binariamente ni eran jerárquicas [...]” (*ibidem*: 32-33). Eso es así, en la interpretación de Oyeronke, porque, como ella misma argumenta:

1) “No existía ahí la concepción de un tipo humano original (el hombre, genérico) a partir del cual otro tipo podría ser mensurado (el femenino, particular). Enyian es (en Yoruba) una palabra neutra, sin género, para todos los humanos (diferente de hembra ([fe]male) o mujer ([wo]man)” (*ibidem*:33).

2) “Obinrin no es una categoría jerárquicamente ordenada en relación a okunrin (ambas comparten la misma raíz neutra rin)”.

3) Ellas son solamente aplicables a adultos. Niños son todos omode. Animales machos y hembras son denominados ako y abo. Plantas son abo cuando producen brotes.

“Así” –dice ella en la página 33– “en este estudio, los términos básicos okunrin y obinrin son mejor traducidos cuando referidos al macho anatómico y a la hembra anatómica respectivamente pues se refieren apenas a diferencias fisiológicamente marcadas y no tienen connotaciones jerárquicas [...]”.

Oyeronke habla también de “ana-sex”: *ana-machos* y *ana-hembras* (1997:34)

[...] para subrayar el hecho de que en el sentido del mundo Yoruba era posible conocer esas distinciones fisiológicas sin proyectar una jerarquía inherente a las dos categorías sociales. A diferencia de “macho” o “hembra” en el Occidente, las categorías obinrin e okunrin eran exclusivamente categorías relativas a la anatomía y no permitían mayores suposiciones sobre personalidades o psicologías derivadas de esa distinción puramente anatómica. Esto era así, porque no eran elaboradas como una relación de oposición entre sí y, en este sentido, *no eran sexualmente dimorfas* y

consecuentemente no recibían atribución de género. En la antigua Oyo no connotaban jerarquía social ni expresaban masculinidad o femencidad, ya que esas categorías no existían ni en la vida, ni en el pensamiento Yoruba. (*ibidem*, énfasis mío)

Oyeronke afirma la total ausencia de una estructura simbólica de género en la sociedad Yoruba tradicional (pre-colonial). Para esto, toma como referencia para su argumento una definición standard de género, no como “una propiedad de un individuo o de un cuerpo”, sino como “una construcción de dos categorías en relación jerárquica una con la otra [...] embutida en las instituciones”, que, como tal, orienta expectativas y ordena todos los procesos sociales (*ibidem*:39). Y afirma, una vez más, que tal tipo particular de célula ideológica estaría, para ella, ausente en el mundo Yoruba previo a la colonización.

Con respecto a las divinidades del panteón, Oyeronke las sitúa en tres niveles. En el primer nivel está

Oludumare (Dios – el ser supremo), que no tenía identidad de género y es dudoso que ella (o él) fuera percibida de forma antropomórfica antes del advenimiento de la cristiandad y del islamismo en el país Yoruba. (*ibidem*:140)

Para apoyar esta afirmación, la autora cita fuentes que pretenden demostrar cómo los estudiosos de la época posterior a la cristianización pasaron a representar Oludumare con atributos masculinos y lo llamaron “Él”, usando la tercera persona en masculino, sin que nada los autorizara a hacerlo así. Sin embargo, la autora no proporciona evidencias de fuentes que le permitan hablar de la representación previa de ese dios como no antropomórfico o, en su defecto, como antropomórfico, pero sin atributos de género. Sin embargo, un dios supremo exento de antropomorfismo sería una verdadera rareza en la historia de las religiones.

En el segundo nivel del panteón de divinidades, de acuerdo con Oyeronke, están los orixas, sobre los cuales dice: “Aunque eran orixas *ana-machos* (anatómicamente masculinos) y *ana-hembras* (anatómicamente femeninos), al igual que en otras instituciones, tal distinción no tenía consecuencias; por consiguiente, es mejor describirla como una distinción sin diferencia”. Y apoya su aseveración mencionando que algunos orixas de sexo anatómicamente distinto compartían algunas cualidades (la “ira”, dice ella, de Xango y Oya, por ejemplo), o que algunos mudaban de sexo entre una localidad y otra.

De hecho, eso también sucede en el Nuevo Mundo, donde las divinidades tienen personalidades particulares y estas personalidades, a su vez, son subdivididas a partir de un criterio de género, a pesar de las similitudes que porventura puedan presentar. También aquí el género del "santo" puede alterarse con el cambio de localidad o de tiempo. Xango es sincretizado con las imágenes de Santa Bárbara, en Cuba, y São João en Brasil; y de Oya (Iansã) se dice que fue hombre (macho) en el pasado mítico, y pasó a ser mujer (hembra) después de tornarse esposa de Xango (cf. Segato, 1995a). En Bahia, Logunede es mitad del año masculino y la otra mitad, femenino. Pero esto, como mostraré, no me parece ser una evidencia de la inexistencia de una construcción simbólica marcada por el género en esta cultura sino, justamente, un *comentario* codificado que revela la existencia de una concepción de género particular, un enunciado sobre el género y un discurso político construido en términos de género.

Leyendo a Oyeronke, uno es llevado a preguntarse por qué si, como ella afirma, la anatomía carecía de significado social entre los Yoruba, los orixas, divinidades libres y por encima de las restricciones humanas, eran sin embargo dotados de anatomía y comportamiento sexualizados en sus representaciones mitológicas. Cómo sería posible que tal anatomía ideal de los dioses del panteón, puro significante, nada significase para los asuntos humanos? En otras palabras: por qué los orixas tenían, en su representación mítica, cuerpos marcados por el dimorfismo anatómico y predicados de género si esto no tenía, como afirma Oyeronke, cualquier consecuencia en las relaciones sociales, si esto no expresaba nada relativo a un imaginario de género entre los seres humanos?

En el tercer nivel, la autora sitúa el culto de los ancestrales "[...] machos y hembras, venerados por los miembros de cada linaje y reconocidos anualmente en el ritual de enmascarados del Egungun".

[...] el oficio sacerdotal dedicado a los varios dioses podía ser ejercido por machos y hembras [...]. La religión Yoruba, así como la vida civil Yoruba, no articuló el género como una categoría [...]. Los roles de orixas, sacerdotes y ancestrales no dependían del género. (*ibidem*:140)

Para Oyeronke, el idioma dominante en la sociedad Yoruba era el idioma de la senioridad, es decir, del rango relativo a la edad. Lo que efectivamente importaba, e importa, afirma la autora, es si la persona es un niño, un adulto o un viejo: omo significa niño, cría (1997: 40-41); solamente más tarde, a partir del siglo XIX,

“omokunrin (niño) y omobinrin (niña), hoy términos corrientes, pasaron a indicar *ana-sexo* para niños” (1997:41). Los términos demuestran que lo que es privilegiado socialmente es la juventud del niño, no su anatomía diferenciada. Por la misma lógica, cuando se llama a alguien de Iya (madre) o baba (padre), de obinrin (mujer) o okunrin (hombre), lo que importa es que ellos son identificados como adultos, en edad de reproducción. “El atributo más importante que esas categorías indican no es el género; antes, es la expectativa en que personas de una cierta edad tengan hijos”. Iya (madre) o baba (padre) “[...] no son exactamente categorías de paternidad o maternidad [...]. Son igualmente categorías de adultez, en la medida en que también son usadas para referirse a personas mayores en general. Y lo más importante es que no se oponen binariamente ni son construidas una en relación a la otra” (1997: 41). Con esto la autora enfatiza que el predicado de edad relativa y de mayoría es más relevante, en vocativos como Iya o baba, que las implicaciones de género que estas dos palabras parecen connotar.

Por lo tanto, Oyeronke no tiene dudas de que, en el universo Yoruba, *la senioridad prevalece sobre el género, y puede inclusive introducir inversiones en el orden del género si lo observamos desde la perspectiva de género occidental*. Por ejemplo, una obinrin mayor o investida con una posición religiosa puede ser considerada *padre* de un okunrin. Oyeronke recorre a las observaciones de Johnson para describir la relación entre el soberano de Oyo y la obinrin oficial del palacio que comanda el culto a los espíritus de los reyes difuntos:

[...] el rey la considera como su padre y se dirige a ella como tal [...]. Se arrodilla al saludarla y ella retribuye el saludo arrodillándose, nunca reclinándose sobre el codo como es costumbre de las mujeres cuando saludan a sus superiores. El rey no se arrodilla ante ningún otro que no sea ella, y se postra delante del dios Xango y de aquellos que se encuentran poseídos por esta divinidad, llamándolos “padre”. (Johnson, 1997:37-38)

Como mostraré más adelante, *una estructura impresionantemente similar a ésta puede ser encontrada en el culto Xango, en Recife, Brasil; sin embargo, mi interpretación resulta de un modelo diferente*. De hecho, en Brasil, también sucede que, dependiendo de su senioridad y del género de su orixa, una sacerdotisa puede ser ritualmente abordada como un “padre”, y una esposa, también dependiendo de su orixa tutelar, puede ser considerada más viril que un marido. Pero todavía más interesante es el hecho de que el saludo ceremonial llamado odobale está desconectado de la anatomía de

un modo aún más radical que en el mundo Yoruba africano. En el doblé africano, de acuerdo con Oyeronke (1997:36), la reverencia ejecutada depende del sexo de la persona que saluda; en Brasil depende del sexo de su orixa tutelar.

Para Oyeronke:

[...] el desafío que la concepción Yoruba presenta es un mundo social basado en relaciones sociales, no en el cuerpo. Eso demuestra que es posible comprender los roles reproductivos distintos de obinrin y okunrin sin usarlos para crear una jerarquía social. En la lógica cultural Yoruba, la biología es limitada a cuestiones como el embarazo, que tiene que ver directamente con la reproducción [...] A eso llamé una distinción sin diferencia social" [...]

Los términos obinrin y okunrin indican meramente las diferencias fisiológicas entre las dos anatomías cuando ellas tienen que ver con procreación e intercambio (sexual) [...] y no indican categorías de género que connotan privilegios y desventajas sociales. Además, *no expresan dimorfismo sexual*, porque la distinción que indican se refiere exclusivamente a las cuestiones relativas a la reproducción [...]

Un superior es superior independientemente del tipo de cuerpo que presenta. [...] Ori (la cabeza, el principio vital) no tiene género. (1997:33, 34-35, 38).

Tenemos aparentemente aquí un sentido inusual para el término dimorfismo, pues, me pregunto: quiere la autora decir con eso que hay más de dos partes morfológicamente diferenciadas interviniendo en la procreación?

