

**CADERNOS
CANDIDO MENDES**

Beleza negra

De festa também se vive: o centenário da Abolição

A temática racial no Carnaval carioca

Ritual e conflito: quando se canta para subir

O preconceito racial na escola

Raça e oportunidades educacionais no Brasil

O povo brasileiro mostra a sua cara

Estado e raça no Brasil

O turbilhão chinês e o mundo pós-Yalta

estudos

AFRO-ASIÁTICOS

18



CADERNOS
CANDIDO MENDES

estudos **18**
AFRO-ASIÁTICOS

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Diretor
Candido Mendes

Vice-Diretor
Carlos A. Hasenbalg

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES - UCAM
Biblioteca Pio X

estudos
AFRO-ASIÁTICOS

Nº 18 – Maio de 1990

ISSN 0101-546x

Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEEA
do Conjunto Universitário Candido Mendes

Diretor

Candido Mendes

Editor

José Maria Nunes Pereira

Supervisão Gráfica

Carlos Augusto de Oliveira Lima

Serviços de Tradução

Anne Marie Millon e Kristine Stenzel

Conselho Editorial

Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Denise Ferreira da Silva, Jacques d'Adesky, José Maria Nunes Pereira, Juarez Pinheiro Coqueiro, Luiz Cláudio Barcelos, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Rodrigues Galvão, Olívia Maria dos Santos Gomes, Tereza Cristina Nascimento Araujo e Yvonne Maggie

Conselho Consultivo

Beatriz Góis Dantas, Carlos Moreira Henriques Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Júlio Braga, Kabengele Munanga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Maria Beatriz Nascimento, Marisa Corrêa, Milton Santos, Octávio Ianni, Roberto Motta e Robert W. Slenes

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

We ask for exchange

Price:

Single copies: US\$ 8.00

Annual Subscription (two issues): US\$ 15.00 (air mail)

Assinatura, correspondência e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à:
Subscriptions, correspondence and request for back issues made payable and addresses to:

Sociedade Brasileira de Instrução – Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Rua da Assembléia, 10 – Conjunto 501 – Tel.: 224-8622 – Ramal 59
20011 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Estudos Afro-Asiáticos tem o apoio da Fundação Ford

SUMÁRIO

Beleza negra 5

Patrícia Birman

Partindo de uma pesquisa na imprensa brasileira sobre a temática racial, durante o ano do centenário da Abolição, o artigo procura mostrar como foram construídas as características raciais através desse material jornalístico.

De festa também se vive: reflexões sobre o centenário da Abolição em São Paulo 13

Lilia K. Moritz Schwarcz

Analisa o significado de inumeráveis acontecimentos que marcaram, em São Paulo, as comemorações do centenário da Abolição, procurando pôr em evidência as dimensões sociais e os sentidos que revestiram esses acontecimentos.

A temática racial no Carnaval carioca: algumas reflexões 27

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

Estuda a relação existente entre a temática racial e o desfile das escolas de samba no Carnaval, privilegiando na temática racial o conjunto de questões que o fato histórico da escravidão suscitou no imaginário social e o lugar que ele ocupa no processo de constituição da sociedade brasileira.

Ritual e conflito: quando se canta para subir 45

Caetana Maria Damasceno

A partir da atuação dos Agentes da Pastoral Negra, que promovem os valores da negritude no seio da Igreja Católica, pela utilização dos símbolos do Candomblé, são analisadas as concepções que esses dois domínios do fenômeno religioso têm do sagrado, relacionando-as com os códigos raciais em vigor no Brasil.

O preconceito racial na escola 63

Vera Moreira Figueira

As manifestações de racismo nas escolas municipais do Rio de Janeiro estão relacionadas não só com o ambiente reinante nessas escolas, como também com o comportamento dos professores e o conteúdo transmitido pelos livros escolares.

Raça e oportunidades educacionais no Brasil 73

Carlos A. Hasenbalg e Nelson do Valle Silva

A partir de dados de pesquisa nacional por amostragem de domicílios, verifica-se que as chances de acesso à educação são desiguais para brancos e não-brancos e que essas desigualdades não são explicadas por fatores regionais ou por circunstâncias sócio-econômicas.