Alternativamente, lo que sostengo es que, independizados del cuerpo, los términos de género permanecen como un idioma para relaciones sociales y organizan algunos aspectos de la interacción social. Por el contrario, para Oyeronke solamente los papeles reproductivos permanecen, colados, vinculados, colapsados, fundidos al cuerpo. Anticipando parte de mi propio argumento, eso me parece muy próximo al papel central que los miembros del culto Nagô o Ketu (Yoruba) en Brasil atribuyen a la anatomía en la división del trabajo ritual. Es justamente el ritual –y no la cópula o intercambio sexual– lo que reproduce los linajes religiosos africanos en Brasil y, significativamente, la división de los roles rituales por género es el único ámbito de la vida socio-religiosa que obedece el trazado del dimorfismo sexual, orientándose por éste. Es decir, en el ambiente del candomblé, las formas anatómicas sólo son determinantes en su comando de la división del trabajo ritual. Sin embargo, es el as-

pecto simbólico del dimorfismo, y no su dimensión biológica, lo que realmente cuenta —*ya que nos encontramos en el reino de la reproducción religiosa y filosófica de una África espiritual, y no biológica ni racial. Solamente cuando lo encaramos a partir de la amplia perspectiva ofrecida por el Nuevo Mundo se torna posible identificar el núcleo de lo que está en juego en esta discusión* y también comprender que la tesis de Oyeronke, bajo su aparente radicalidad, vehicula un pensamiento convencional y acrítico.

Si, por un lado, la reproducción y la continuidad del África en Brasil se procesan a través de roles rituales anatómicamente distribuidos, por otro lado eso contrasta con todas las otras esferas —social, psíquica, afectiva y sexual— de la vida religiosa. Para dar un ejemplo, en el ambiente de los cultos afro-brasileños, la reproducción, la crianza de los niños y la organización doméstica son concebidas como separadas de la biología. La unidad familiar —y la doméstica— del culto, la así llamada “familia de santo”, operativa en todos los ámbitos de la vida, no está basada en el presupuesto de la sustancia biológica compartida, sino en la iniciación, es decir, en la sustancia ritual compartida (llamada “ashé” e inoculada en el cuerpo del iniciado por su “padre de santo”). También las personalidades y la orientación sexual están libres de determinaciones biológicas. *Y sería posible proseguir interminablemente dando ejemplos de un ambiente de género que opera con libertad en relación al dato anatómico y en el que las nociones Yoruba descritas por Oyeronke pueden ser vívidamente reconocidas. Sin embargo, un claro esquema de género, lejos de encontrarse ausente, da el vocabulario para categorías importantes de la vida social, aunque subvertiendo el sistema occidental.*

Oyeronke incurre, por otro lado, en innumerables contradicciones. Una de ellas, por ejemplo, cuando, mientras niega cualquier connotación de género en las palabras oko y aya, traza la equivalencia de esos términos con posiciones en el ambiente familiar. Dice ella: “[...] *la traducción de aya como ‘esposa’ y oko como ‘marido’ impone construcciones sexuales y de género que no hacen parte de la concepción Yoruba*” (1997:44). Y aduce: “[...] oko y aya [son, respectivamente] dueño/de dentro y no-dueño/de fuera [haciendo referencia a la virilocalidad vigente en la cultura] en relación al ilé como espacio físico y símbolo del linaje. Tal posición relativa de dentro/de fuera *era jerarquizada* [énfasis mío], con el de dentro siendo el término sénior, privilegiado”, Entonces, clara e innegablemente, los términos de género están aquí asociados con el status. En una casa de familia, dice Oyeronke, todos los miem-

bros más antiguos de la casa, machos y hembras, eran considerados oko –maridos, señores– para la nueva esposa que llegaba –aya–, aunque ella supuestamente tenía una relación marital sólo con su cónyuge; cuando éste último moría solamente los ‘ana-machos’ (*anamales*) más jóvenes que él en la casa podían reclamar derechos sexuales sobre ella, “*en la medida en que éste es un mundo heterosexual*” (*sic*, énfasis mio), y cuando un oko ana-hembra (*anafemale* sénior) reclamaba derechos de herencia sobre la viuda, el acceso sexual pasaba para uno de sus hijos ana-machos (*anamales*).

Significativamente, Oyeronke nos hace saber también que, mientras hombres y mujeres podían ser oko para otros hombres y mujeres en función de su senioridad, ana-machos (*anamales*) no podían ser aya (esposas) de ningún ana-macho (*anamale*) o ana-hembra (*anafemale*). Ellos sólo podían ser aya para los orixas a los cuales prestaban culto y recibían en posesión, lo que quiere decir que los machos anatómicos no cruzaban la frontera decreciente de género en el campo social. Definitivamente, entre los Yoruba pre-coloniales, los machos anatómicos estaban conectados a una condición de status y prestigio que no combinaba con el papel social propio de esposa, excepto bajo el comando de las divinidades. Nos sorprende que un punto de tal importancia, con todas sus consecuencias, pase completamente inadvertido por la autora. Lo que, creo, termina por colocar una seria limitación a la eficacia de su modelo.

No obstante, a pesar de las dificultades etnográficas que su modelo no consigue superar o, quizás, precisamente por no conseguir superarlas, la autora nos ofrece un vislumbre de las complejidades del género entre los Yoruba, comunicando con su descripción el alto grado de maleabilidad del sistema. Esta maleabilidad del género en el universo Iorubá tuvo sin dudas un papel crucial en la relocalización de la cosmología propia de esta cultura –y de las prácticas a ella asociadas– en el Nuevo Mundo, particularmente en Brasil y, más tarde, en la reciente onda de expansión para el sur, en los nuevos territorios de Argentina y de Uruguay.

Lorand Matory

Lorand Matory publicó *Sex and the Empire that is no more* en 1994, cuando era profesor asistente de Antropología y Estudios Afro-Americanos en la Universidad de Harvard. Su texto también ofrece un testimonio de la existencia de una compleja construc-

ción de género en el mundo Oyo (Yoruba) tradicional. Él también hará un gran esfuerzo en su tentativa de representar etnográficamente esa complejidad —que lleva los esquemas de género de la cosmología Yoruba y las prácticas religiosas asociadas a una condición de casi inefabilidad— por medio de la formulación de un modelo basado en la idea de “transvestimiento”. Sin embargo, Matory afirma que “las mujeres preservan la imagen paradigmática de la mujer casada (“married wifeliness”) no apenas en las religiones de los orixas, sino a través de todo el espectro religioso Yoruba” (Matory, 1994:108).

En el modelo de Matory, lo que él denomina “iconografía sartorial”,¹ un ritual diacrítico (idiosincrático) de género y gestos asociados al trabajo marcan lo que es propio de las mujeres —la ropa que usan o tallas/esculturas/figuras de mujeres “*que se arrodillan para ofrecer servicio y sacrificio, cargar fardos en la cabeza y/o amarrar un bebé a la espalda*” (1994:108). Pero, a pesar de su estricta dependencia de estas marcas emblemáticas —y no anatómicas— el vínculo con las determinaciones biológicas es, sin embargo, establecido a través de las mujeres: “el status marital y reproductivo de las mujeres afecta directamente su posición en todas las organizaciones religiosas locales. La menstruación compromete la participación de mujeres en edad de concebir” (1994:107-108).

El transvestitismo (*transvestitism*) es, para Matory, el principal idioma “irónico” de las estructuras de género en la sociedad Yoruba. Éste permite, por ejemplo, que personas del mismo sexo entren en una relación social como oko y obinrin (con o sin implicaciones sexuales). Sin embargo, la posición paradigmática del cuerpo de la mujer y sus atributos anatómicos, gestuales o sartoriales como significantes de una posición femenina relacional (aunque un cuerpo de hombre pueda también ocupar esa posición), revela la existencia de un mapa cognitivo construido claramente en términos de género.

Para Matory, ese mapa no es verbal ni regido por categorías léxicas; es preferencialmente visual e inscripto por íconos, gestos y marcas visuales. Ya Oyeronke niega la importancia de la visualidad entre los Yoruba y afirma la dominación de lo auditivo. Ella también afirma, como vimos, que no existen palabras en la lengua Yoruba para masculino y femenino en cuanto posiciones o personalidades opuestas (Oyeronke, 1997:34), siendo apenas encontradas aquellas que indican las posiciones relativas de marido y esposa (oko e obinrin). *En el modelo de Oyeronke, permanecemos interrogándonos por la razón de ser de categorías verbales, estatuaría y cos-*

tumbres definidas en términos de género, si ninguna de ellas está destinada a tener cualquier significación en la vida social. En el modelo de Matory, cabe preguntar el por qué de las prácticas generalizadas de transvestitismo si las jerarquías sociales de género permanecen en su lugar, intocables, en la ideología de género Yoruba.

Ambos autores parecen estar de acuerdo en cuanto a la existencia de un modelo en el cual el género sigue un esquema radicalmente diferente del occidental. Pero, mientras en el texto de Oyeronke encontramos beligerancia y la premisa de la colisión de civilizaciones mutuamente intraducibles, una de ellas derrotada y colonizada, que permanece solamente como un anti-paradigma civilizatorio sofisticado y puro, en Matory hay una lección para llevar a casa, como trataré de demostrar.

Creo yo que el discurso que acabé de mostrar, el de Oyeronke, carga su propio hibridismo, inserto en su enunciado por su interlocutor preferencial: el Occidente. Al afirmar la existencia de una África antigua libre de jerarquías de género —y ella es clara sobre eso— defiende la idea de una África pre-colonial en estado puro, y retrata la introducción de relaciones sociales marcadas por la jerarquía de género como indicador de una África occidentalizada. El texto de Matory, al que pasaré a referirme, tiene también un interlocutor en sombras. Mientras Oyeronke es una antagonista, Matory es un reformista conservador. Pues me parece que lo que hace es traer la idea del transvestitismo y de la centralidad de género para la polis, para sus conciudadanos, para su país. En su etnografía —y es lo que intentaré demostrar—, él habla en nombre de una estructura de género jerárquica que puede permanecer como un principio organizacional de una sociedad también jerárquica, a pesar de que las personas cambien de piel y se transvistan. La que propone es una célula de relaciones de género estable, que no amenaza o subvierte el sistema, aunque pueda introducir transformaciones.

Los etnógrafos, como los intelectuales en general, jamás dejan de estar políticamente orientados, guiados por intereses y valores, vehiculando mensajes crípticos para sus pares, trayendo argumentos para casa.

Matory nos presenta un mundo donde el transvestitismo conduce siempre a una organización asimétrica, constituida en términos de género, jerárquica: “esposas machos y maridos hembras son actores centrales en el reino y en la aldea Oyo-Yoruba”, dice él (1994:XII); “[...] todas las mujeres son maridos para alguien y simultáneamente esposas de múltiples otros” (*ibidem*:2); el

transvestimiento masculino (de los machos) en Oyo-Yoruba no es sólo un idioma de dominación ni apenas la evidencia de la independencia de las categorías de género con respecto al sexo biológico, pero una práctica que “transforma las categorías de género existentes” (*ibidem*:3). El hecho es que, en el modelo de Matory, la práctica de transvestitismo reduce las categorías de género al sentido estrecho de universalizar sus estructuras jerárquicas en el campo social, proyectándolas, además, mucho más allá del campo de los roles de género y de la sexualidad. Y es en ese sentido que Matory toma de Marilyn Strathern la idea, formulada para las sociedades del Pacífico, que “[...] la inequidad sexual/de género es el ‘idioma’ irreductible por medio del cual hasta la inequidad existente entre personas del mismo sexo y género es expresada y comprendida” (*ibidem*:176-7).

En el centro del modelo de Matory encontramos la imagen –común para describir la experiencia del trance en las religiones africanas del Viejo Continente y en la diáspora del Nuevo Mundo– de seres humanos en estado de posesión “montados” por dioses. Ciertamente es un modelo explicativo demasiado simple para un sistema de pensamiento tan complejo como el que pretende ecuacionar. Matory nos dice:

[...] el vocabulario y el código para el vestuario de las religiones de posesión [...] iluminan la estructura de aquella relación. Recién iniciados de Yemoja, Osun, Obatala y Xango [...] son conocidos específicamente como “novias de la divinidad”. Ellos usan ropas o atributos de mujer. Y se dice que el dios monta a aquéllos en quienes baja en posesión (*ibidem*:7).

El dios es invocado como “marido” y “señor” por los devotos. “El concepto de ‘montar’ (gigung) asemeja al sacerdote (elegun) a un corcel real (esin) y a una esposa real (ayaba)” (*ibidem*:135). Potes y calabazas son también íconos del ordenamiento jerárquico propio del casamiento patrilineal.

La jerarquía de género no representa la superioridad de un sexo biológico sobre el otro y sí la asimetría, tal como ésta se expresa por la relación de los géneros en el casamiento.

Con el casamiento, *una mujer se torna una esposa* (iyawo) no apenas para el hombre que ella desposa (okogidi), sino para todos los agnates, machos y hembras, emparentados a través del casamiento con ese hombre, y para las mujeres que estaban casadas con él y con sus agnates con anterioridad a su llegada a la casa. Recíprocamente, no apenas el hombre que ella desposó, pero todos sus agnates son clasificados como sus maridos (oko). (*ibidem*:105).

Vemos, aquí, una descripción idéntica a la ofrecida por Oyeronke para las relaciones de la esposa que llega a su nueva casa después del casamiento. O sea, esposa y novia, en este idioma social basado en el lenguaje de género, significan *júnior*, subordinado. Esa organización típica es notada también por Oyeronke, como vimos, pero mientras ella la interpreta como ausencia de género, Matory la entiende como la generalización de los términos de género como sistema de clasificación en un campo social jerárquico.

Género y sexualidad se tornan el idioma característico de las transiciones jerárquicas de la sociedad Yoruba tradicional. Tal vez, la más clara expresión de ese arreglo sea proporcionada por el hecho de que, cuando el sacerdote sénior (elegun) recibe su orixa en posesión, lo hace en calidad de “novia” del dios, y es “montado” por el dios como una metáfora sexual. Y muchos creen que quienes reciben Xango, “montados” de esta forma por el dios en posesión puede, a su vez, ellos mismos, “montar”, es decir, realizar el acto sexual con una mujer de la audiencia (*ibidem*:170). Se revela aquí el hecho de que el mismo actor social actúa simultáneamente como subordinado en una relación y como dominador en la otra, femenino en una pareja, masculino en la otra. *Este lenguaje de la circulación del posicionamiento de género yo lo señalé también para Brasil, con base en mis materiales etnográficos. La idea es la misma. Si embargo, en Brasil, y según mi interpretación, su impacto y finalidad no se orientan a organizar las relaciones sociales y representar las jerarquías políticas y sociales mediante el uso del idioma de género, sino, justamente a la inversa, a desestabilizar el patriarcado, retirarse de él, ironizarlo, no apenas en un sentido discursivo pero también en un sentido literal, efectivo. En mi análisis del material brasileño, la aplicación de los términos de género induce a la subversión de su uso habitual. Las posibilidades del sistema de género que Matory llama de “irónico” para los Yoruba son llevadas a una radicalidad extrema en Brasil. Veamos algunos ejemplos.*

Me baso aquí en mis materiales de la tradición Nagô (Yoruba) de Recife, cuya estructura de género, a pesar de diferencias mitológicas circunstanciales, permanece reconocible en el Candomblé en general. El panteón de culto presenta a primera vista la apariencia de un grupo familiar formalmente organizado. Pero, tan luego se atraviesa la superficie encontramos un padre-Orixanla (Obatalá en Cuba), un patriarca, quien, a pesar de su personalidad en última instancia vengativa, no ejerce su prerrogativa de autoridad sobre los otros orixas, ya que es lento y débil. Una madre –Yemanjá– quien, no obstante su apariencia suave y pulida, es falsa y traicionera “como

el mar" (dicen: "del mar, se ve apenas la superficie y nunca las profundidades" –ecos de una memoria codificada del papel traicionero del mar en el *middle pasage*² pueden ser oídos aquí; una madre que no crió a sus propios hijos, haciendo con que fuesen cuidados por una madre de leche –Osum. Una diosa de la fertilidad, Osum –que no es la que gesta, sino la que cuida–, haciendo eco, aquí, de forma codificada, una vez más, la memoria de gran duración histórica en el Brasil, de la separación entre la madre blanca, señora de la Casa Grande, y la nodriza esclava. Un padre –Orixanala– que cría muy amorosamente una hija, su preferida, que sin embargo es fruto de su mujer –Yemanjá– en un caso de infidelidad con un dios más poderoso –Orunmilá. Iemoja. Una esposa –Iansan (Oya)– de quien se dice que es más "viril" que su marido –Xango–, porque ella comanda los espíritus de los Muertos –eguns–, quienes dejan a Xango aterrorizado. Un primogénito de la dinastía muy trabajador y aplicado –Ogum–, cuyo trono es usurpado por el astuto y consentido hermano menor –Xango– con la connivencia de la madre –Yemanjá–, que en el momento percibe la maniobra pero no hace nada por evitarla pues le teme más al desorden que a la injusticia. Un padre –Orixanala–, contempla omiso e impotente la injusticia que se comete en el acto de la coronación. Un reino en el que la madre, y no el padre, tiene la prerrogativa de coronar al rey y controla oficialmente los asuntos del reino.

Por lo menos dos episodios de seducción homosexual entre las divinidades son narrados –esto sin mencionar aquí las prácticas sexuales y el modo de vida que se apoya en esta mitología. En fin, invocada y aludida en la conversación ordinaria, una innumerable serie de inversiones transforma esa mitología aparentemente convencional y jerárquica en un discurso irónico sobre la sociedad brasileña, donde no apenas la determinación biológica es removida de su lugar usual de soporte de la ideología, sino también el patriarcado y la jerarquía son desestabilizados por las prácticas diarias. Las fundaciones patriarcales de un estado "doméstico" privatizado son también cuestionadas. Una duda fundamental sobre las estructuras de género en que se asienta la moral social dominante es inoculada en el sistema político en su totalidad (cf. Segato, 1995a y 1995b).

Género y sociedad: del mundo Yoruba al Occidente

Muy por el contrario, de acuerdo con Matory, en la región Yoruba el sistema de género y su vocabulario son usados para crear

un régimen social marcado por posiciones relativas rígidamente jerarquizadas que atraviesan el ámbito entero de las relaciones humanas y de los humanos con las divinidades. Infelizmente, su obra no responde a la pregunta central: ¿cómo eso afecta efectivamente el género y el ejercicio de la sexualidad?. *La gramática de género es abordada meramente como el idioma de las jerarquías sociales. El argumento enfatiza que los iconos del género se destinan fundamentalmente a sustentar y expresar la jerarquía social. A pesar de lo que el autor afirma, nos encontramos frente a un sistema que, aunque independiza el género del sexo biológico, no rompe y ni siquiera corroe el régimen de género, entronizándolo como paradigma de todas las relaciones en un mundo intensamente moldeado por las jerarquías.*

En el sistema Yoruba, afirma el autor que comento, el género existe a través de predicados, y estos predicados son sociológicos, relacionales. El femenino, como Matory nos lleva a comprender para el mundo que describe, es un atributo relativo a la posición de la novia, y el masculino no es un predicado del hombre sino del marido en su posición marital. El género, una vez más, es posición en relación y no esencia biológica (Matory, 1994:164). Pero, al final, una matriz rígida de poder y prestigio jerárquica y heterosexual persiste en este orden de género "técnico" —para citar el término que Matory utiliza—, altamente artificial y auto-consciente. La distribución de derechos y deberes y el código de etiqueta son determinados por el "género", entendido de esta forma: como el lenguaje de los rangos relativos. Posiciones relativas móviles son contenidas dentro de un paradigma institucional fijo.

Más que afirmar o desarticular las categorías de género existentes, este transvestitismo sagrado sustenta transformaciones de género que lo tornan el más denso de todos los emblemas locales de poder (ase) y de subjetividad. (*ibidem*:175)

Aquí, el acto de "montar" arma la escena de la asimetría (sexualmente, ritualmente y, en tanto alegoría, socialmente). "El género, entonces, es el idioma de las relaciones entre dioses y sacerdotes, caballeros y caballos, padres e hijos, viejos y jóvenes, reyes y plebeyos" (*ibidem*:177). Así, "como una fuente de predicaciones metafóricas sobre jerarquía política, privilegio económico y salud personal, el género deja de ser género como nosotros lo conocemos" (*ibidem*:177-178). Y el autor se pregunta: "El *cross-dressing* afirma o corroe los roles hegemónicos de género? Cuáles son las fronteras que el *cross-dressing* ultrapasa?" (*ibidem*:202).

Yo diría que él mismo proporciona las evidencias para la respuesta: ninguna frontera es cruzada. Las posiciones fijas de hom-

bre/mujer son sustituidas por las posiciones móviles, relacionadas, marido/esposa en el centro del sistema. *La estructura marido/esposa atraviesa el sistema organizándolo jerárquicamente. Marido/esposa se torna la metáfora permanente de la polis religiosa organizada jerárquicamente.* Así, “el transvestitismo sartorial y cefálico” practicado en Oyo Yoruba no es visto por Matory como “una inversión ritual con la intención de manifestar el poder del desorden [...]. Ni surge para minar las desigualdades del poder relativo al género” (*ibidem*:211). Antes, y claramente, Matory habla de la conservación de un orden por medio de la simbolización secundaria de ese orden y, así, el transvestitismo es conducido al centro del orden institucional, como una fuerza conservadora en la estructura. Eso, en el sentido preciso de que, en las propias palabras de Matory,

[...] el transvestitismo no es un fenómeno marginal. Es central, una vez que se encuentra codificado y diseminando en un estado imperial y hoy responde a las aspiraciones más profundas de centenas de millares de nigerianos, beninenses y, como podemos ver, brasileños. (*ibidem*:215)

Mientras Oyeronke dice al Occidente que el género no existía entre los Yoruba pre-coloniales y reivindica, con esto, la diferencia de su propio mundo y su propia diferencia, el recado de Matory es que el transvestitismo y la transposición de esquemas fijos de género a anatomías variables es un idioma eficaz de organización social, tan o más eficiente que una concepción de género asentada en la biología. Sobre todo porque, como el modelo de Matory sugiere, lo que cuenta es la lógica (jerárquica) de la matriz de género, no la anatomía que lo incorpora.

El componente de género en la difusión de la visión del mundo yoruba

El complejo sistema de género que los autores citados, de una u otra forma, intentan describir y que operaba en la polis religiosa de los Yoruba tradicionales parece haber sido unos de los pilares de la sólida expansión de la religión y de la cosmología Yoruba en Brasil, y de éste para otros países en la actualidad. Efectivamente, cualquiera que haya sido o todavía sea en el África la organización precisa del sistema al que los autores que cité apuntan, es evidente que un extraordinario trabajo de preservación tuvo lugar en el Nuevo Mundo. No fue meramente preservada la idea elemental de que el santo “monta” a su *medium*, *caballo*, o tutelado, tan difundida en el mundo afro-americano para hablar de la posesión,

sino también, y muy especialmente, las complejidades y abstracciones del manejo social de género. Este trabajo de preservación no se restringió exclusivamente a los aspectos formales, ritualísticos y litúrgicos de la tradición Yoruba en el Nuevo Mundo, que inequívocamente se vinculan al modo de sociabilidad indicada por los autores citados para el África, sino que se amplió y radicalizó afectando los aspectos de la construcción de género más inefables y esquivos para las categorías sociológicas como la sexualidad misma.

En mis escritos utilizo la expresión “*codex* afro-brasileño” para hacer referencia a este núcleo duro y permanente de corte antiesencialista que atraviesa las prácticas y los saberes de la cultura del Candomblé (ver Segato, 1988). Con el término “*codex*” intento enfatizar la redundancia y la repetición significativa de algunos motivos. Estos motivos repetidos apuntan para la existencia de un código fijo en acción por detrás de las prácticas observables que, a su vez, revelan la existencia de este nivel más profundo, oculto, de una inscripción críptica que se manifiesta, sin embargo, todo el tiempo en el discurso –mitológico, social y ritual– de las religiones de origen Yoruba en el Nuevo Mundo y, especialmente, en el Brasil.

Para mí fue, debo decirlo, particularmente conmovedor el encuentro con los dos libros referidos, publicados ambos algunos años después de mi primer ensayo sobre el tema. Otros académicos también pusieron atención en las peculiaridades de los sistemas de género religiosos Africanos-Americanos y la presencia de los homosexuales en ellos en Brasil (Landes, 1940, 1967; Ribeiro, 1969; Fry, 1977, 1986; Wafer, 1991; Birman, 1995) como en la Santería de Cuba (Dianteill, 2000) y Vudú Haitiano (Lescot, 2002). No obstante, la especificidad de mi abordaje es justamente que afirmo que el sistema de género es el factor estructurante que hizo posible la continuidad de esta tradición, constituyendo el núcleo y no un elemento superfluo o adicional, que podría estar ausente sin afectar la cultura, la cosmovisión y la sociedad afro-americana del candomblé como un todo. En otras palabras, trato a los comportamientos homosexuales, tantas veces señalados como una constante en la sociabilidad y la sexualidad de los cultos, no como un elemento separado, sino como consecuencia de una construcción particular del sistema de género que, a su vez, no es meramente un dato más sino que constituye la estructura central y fundamental para comprender la filosofía, la cultura y la religión en cuestión.

Mucho fue dicho sobre las razones por las cuales la civilización Yoruba dominó otras culturas africanas que vinieron para el

Nuevo Mundo. Dos aspectos son en general apuntados como cruciales: 1) la llegada masiva de un contingente Yoruba después del cierre oficial del tráfico intercontinental de esclavos; y 2) las sólidas instituciones de poder del imperio Yoruba en Africa. De lo que pude observar en los ambientes religiosos de origen africano en Brasil y, más tarde, durante los últimos veinte años, sobre la reciente expansión de las religiones hacia el sur para instalarse en los países de la cuenca del Río de la Plata (ver Segato, 1991, 1996), pienso que es posible adicionar un tercer y fundamental factor a esas razones, esto es, la maleabilidad del sistema de género y con él la flexibilidad y el anti-esencialismo de los arreglos familiares.

Para la primera ola, yo diría –brevemente, ya que he escrito extensamente sobre el asunto– que el uso no esencialista de los términos de género y de familia encontraron un terreno fértil en el ambiente colonial brasileño. Eso fue así porque las parejas constituídas y sus descendientes no pudieron estabilizarse como un grupo familiar en el Brasil, donde las familias fueron dispersadas; la proporción demográfica entre hombres y mujeres en el contingente de esclavos fue extremadamente inadecuada; y el casamiento entre esclavos fue activamente desestimulado y obstaculizado por un largo período y en casi todas las regiones del país (Segato, 1996). En consecuencia, una construcción de género y una terminología para la organización familiar libres de la determinación biológica y no fijados o coaccionados por significantes anatómicos se adecuaba idealmente a la situación. Aún más, en ese nuevo ambiente, el sistema entero pasó a afectar también la sexualidad, y no operó meramente como un idioma para el status social, como el descripto por Matory.

En la segunda ola, las religiones afro-brasileñas de base Yoruba (como el "Batuque" de Puerto Alegre y el Candomblé de Bahía) se expandieron para Argentina y para Uruguay. En el interior de esas sociedades nacionales, según mi interpretación (Segato, 1991, 1996), ellas propiciaron la demarcación de un espacio de diferencia y de representación simbólica para grupos carentes de libre expresión o visibilidad y, entre esas minorías, la minoría homosexual, tradicionalmente asfixiada en los países hispánicos y con escaso espacio para la auto-representación y el reconocimiento, encontró su nicho de expresión.

El mundo Yoruba fue restaurado en Brasil en torno del culto de los orixas como encarnaciones modelares de tipos de personalidad. La personalidad fue la noción que permaneció cuando las ataduras regionales y de linaje que sustentaban los cultos de orixas

particulares y los vinculaban a la familia y a la localidad se perdieron como consecuencia de la trata de esclavos. El casamiento y la célula paradigmática oko/obin descrita por Matory también se perdió, y la línea de descendencia fue transferida para una familia no-biológica ritualmente constituida y reproducida. La genealogía fluye a través de la “madre” o del “padre de santo” para los “hijos de santo”, esto es, por iniciación como miembros del culto. Iyawo, por ejemplo, que significa “esposa” o, inclusive, “esposa de orixa” cuando referida a un sacerdote del país Yoruba, pasó a ser comprendida, en la transcripción brasileña, como “hijo” o “hija” de santo, y el ritual de “salida de Iyawo” alude a la presentación ceremonial del nuevo iniciado en la sociedad del culto. Los orixas permanecieron subdivididos por género, lo que reforzó su funcionamiento, más nítidamente que nunca, como clasificadores de las personalidades de sus tutelados en masculinas y femeninas. En este verdadero zodíaco de género, una persona con cuerpo femenino puede tener una personalidad clasificada como masculina si su divinidad tutelar es masculina. En ese caso se dirá que su “santo dueño de la cabeza es un santo –u orixa– hombre”. Y una persona con cuerpo masculino puede ser, de la misma forma “hija” de una orixa “mujer”. En este modelo, es la personalidad lo que se encuentra predicado por el género, y la anatomía ideal, paradigmática de los orixas, opera como el significante de esa diferencia. Al mismo tiempo, la androginidad y la transitividad de género también se encuentran presentes en el sistema, incorporadas en la mitología de algunos orixas: Logunede, en Bahía, es seis meses del año masculino y seis meses, femenino, y Oya habría sido masculina en el pasado, tornándose femenina en tiempos más recientes, después de su casamiento con Xango, aunque exhibe todavía una personalidad viril. Un *continuum* es trazado a lo largo del precurso de los orixas en su calidad de personalidades, lo que resulta en que algunos santos femeninos sean considerados más viriles que otros y que hayan grados de masculinidad para los “santos-hombre”, al punto que, según la óptica de algún trazo específico del carácter, un santo femenino puede ser entendido como “más viril” o “más masculino” que un santo masculino en el desempeño de una acción o tarea particular.

La profesión sacerdotal es el ámbito que presenta la organización más próxima a la descrita por Oyeronke. Aunque contemple roles *rituales* de género que nítidamente siguen la división anatómica, eso no implica cualquier diferenciación o especificidad en el desempeño de los roles *sociales*. La organización Yoruba en el

Brasil también presenta semejanzas con la descripción de ambos, Oyeronke y Matory, respecto de la casa o unidad doméstica, el *agbo ile*, llamado *ile* o “*terreiro*” en Brasil. Esta casa de culto, donde una “familia de santo” reside y ejecuta sus rituales, es la unidad socio-política de la religión, así como en África el *agbo-ile* es la célula socio-política de la sociedad. Pero aquí, como dije, la familia se forma sobre la base de vínculos rituales consagrados por la iniciación y la renovación periódica de este voto. De esta forma, el criterio biológico de descendencia queda desplazado a un segundo lugar. En esta organización, *el sacerdote —o la sacerdotisa— es el único líder de la unidad doméstica, pero, a pesar de tener su nombre marcado por la diferenciación de género —“padre” o “madre de santo”—, sus derechos y deberes en el ejercicio religioso y social del sacerdocio (no así en el ritual) no presentan especificidades de género; esto quiere decir que el rol social de “padres” y “madres de santo” es exactamente el mismo y es, por lo tanto, un rol andrógino, que no responde a la división de género.* De la misma forma, un “hijo” y una “hija de santo”, un “hermano” y una “hermana” no poseen obligaciones o privilegios sociales específicos que obedezcan a la división de género.

La labor reproductiva, entonces, corre por cuenta del ritual, que equivale a la cópula sexual, en el sentido que allí, sí, se hace necesaria la contraprestación de *tareas rituales específicas de una madre y un padre de santo*. Es el imprescindible concurso ritual de ambos, con sus papeles rígidamente distribuidos por género, que permite la reproducción del linaje religioso. Es aquí que veo la mayor semejanza con la aludida “ausencia de género” que Oyeronke atribuye a la tradición precolonial de los Yoruba y la relevancia atribuida por ella exclusivamente al papel reproductivo del dimorfismo sexual.

La senioridad de edad biológica, tal como es descripta para el África por los autores que cito, se transforma en Brasil en un criterio no biológico de senioridad como miembro del culto, es decir, edad como iniciado. Finalmente, el anti-esencialismo y la androginia presentes en el sistema como un todo tienen impacto en las prácticas sexuales también, ya que liberan la sexualidad de la ideología de la coacción anatómica, vigente en el país Yoruba de acuerdo a los dos autores citados. Es en este sentido que el sistema brasileño me parece más radical en la disolución de la matriz ideológica heterosexual y jerárquica, y más distanciado de la estructura simbólica occidental.

A partir de lo dicho, es posible reconocer un esquema de cuatro estratos en el sistema de género Yoruba de Brasil: roles rituales

—anatómicamente marcados—, roles sociales —andróginos—, personalidad —dimorfismo psíquico— y orientación sexual —nómada— siguen reglas independientes de adscripción y no se encuentran atados entre sí por una camisa de fuerza que los vincula y los obliga a una correspondencia rígida con el dato anatómico, como en la ideología dominante del sistema occidental. La interacción entre ellos propicia la movilidad de género y abre sendas para la androginia. El género total de una persona, esto es, de un “hijo de orixa”, es consecuencia de una situación siempre transicional en la compleja intersección de estos cuatro estratos. El motivo de la circulación de género se encuentra reiteradamente inscripto en el codex.

Pero es importante notar que, en el mundo del candomblé, a diferencia de lo señalado por Oyeronke, tanto *los términos de género como los que denominan posiciones en la organización de una familia nuclear*, aún encontrándose dislocados del determinismo biológico y de la coacción anatómica, *tienen plena vigencia*. Esta vigencia se refiere no a su función habitual de organizar el mundo de la forma descrita por Matory, es decir, como un idioma para denominar, reforzar y reproducir los rangos sociales relativos, sino como un esquema permanentemente subvertido por las prácticas, desgastado por el comentario mitológico, y utilizado de forma tal que las jerarquías que contiene acaban desarticuladas. El uso de términos de género y de la nomenclatura familiar —tanto en el panteón como en la “familia de santo”— constituye un reconocimiento que acata formalmente el paisaje patriarcal vigente y hegemónico en la sociedad circundante, pero que lo devuelve minado y transgredido por el uso. Estamos frente al caso del subalterno que replica el lenguaje del dominador pero, en su utilización, lo trastoca, lo desgasta, lo socava y desestabiliza, erosionando así la dialéctica misma dominador-dominado, blanco-negro, cristiano —afro-brasileño.

Se trata de lo que ya describí en otra ocasión como el característico *double voicing*, la duplicidad de la voz de los afro-brasileños, utilizando la idea Bakhtiniana del carácter responsivo y dialógico de los enunciados. Aludo aquí al hecho que, aun en la repetición del discurso hegemónico y totalizador del dominador, el subalterno —en este caso el afro-brasileño—, al introducir la marca de su posición diferenciada en la nomenclatura utilizada, lo hace duplicando su voz. En un mismo enunciado, manifiesta que reconoce y se curva frente a la presencia del mundo circundante, totalizado y hegemónico por la moral dominante, pero una escucha sensible y atenta revela que ese enunciado esconde y vela una voz que, aún

acatando ese léxico, introduce su corrosiva marca de duda, de “malpráctica”, de insubordinación. En ese sentido, el habla del negro se encuentra dividida, es siempre *split voice*, *doble voz*, afirmación y negación, ironía. (Segato, 1996; Bakhtin, 1981). En la primera voz, la imagen del mundo se imprime en él como una impronta positiva; en el velamiento de la segunda voz, vemos en negativo la imagen del mundo que lo cerca –le transmite, en ella, a sus pares, en idioma íntimo, un mensaje de complicidad.

El sujeto del que hablo, entonces, no se ve como un otro sustantivo; no es ni un sujeto afirmativo de su realidad “otra”, “distinta”, ni responde de forma reactiva al orden dominante (como la reacción en última instancia inversamente obediente de los fundamentalismos), sino que mimetiza y tergiversa la familia patriarcal con un uso irónico de la misma. Realiza, con esto, lo que he llamado, en otro contexto, una “mímesis progresiva” (Segato, 2001): imita al amo, responde a sus expectativas, toma conocimiento de la imagen que el orden dominante le atribuye, pero introduciendo un elemento de parodia que transforma la obediencia en desacato. Lo que dice es: ese es el mundo, reconozco su existencia y el hecho que debo convivir con él, conozco también mi lugar y mi imagen en ese orden, pero al replicarlo solamente expreso que tomo conocimiento, y no que acato. Se trata de una imitación que detona aquello que imita, como cuando un negro le llama al otro “negro”: diciendo con esto que “sabe”, y que se burla de lo que sabe.

Es posiblemente Homi Bhabha quien ha producido un marco conceptual más preciso para referirnos a este conjunto de fenómenos, a los que él se refiere usando la idea de hibridismo. El “hibridismo” en Bhabha es un proceso dinámico, pleno de desestabilización, del tipo que acabo de describir, y no quieto, mecánico como lo conocíamos hasta hoy a través de los textos que se referían a los procesos de folklorización y al sincretismo. No se trata simplemente del encuentro de mundos y el bricolage de una nueva realidad cultural por mezcla. Esta nueva noción de hibridismo tiene el valor de colocar al sujeto híbrido en movimiento, lo muestra en su descontentamiento, en su incomodidad dentro de los significantes que, sin embargo, es obligado a utilizar. Se trata de un sujeto que ejecuta el mandato que sobre él pesa, pero lo ejecuta con un resto, le introduce una torción, un matiz, que es, en el fondo, una marca velada de desacato y el rastro de su insatisfacción.

En su texto “Remembering Fanon”, con el que introduce la edición inglesa de 1986 de *Piel Negra, Máscara Blanca* y reinscribe

Fanon en el pensamiento crítico contemporáneo después de una década de olvido, Bhabha formula una noción de identidad producida como un enunciado adecuado a su destinatario, es decir, como *signo para otro*. Esta noción de identidad, inspirada en Lacan (1977) (“la transformación producida en un sujeto cuando este asume una imagen”), se encuentra próxima a la idea Bakhtiniana mencionada más arriba de la responsividad del habla, en el sentido de que la voz del interlocutor se encuentra también audible en el enunciado del sujeto produciendo el célebre efecto dialógico o polifónico señalado por Bakhtin. En esta acepción, el hibridismo resultaría de la ambivalencia inoculada en el discurso subalterno por la presencia en él de las expectativas del discurso dominante y su esfuerzo por, siendo otro, adaptarse a estas expectativas. En esta versión del concepto, su epicentro es la ambivalencia del sujeto en el acto de identificarse y significarse – para el otro dominador.

Otra acepción complementaria es la que enfatiza, en el fenómeno del hibridismo, la introducción en el discurso hegemónico de un índice de su diferencia por parte del sujeto subalterno. Para este concepto, Bhabha también se apoya en su lectura del psicoanálisis:

Hay una diferencia importante entre fetichismo e hibridez. El fetiche reacciona [...] fijando el falo a un objeto *con anterioridad a la percepción de la diferencia*, un objeto que puede metafóricamente sustituirlo y, al mismo tiempo, registrar la diferencia. En tanto y en cuanto el se preste al ritual fetichista, el objeto puede tener cualquier aspecto (o ninguno!). El objeto híbrido, por el otro lado, *retiene el semblante del símbolo de autoridad pero reevalúa su presencia ofreciéndole resistencia como significante de un Entstellung [dislocamiento, distorcionamiento, tergiversación, desfiguramiento] – después de la intervención [y el reconocimiento] de la diferencia.* (Bhabha, 1994a: 115. Traducción, énfasis y aclaraciones entre corchetes míos)

En otras palabras, el discurso híbrido retiene el significante del poder pero le retira su valor, aún reconociéndolo (“*después de la intervención [y el reconocimiento] de la diferencia*”). En esta acepción, el énfasis está colocado en la insatisfacción interna del sujeto respecto al signo que el discurso dominante le lanza, le pone a disposición, para su identificación. El epicentro no está colocado en el otro como interlocutor a quien debo presentarle una imagen y dirigirle un enunciado de mi identidad, sino en el otro como interpelador poderoso, y en el acatamiento parcial y ambivalente de sus

categorías, incluyendo la que le ofrece como signo de identificación.

Así, cuando el discurso afro-brasileño introduce en su organización social y en su mitología la apariencia de un respeto a la matriz de género y a la familia patriarcal hegemónicas por replicar su terminología, lo hace desestabilizando esos mismos signos a través de la manera en que los articula en la práctica y en el uso cotidiano de los mitos. Bajo la apariencia guardada de que se trata de una religión tan buena como cualquier otra, de una familia tan legítima como cualquier otra, opera una corrosión de estos signos y su deslizamiento en la dirección de lo irreconocible y desestabilizador. Es por esto que, como he afirmado en otras ocasiones (1995b), se trata de una sociedad de “después de la caída”, es decir, de después del *Atlantic passage*, una sociedad *post-colonial*: conoce su lugar, pero se desliza irónicamente hacia fuera de él.

En este contexto, existiría una divinidad que vendría a paradigmaticar todo lo dicho. Esta divinidad es el Exu, portero y sirviente de los orixas, pero sirviente poderoso, sin cuya colaboración ninguna puerta se abre, los caminos quedan impedidos, las relaciones interpersonales se destruyen. El Exu, que después de la diáspora crecería localmente hasta volverse dueño de un culto propio —el culto de Exu, una rama en franca expansión de la Umbanda— es la divinidad que simboliza esta mimesis progresiva de quien parodia las reglas del discurso y usa los nombres, pero no necesariamente los acata. Los Exus son blancos, beben champagne y se visten con capa y galera, pero son blancos de burdel, rufianes, espíritus de personajes de la noche; su elegancia es una elegancia parodiada, desestabilizadora, pues la exhiben en el ejercicio de su profesión de submundo, y la inscriben como un signo invertido en su mundo marginal.

Campos, etnógráfos e interlocutores ocultos

Al escribir sobre los Yoruba y formular sus modelos, Oyeronke Oyewumi y Lorand Matory se encuentran dialogando internamente con sus respectivas audiencias significativas, ambas anglosajonas; ella, llevada por un explícito e irreductible antagonismo; él, inspirado por un ánimo reformista conservador. Uno, queriendo el retorno de su antiguo mundo, y el otro, luchando para introducir los fragmentos, los despojos del viejo imperio “que no existe más” en el nuevo imperio, siempre ávido por anexaciones

que puedan engrandecerlo. Como ellos, hasta un cierto punto, yo también me escondo detrás de mis datos, practicando ventrilocuismo con el nativo para pasar mi propio mensaje, que, sin embargo creo, no está enteramente distanciado del de ellos.

Por qué Oyeronke es tan enfática en su empeño por negar la existencia de una estructura de género —desde su punto de vista, una categoría occidental— entre los Yoruba pre-coloniales? Probablemente porque su mayor interlocutor en el discurso es aún el Occidente, ante el cual ella coloca las demandas de reconocimiento de su diferencia. Por qué el argumento de Lorand Matory enfatiza tanto el transvestitismo, disciplinando rigurosamente cualquier otra divergencia que el mundo Yoruba pueda contener en relación a la moralidad, el orden y la estructura de género occidental, y replegándolo, para esto, a una matriz heterosexual estricta, al mapa primario del dimorfismo jerárquico? Me parece que el subtexto del argumento del autor apunta para el problema fundamental del reclamo de derechos dentro —y no fuera— de los patrones de moralidad y el orden establecidos, la lucha del “buen ciudadano” quien, a pesar de alguna diferencia particular y superflua que pudiera ostentar en algún patrón de conducta —por ejemplo, en lo que respecta a su orientación sexual— nada más aspira que a un lugar apropiado para sí mismo, dentro de los límites estrechos y conservadores establecidos por la moralidad y la organización social y política dominante. A través de la etnografía, la primera trae su campo y lo enaltece como modelo purista e incontaminado para reclamar así el reconocimiento de su propia otredad; el otro lo trae como argumento de admisión en un mundo que no necesita ser transformado más que lo mínimamente necesario como para incorporar una diferencia “sartorial” —para utilizar sus propios términos.

Mi discurso tampoco carece de destinatario, y tal vez tenga más de uno. Por un lado, le digo a todos aquellos que disputan en el campo de la arena política establecida por los idiomas institucionales del estado, que los descendientes africanos en Brasil poseen un modo codificado, críptico, de criticar y de romper la fundación patriarcal de las instituciones brasileñas que los cercan. Pero que ese modo no es el de la dialéctica de las identidades políticas como el Occidente globalizado esperaría, sino un modo mucho más complejo y pleno de imprecisiones y ambivalencias.

La tradición africana se instaló en un nicho, en el interior de un contexto dominante al cual su discurso es referido, produciendo así un efecto de hibridismo. Este discurso reconoce, como dije,

la existencia de un mundo circundante y hegemónico como otro, pero otro del cual la tradición, de una forma muy peculiar, forma parte. Ese otro mundo estaba ahí, dominante, cuando el culto se reconstituyó en el Nuevo Mundo, y continúa estando ahí, con fronteras reconocibles e intercambios a través de ellas. Por eso, su modo de ser es marginal, su identidad es una identidad en las márgenes, su fuerza es la fuerza del margen. El “pueblo del santo” nunca imaginó constituir un mundo separado, sino que siempre se vio como un pliegue hacia adentro en un mundo ya hegemónico. La historia del Brasil moderno es representada, en las conversaciones y en la visitación diaria de la mitología, como un paisaje por donde se transita y no como el resultado de acciones y deliberaciones. Un paisaje que ya estaba allí, encontrado al llegar. Estar de paso por esa historia, en tránsito, no significa ser protagonista de esa historia. Esto determina una ambivalencia entre un sentimiento de estar allí pero no ser de allí.

En una ocasión, un prestigioso miembro de la tradición me dijo: “*nuestra política nunca es frontal, ostensiva*”. Leo, en esta afirmación, la constatación, por parte de un miembro representativo de la comunidad, que el discurso político afro-brasileño se formula siempre en la modalidad de la duplicidad de la voz, en el sentido ya examinado: mientras rinden culto a una familia formal en el panteón de dioses, la subvierten con las narrativas informales sobre el comportamiento sexual de sus miembros y las prácticas corrientes del ambiente social del culto. En su comentario irónico, la apariencia patriarcal y jerárquica del panteón mitológico encuentra su reverso. Al focalizar la ironía del comentario del culto a las instituciones patriarcales brasileñas, mi interpretación busca, de forma automática y no deliberada, profundizar la erosión subrepticia de la estructura convencional de género pero sin apegarme a ninguna otra articulación jerárquica que venga a substituir la que acabo de deconstruir. No es en nombre de otro orden, no es en nombre de un otro dialéctico. Éste me parece ser un procedimiento más radical.

Hibridez colonial no es un *problema* de genealogía o identidad entre dos culturas *diferentes* que pueda después resolverse como una cuestión de relativismo cultural [...] no es simplemente el *contenido* de los saberes negados. [...] Ver lo cultural no como una *fuerza* de conflicto –en el sentido de culturas *diferentes*– sino como un efecto de prácticas discriminatorias –la producción de la *diferenciación* cultural como signo de autoridad –cambia su valor y sus reglas de reconocimiento. (Bhabha, 1994a:114, mi traducción)

[...] la aprehensión de la identidad unificada, integrada y dialéctica, remite a la manera occidental de pensar la identidad –la identidad como imagen, que corresponde a su dimensión metafórica, vertical, totémica. Mas la identidad es también dislocamiento, dada su dimensión metonímica [...] porque algo siempre falta a la presuposición de totalidad del signo. Es preciso recuperar su dimensión performática, aunque sea elíptica, aunque sea indefinida, más allá del discurso dialéctico que solamente repite al otro en su negación. (Pechincha, 2002:199)

En este sentido, mis interlocutores en sombra son los académicos y activistas norteamericanos, que con demasiada frecuencia reducen sus luchas por el reconocimiento de los derechos a la diferencia a meros *recursos de admisión* dentro del sistema, perdiendo de vista la necesidad de encuadrar y cuestionar el sistema mismo (Segato, 1998, 1999). Dialogo con ellos, y con la reificada noción de identidad política con la que muchas veces operan. Una noción que totaliza la condición de subalternidad, colocándola en posición especular y reactiva en relación a la condición de dominación, dentro de un paradigma de multiculturalismo estancado y anodino de lugares marcados en un mapa mundial – la “diversidad” paca del multiculturalismo burgués se opone, en el pensamiento de Homi Bhabha, a la constante producción desestabilizadora de la “diferencia” (Bhabha, 1994b:34).

Si Oyeronke Oyewumi es la antagonista post-colonial, una nativista, alguien que afirma el principio de su Viejo Mundo como un otro enteramente respetable, en estado puro; Lorand Matory nos trae la noticia de una sociedad donde el transvestitismo, que aparentemente constituye una herejía moral para el occidente, no amenaza el orden establecido y, muy por el contrario, puede trabajar a favor del poder y ser funcional dentro de instituciones jerárquicas. Yo, ya me refiero y hago eco, con mi crítica, al discurso de una tradición que se perpetúa al lado y por debajo del discurso hegemónico del estado católico patriarcal brasileño y sus instituciones como un sub-discurso corrosivo, un coadyuvante incómodo, que con humor e ironía socava, desestabiliza y deconstruye el léxico de la dominación.

NOTAS

1. Lo que arregla, relativo a sastré – de costura o sutura.
2. La travesía del Atlántico en el tráfico de esclavos de África para el Nuevo Mundo.

Referências Bibliográficas

- BAKHTIN, Mihail (1981). *The dialogical imagination*. Austin, Texas, The University of Texas Press.
- BHABHA, Homi K. (1986). "Remembering Fanon. Introduction to the English edition of *Black skin, white mask*". London, Pluto Press.
- (1994a). "Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817". In H. Bhabha, *The Location of culture*. London e New York, Routledge.
- (1994b). "The commitment to theory". In H. Bhabha, *The Location of Culture*. New York, Routledge
- BIRMAN, Patricia (1995). "Fazer estilo criando gêneros". Rio de Janeiro, UERJ/Relume-Dumará.
- DIANTEILL, Erwan (2000) *Des dieux et des signes. Initiation, écriture and divinitation dans les religions afro-cubaines*. Paris, Éditions de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales.
- FRY, Peter (1977). "Mediunidade e sexualidade". *Religião e Sociedade*, 1.
- (1986). "Male homosexuality and spirit possession in Brazil". *Journal of Homosexuality*, vol. 11, nº 3-4.
- LACAN, Jacques (1977). "The mirror stage as a formative of the function of the I". In J. Lacan, *Écrits. A Selection*. New York e London, W. W. Norton & Company.
- LANDES, Ruth (1940). "A cult matriarchate and male homosexuality". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, nº 25.
- (1967). *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- LEACH, Edmund R. (1966). "Virgin birth". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*.
- LESCOT, Anne & MAGLOIRE, Laurence (2002). *Des homes et dieux. Homosexuality and gay culture within the context of Haiti's vodou religion*. Port-au-Prince, Haiti, vídeo, 52 minutos.
- MATORY, J. Lorand (1994). *Sex and the Empire that is no more*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- OYEWUMI, Oyeronke (1997). *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- PECHINCHA, Mônica Theresa Soares (2002). Uma antropologia sem outro. O Brasil no discurso da antropologia nacional. Brasília, Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.
- RIBEIRO, René (1969). "Personality and the psychosexual adjustment of Afro-Brazilian cult members". *Journal de la Société des Américanistes*.
- SAID, Edward... In Representar o Colonizado...
- (1997). *Covering Islam*. New York, Vintage Books.
- SEGATO, Rita Laura (1986) "Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife". *Anuário Antropológico, 1985*. Rio de Janeiro. (republicado in C. E. M. de Moura (ed.) 1989: *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo, EDICON/EDUSP, 1989; in R. L. Segato, *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1995; in C. E. M. de Moura (ed.),

- Candomblé: religião do corpo e da alma*, Rio de Janeiro, Pallas, 2000; e in R. L. Segato, "Inventing Nature: family, sex and gender in the Xango cult", *Acta Americana*, 5(1), 1997, Estocolmo).
- (1991). "Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de Re-Etnização". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 34, nº 2.
- (1995a). "Iemanjá e seus filhos: Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil". In *Santos e Daimones: o politelismo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- (1995b). "Cidadania: Por que não?. Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro". *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 38, nº 3.
- (1996). "Frontiers and margins: the untold story of the Afro-Brazilian religious expansion to Argentina and Uruguay". *Critique of Anthropology*, vol. 16, nº 4.
- (1998). "The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation". *Annual Review of Anthropology* 27.
- (1999). "Identidades Políticas/Alteridades históricas. Una Crítica a las Certezas del Pluralismo Global". *Anuário Antropológico/97* (repblicado en forma abreviada para circulación en América Latina como "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva Sociedad*, nº 178 "Transnacionalismo y Transnacionalización", marzo-abril 2002, pp.104-125.)
- (2001). "Religião, vida carcerária e direitos humanos". In R. Novaes (org.), *Direitos humanos. Temas e perspectivas*. Rio de Janeiro, ABA/MAUAD/Fundação Ford.
- WAFER, Jim (1991). *The taste of blood. Spirit possession in Brazilian candomblé*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.



Resenha

Mônica Treviño

MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

Esta coletânea é o resultado do Programa Raça e Etnicidade, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, realizado entre 1994 e 1997. Os autores dos diversos artigos e as duas organizadoras apresentam um novo olhar sobre a questão racial no Brasil – ou melhor, sobre as questões que surgem em torno de idéias/conceitos como “raça”, “racismo” e “identidade racial” no contexto brasileiro, numa perspectiva comparativa. O objetivo é enriquecer os debates que, segundo as autoras, teriam se tornado rígidos demais nos anos 1990.

Os diversos artigos enfocam os temas a partir de pontos de vista múltiplos, tanto temporal como geograficamente. As perspectivas disciplinares incluem antropologia, história e etnografia. Assim, os temas selecionados abarcam a época colonial e os períodos moderno e contemporâneo, com estudos de caso situados no Brasil, na África, na Europa e nos Estados Unidos. Esta amplitude de enfoques permite enfatizar as dimensões múltiplas do que significa e pode significar o conceito de “raça” do ponto de vista cultural, social, político ou mesmo moral.

A intenção declarada das organizadoras é a de questionar as interpretações essencializantes da “raça” que tinham se tornado, se não dominantes, pelo menos estavam “na moda”, no início dos anos 1990. A partir daí, sugerem que sejam repensadas as avalia-

ções e as propostas para as políticas públicas ante as desigualdades raciais, apontando particularmente – embora não explicitamente – a tendência a utilizar alguma forma de ação afirmativa no Brasil a partir da metade da década de 90 (p. 21)

Cada um dos artigos aponta a complexidade, a fluidez e a ambigüidade das categorias raciais, e, de maneira geral, das categorias de classificação social, não só no Brasil contemporâneo, mas na maioria das sociedades desde, pelo menos, os séculos XVI-XVII. Assim, na Amazônia colonial, “índios”, “negros”, “africanos” e “pretos” convivem, combatem, se identificam ou se separam de forma dinâmica, variada e variável, dependendo das circunstâncias dos encontros, como aponta a contribuição de Flávio dos Santos Gomes.

De maneira similar, nos grandes centros urbanos do Brasil contemporâneo, o encontro entre “asfalto” e “morro”, “sangue-bom” e “alemão”, “funkeiro” e “morador da Zona Sul”, fazem positivas ou negativas identificações como “preto”, “negro”, “moreno” ou mesmo “branco”. Em todas as circunstâncias, porém, o ponto de partida é a negociação e constante renegociação das identificações e identidades em questão, do ponto de vista do *status* social e das relações de poder – concretas ou pressupostas – dos participantes do encontro, e do seu lugar na mitologia da “identidade nacional brasileira”. As complexidades destes encontros são discutidas e apresentadas em diversos contextos nos artigos de Olívia Maria Gomes da Cunha, Livio Sansone, Robin Sheriff e John Norvell.

A multiplicidade das identidades raciais e, particularmente, das identidades “negras”, é enfatizada também por John Burdick. A tendência de alguns setores dos movimentos negros do Brasil a demonizar o pentecostalismo como uma religião de brancos (e por isso, alheia), atomizante e passivizante, Burdick opõe as evidências do desenvolvimento de uma maior auto-estima entre os afro-brasileiros pentecostais. Aliás, aponta a uma tendência – reconhecidamente minoritária, mas real – à problematização das desigualdades raciais desde um ponto de vista cristão. Assim, o fato de essencializar o que seria “a cultura negra autêntica” pode impedir ações conjuntas contra o racismo.

Para complicar ainda mais o *spectrum* racial do Brasil, o artigo de Guy Massart apresenta as experiências de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro e demonstra, de forma inegável, que “africano” e “afro-brasileiro” não compartilham uma “essência cultural”. De fato, os estudantes cabo-verdianos se fazem, por as-

sim dizer, mais cabo-verdianos, mantêm sua identidade de “estrangeiros” e têm um vocabulário muito diferente sobre as identificações raciais, embora, aparentemente, falem a mesma língua que os brasileiros.

Os artigos de José Luís Cabaço sobre a construção de identidades em Moçambique, e de Verena Stolcke sobre as noções de nacionalidade e cidadania na Europa moderna, mostram dois pontos fundamentais para a análise das questões de identidade. Primeiro, coexistem sempre múltiplas interpretações e fontes das “raízes” da identidade, que não se separam nitidamente; ao contrário, se cruzam, se contradizem e se superpõem. Assim, a “identidade nacional” vem da “cultura”, do “sangue”, do “solo”, da “vontade individual/coletiva”... Essas fontes poucas vezes são mutuamente exclusivas, e nem sempre precisam combinar-se em sua totalidade.

O segundo ponto sublinhado por esses autores é o papel do Estado-nação como instituição moderna. De fato, é a aparição do Estado moderno, com suas pretensões democráticas – sejam republicanas ou liberais – que impõe a necessidade da politização e da exclusividade das identidades, assim como o final das suas características dinâmicas e mutáveis. Ao final, o Estado moderno precisa de um *demos* ao qual representar, e de estabilidade para “sistematizar” e institucionalizar suas atividades. A importância desses dois pontos é que permite ver claramente o paradoxo da institucionalização de uma forma de classificação social – a identidade – que é fundamentalmente instável.

O artigo de Verena Stolcke ainda mostra explicitamente como o sistema de nacionalidade é fundamentalmente baseado na necessidade de excluir o “Outro”, o estrangeiro. Além disso, a exclusão do outro opera, pelo menos parcialmente, através da marginalização da mulher. A relação entre a exclusão com base na nacionalidade, etnicidade e/ou raça, e a exclusão com base no gênero explícita, mais uma vez, a complexidade dos sistemas de classificação social. Assim, uma das perguntas iniciais desta coletânea, “raça ou classe?”, exige ser reformulada: “até onde raça, até onde classe, até onde gênero?”, sem falar dos outros muitos eixos de classificação social como orientação sexual, religião etc. É preciso falar, como faz Patricia Hill Collins, numa “matriz de dominação”, na qual os diferentes eixos se mesclam e se superpõem.

A contribuição de Ciraj Rassool e Patricia Hays sublinha também o laço estreito entre “raça” e gênero na utilização da imagem de uma mulher bosquímana para simbolizar o controle europeu sobre os “primitivos” colonizados. Não é à toa que a fotografia

“científica” que virou “cartão” foi a de uma mulher quase nua, e não a de um homem. Muitos estudos têm enfatizado a relação entre a submissão dos povos das Américas, da Ásia e da África, e a submissão das mulheres. A contribuição mais interessante deste artigo, a meu ver, diz respeito à relação entre ciência e dominação, e ressalta uma das questões centrais da coletânea.

A fotografia que suscita o artigo foi inicialmente feita com intenções “científicas” de desenvolver uma classificação antropológica, como se fosse a botânica ou a química, ou seja, fazer do conhecimento da espécie humana uma “verdadeira” ciência, ao estilo positivista do início do século XX. Essa intenção introduz um vocabulário “científico” reificado e essencialista para definir e classificar as “raças” humanas que, como todo vocabulário, não ficava livre da bagagem cultural e política das sociedades – brancas/europeias – das quais emergiu.

O poder das palavras, da “retórica”, é igualmente o tema central do texto de Vincent Crapanzano, particularmente no âmbito do discurso acadêmico. Embora seus exemplos sejam tirados do discurso “do dia-a-dia” da interpretação de fenômenos sociais nos Estados Unidos, sua preocupação central é o perigo de essencializar e reificar os sistemas de classificação social ao tentar estudá-los “cientificamente”. Existe um perigo, sugere, de reproduzir e naturalizar o esquema de classificação baseado na idéia de “raça”, se o acadêmico utiliza a palavra sem problematizá-la. Esse perigo é particularmente nocivo pelo fato de as categorias raciais serem mutáveis entre sociedades, e dentro delas.

A orientação desta coletânea fica, até certo ponto, cristalizada neste artigo teórico. Assim, falar em “raça”, “racismo”, “identidade racial”, “identidade negra”, reificaria uma realidade muito mais complexa, muito mais flutuante e muito mais variável segundo o contexto social específico no qual acontece o encontro entre indivíduos e/ou grupos diferenciados socialmente. Além disso, esses conceitos não permitem perceber facilmente as flutuações possíveis das relações de poder, nem as formas, muitas vezes sutis, irônicas, de resistência daqueles cuja posição social aparece como subordinada.

Mas as perguntas sobre se as relações raciais no Brasil são mais harmônicas ou mais cruéis que em outras sociedades, e sobre se é desejável utilizar uma linguagem bipolar na concepção das políticas públicas contra as desigualdades raciais, recebem, a meu ver, respostas diferentes das sugeridas (pelas organizadoras) no capítulo inicial.

Assim, embora seja verdade que existem constelações de identificações e de classificações raciais no Brasil, isso não significa que a hierarquização e a exclusão não sejam claras, nem que a sociedade brasileira seja um caso único, ou mais difícil de enfrentar do que outros. De fato, como aponta Íris Young (1990), todas as identidades sociais são múltiplas e mutáveis. A negação deste fato para aqueles que são socialmente construídos como "outros" ou "diferentes" faz parte da sua opressão. Mas ninguém argumenta que não é desejável/possível organizar, por exemplo, um movimento feminista, pelo fato de as mulheres não serem todas exatamente iguais e não compartilharem uma identidade única, nem que a existência de tal movimento automaticamente gere uma reificação das mulheres. E a existência de mulheres de classe alta, média e baixa não impede o reconhecimento da tendência geral a localizar as mulheres socialmente como inferiores aos homens.

Eu argumentaria também que, mesmo se toda instituição importada (e a questão da "importação" das políticas de ação afirmativa no Brasil é discutível) precisa se adaptar à sociedade específica na qual vai ser utilizada, é possível aprender com as experiências de outras sociedades e outros movimentos.

Por outra parte, a pretendida harmonia ou cordialidade das relações raciais no Brasil não consegue sobreviver à análise aprofundada. Como demonstram os artigos de Sheriff, Sansone, Cunha e Norvell, ao serem interrogados com persistência a quase totalidade dos entrevistados terminaram por reconhecer a existência da discriminação e da hierarquização raciais no Brasil. Além disso, muitos deles explicitam que, mesmo se existem muitas "cores", o fator subjacente é a diferenciação de duas, ou três, "raças": branca, negra, índia.

Seja ou não problemática e diferenciada a utilização da palavra e do conceito "raça", a sociedade brasileira tem, inegavelmente, um problema racial que não difere estratosfericamente dos problemas raciais de outras sociedades. A reticência a falar em "raça", como mostraram Skidmore (1974), Hanchard (1994) e Winant (1994), entre outros, faz parte da negação e da exclusão dos negros no Brasil. Ao contrário de Crapanzano, eu argumentaria que as desigualdades raciais no Brasil, como, por assim dizer, o problema do alcoólatra, só podem ser resolvidos se o problema é reconhecido e nomeado como o que é: racismo.

Referências

- HANCHARD, M. G. (1994). *Orpheus and power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, Princeton University Press.
- SKIDMORE, T. E. (1974). *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Oxford, Oxford University Press.
- WINANT, H. (1994). *Racial conditions: politics, theory, comparisons*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, Princeton University Press.

Resenha

Osmundo de Araujo Pinho

SANSONE, Livio. *Blackness Without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*. New York, Palgrave MacMillan, 2003, 248p.

Os estudos sobre relações raciais no Brasil padeceram durante muito tempo de certa ênfase em determinadas dualidades que, se em certa medida não impediu o surgimento de contribuições importantes, por outro lado permitiu que se consolidasse uma visão algo fragmentada sobre a agência histórica dos afrodescendentes brasileiros, sobre suas práticas culturais e sobre a relação entre a racialização de sujeitos sociais e a estrutura social brasileira. Quero destacar duas dessas dualidades. A primeira, que marcou uma separação entre estudos de “cultura negra” e pesquisas sobre “desigualdade racial”, como se aquilo que poderíamos entender como cultura negra, esse objeto “mal-identificado”, e as estruturas sociais de reprodução social desigual não estivessem profundamente interligadas de diversos modos dinâmicos e complexos. A segunda dualidade poderia ser apontada como aquela que localiza as formas culturais afrodescendentes no território da tradição, das particularidades regionais, de uma imaginária essência cultural, pedra angular na retórica chauvinista da nacionalidade, identificando, em contrapartida, como “não-nacional”, “não-negro”, “não-autêntico” tudo o que não se encaixasse nos cânones hierarquizados da “cultura negra”.

Ora, o trabalho pioneiro e original de pesquisadores como Livio Sansone surgiu para pôr abaixo essas divisões estanques e inaugurar novos parâmetros para as pesquisas sobre relações racia-

is no Brasil. Neste livro, que acaba de ser lançado nos Estados Unidos e em breve será traduzido no Brasil, Sansone reúne reflexões e resultados empíricos de pesquisas realizadas no Brasil, ou em comparação com o Brasil, ao longo de mais de dez anos de experiência de pesquisa e docência acadêmica em Salvador, no Rio de Janeiro e em Campinas. Este livro reúne, assim, o pensamento amadurecido de um pesquisador que tem sido favorecido pelo intercâmbio com diversos contextos sociais, realidades raciais, atores acadêmicos, ativistas e acadêmicos-ativistas. Além de toda sua prévia experiência internacional, o que certamente lhe vacinou contra determinados, e sinistros, essencialismos e *parti pris*, muito comuns entre estudiosos acadêmicos do tema no Brasil.

O trabalho de Livio Sansone, condensado de maneira coerente e abrangente no volume que ora vem à luz, tem se caracterizado por um profundo interesse nas formas empíricas de constituição dos significados sociais sobre a raça, o racismo, as classificações raciais e as desigualdades vividas no cotidiano de comunidades populares. O interesse por essas formas encarnadas de ação social significativa permitiu-lhe, por exemplo, chamar a atenção para o que hoje, muito graças ao seu trabalho, se descreve como o caráter contingencial, negociado e pragmático das categorias raciais. Ou seja, Sansone aponta para os usos concretos das categorias raciais de adscrição. É óbvio que estas categorias portam toda a historicidade e a racialização prévia dos sujeitos sociais, mas o que é importante destacar é que estas categorias são acionadas por sujeitos sociais. Ou seja, aí se revela a agência e a capacidade de re-interpretação dos agentes que interagem em contextos diversos, transformado esses contextos e reinventando-se em cada interação. E esse é outro aspecto importante que transparece na obra de Sansone, a atenção especial que recai nas formas múltiplas e abertas sob as quais se configuram as identidades afrodescendentes, descritas não mais como entidades fechadas em si mesmas, realizadas metafisicamente como a manifestação de alguma postulada essência trans-histórica e deslocada dos contextos sociais, desiguais, nos quais estas realmente ocorrem.

Assim também, o autor, nesta obra, e ao longo de sua carreira no Brasil, tem produzido uma leitura sobre as formas culturais afrodescendentes que as descreve como reconectadas a duas instâncias fundamentais, das quais muitas vezes tinham sido alienadas. Em primeiro lugar, a modernidade e, em estreita conexão, a globalização. Neste livro podemos ver através da reconstituição cuidadosa de situações etnográficas bem delimitadas – quer sejam

bailes *funk*, comunidades populares em favelas no Rio de Janeiro, ou bairros pobres na Região Metropolitana de Salvador – como a cultura negra e as formas de classificação racial e de reação ao racismo são informadas e transformadas pelos contatos culturais globais. E mais, como a relação destes sujeitos sociais tem passado por reinvenções e reinterpretações constantes e criativas num diálogo intenso e densamente marcado pelas repercussões locais, com formas transnacionais de cultura negra. Por outro lado, a modernidade tal como vivida nos contextos analisados, passa, sem dúvida alguma, pela constituição de novos sujeitos raciais ou racialidades constituídos(as) em trânsitos geracionais e de classe. De modo que aparecem assim bem localizadas as transformações que o autor analisa contra o pano de fundo dos contextos de classe, modernização e gênero, de tal sorte que podemos perceber, por exemplo, como os mais jovens e mais escolarizados tendem e reagir de forma diferente daquela de seus pais à pobreza e ao racismo, construindo novas identidades e expectativas, e de como estes mesmos sujeitos mais jovens são aqueles que mais tendem a se auto-classificar como “negros” e a identificar no seu dia-a-dia situações de racismo. A acomodação dos pais, ou da geração mais velha, a determinado lugar social, parece desse modo impedi-los de fazer o tipo de identidade negra de seus filhos, ao mesmo tempo mais “racial”, mais internacional, mais atrelada ao mundo das mercadorias e mais moderna e oposicional.

Por fim, o autor pôde realizar a passagem fundamental, ancorada em sólidos dados de pesquisa, entre os contextos localizados discutidos nos diversos capítulos do livro e o “Lugar do Brasil no Atlântico Negro”, título do capítulo de conclusão. De tal forma, que fica claro que os movimentos históricos de identificação, e seus contextos correspondentes podem ser entendidos através de modelos teóricos que beneficiem o fluxo e a mobilidade, em vez da cristalização e dos “retratos instantâneos”, formas metafóricas acabadas de retirar a história e a transformação, a invenção e a criatividade social do domínio de sujeitos sociais subalternos, enfoque tão ao gosto de determinada antropologia praticada no Brasil, que enxerga negros, pobres, homossexuais e demais “Outros” como membros perdidos de tribos isoladas fora da história e da modernidade. Livio Sansone nos apresenta sujeitos sociais negros modernos e dinâmicos que interagem com a história, a globalidade e a modernização tal como ela ocorre na periferia de Salvador e do Rio de Janeiro, assim como nos fluxos transcontinentais.



Pedido de Assinatura/Subscriptions
Publicação quadrimestral/three issues per year

Brasil: R\$ 40,00
Other Countries: US\$ 40.00
Avulso R\$ 15,00/US\$ 15.00
Números atrasados (sob consulta): R\$ 5,00
Back issues (if available): US\$ 5.00

Números/issues: _____

Formas de Pagamento/Payment:

- Cheque/check (only in Brazil)
enviar cheque nominal a
Pallas Editora e Distribuidora
Rua Frederico de Albuquerque, 44
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ

- Visa

Cartão nº/Card# _____

Válido até/valid thru _____

Nome do titular/holder's name _____

Assinatura/signature _____

Nome/name: _____

Endereço/address: _____

CEP/zip code: _____

Cidade/city: _____ País/country: _____

Telefone/phone: _____ Fax: _____

E-mail: _____

Envie seu pedido de assinatura ou solicite por telefone/fax/e-mail
Send this coupon or order by phone/fax/e-mail

Pallas Editora e Distribuidora
Rua Frederico de Albuquerque, 44
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ – Brazil
Tel: 5521 2270-0186
E-mail: pallas@alternex.com.br



Impressão e Acabamento
Imprinta Gráfica e Editora Ltda.
Tel - 0xx21 3977-2666
e-mail: comercial@imprintaxpress.com.br
Rio de Janeiro - Brasil

Informações aos Colaboradores

Estudos Afro-Asiáticos aceita trabalhos inéditos que deverão ser de interesse acadêmico e social, escritos de forma inteligível ao leitor culto.

A publicação dos trabalhos está condicionada à aprovação de pareceristas, membros do Conselho Editorial, garantido o anonimato de ambos no processo de avaliação. Eventuais sugestões de modificações serão previamente acordadas com os autores.

Os artigos devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, não deverão exceder 30 laudas e virão acompanhados de um resumo em torno de 200 palavras, onde fique clara uma síntese dos propósitos, dos métodos empregados e das principais conclusões do trabalho, além de cinco palavras-chave e dados sobre o autor (titulação acadêmica, cargo que ocupa, áreas de interesse, últimas publicações e e-mail para correspondência).

As notas deverão ser de natureza substantiva, restringindo-se a comentários complementares ao texto. As referências bibliográficas deverão vir no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página (Fernandes, 1972:51). Ao final do artigo virá uma bibliografia dos autores citados, observando-se as seguintes normas:

Para livro

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do livro (em itálico); e) número da edição (se não for a primeira); f) local da publicação; e g) nome da editora.

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

Para artigo

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do artigo (entre aspas); e) nome do periódico (em itálico); volume e número do periódico; f) número das páginas do artigo.

Ex: IANNI, Otávio. (1988), "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, pp. 208-217.

A publicação do artigo confere ao autor três exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Praça Pio X, nº 7 – 7º andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasi

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

**PARTICIPAM
DESTA PUBLICAÇÃO**

CARLOS EDUARDO MOREIRA DE ARAUJO

CLOVES LUIZ PEREIRA OLIVEIRA

JOSELINA DA SILVA

LETÍCIA VIDOR DE SOUSA REIS

LUIZ ALBERTO COUCEIRO

MONICA TREVINO

OSMUNDO DE ARAUJO PINHO

PAULA CRISTINA DA SILVA BARRETO

RITA SEGATO

TIAGO DE MELO GOMES



UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