O povo brasileiro mostra a sua cara. O negro e a construção do nacional em 'Viva o povo brasileiro' 93

Zilá Bernd

Da leitura do livro de João Ubaldo Ribeiro, *Viva o povo brasileiro*, no qual é valorizada a presença do negro na construção da identidade nacional, a autora vê no "realismo maravilhoso" um instrumento de releitura da História e faz uma revisão dos conceitos de "povo" e "herói".

Estado e raça no Brasil. Notas exploratórias 103

Carlos B. Vainer

Contrariamente ao mito de que o Estado brasileiro tenha se mantido neutro na questão racial, a hipótese que se levanta é a de que ele tenha desenvolvido estratégias racistas, como foi, por exemplo, a prática de fomento e controle de imigração.

O turbilhão chinês e o mundo pós-Yalta. As transformações do desenvolvimento 119

Severino Bezerra Cabral Filho

A crise política chinesa, face ao impacto do "efeito Gorbachev", e as mudanças na cúpula do regime abrem possibilidades para a criação de um novo consenso nacional que origine um mega-Estado, contrariando a atual conjuntura internacional, marcada pela hegemonia liberal.

BELEZA NEGRA*

Patrícia Birman**

O sistema racial brasileiro serviu com uma razoável frequência para alimentar um viés comparativo entre a sociedade brasileira e a norte-americana. O embranquecimento, a mestiçagem e, principalmente, a existência aqui de tipos intermédios, "nem pretos nem brancos", foram tópicos diferenciais valorizados.

O quadro dessas comparações foi, contudo, intensamente valorativo. Esse debate, com efeito, não se limitou ao domínio acadêmico, até mesmo em função das pretensões pedagógicas de alguns de seus expoentes (cf. Seyferth, 1989). A solução do *branqueamento*, vista como original e peculiar à sociedade brasileira, e mesmo como um remédio eficaz para a violência da luta racial que se apresentava na sociedade norte-americana (cf. Skidmore, 1976), teve como contrapartida o surgimento de uma perspectiva antagônica à que, hoje, é referida como *negritude*.

É possível considerar o ano comemorativo do centenário da Abolição como um ano que foi privilegiado pela "construção da negritude". E, desse ponto de vista, como um acontecimento que pode ser compreendido também como um debate entre o presente e o passado, entre o branqueamento defendido pelas elites ontem e a negritude defendida hoje – tanto como um tributo à má-consciência relativa ao racismo, quanto como um acerto de contas com este. Debate também que é tributário das classificações raciais da sociedade brasileira, intensamente dramatizadas nesse ano que passou [1988].

A tônica do ano de 1988, ao menos em termos das expressões sociais anti-racistas, foi no sentido de produzir a "opção" pela negritude ou, ao menos, enfatizá-la tantas vezes quanto possível. Por vários meios falou-se em negritude, destacando-se o valor positivo da raça negra num diálogo que visava simultaneamente a dois interlocutores: aqueles que, racistas, praticam a discriminação racial e os pretos, mulatos e escuros que ainda não se renderam aos apelos da negritude. Os interlocutores mais visados talvez tenham sido esses últimos, através das ações pedagógicas que contaram inclusive com a participação do Estado.

* Este artigo é parte do Projeto Abolição, desenvolvido junto ao CIEC – Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos – ECO/UFRI, e foi originalmente veiculado em *Papéis Avulsos*, n. 17, CIEC, 1989.

** Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS – Museu Nacional/UFRI. Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da UERJ.

Foi um ano em que aconteceram vários projetos patrocinados pelo Estado e realizados por negros militantes com vistas a alcançar as consciências dos que, até agora, "não assumiram" a negritude (cf. Maggie, 1989).

Este artigo resulta de uma primeira exploração do material produzido pela imprensa sobre a temática racial no transcorrer de 1988. Vamos, pois, tentar apreender como foram construídas as categorias raciais através desse material jornalístico.

Lembremos que as primeiras associações negras no Brasil se autodesignaram, com frequência, por intermédio de uma categoria que hoje se encontra quase em total desuso: *homens de cor*, ou uma variante próxima, *irmãos de cor*.

Encontramos em Bastide e Florestan Fernandes essa mesma forma de referência aos negros como "pessoas de cor". É importante notar que essas referências se fazem num quadro em que existe um termo que é socialmente evitado, aquele que designa, finalmente, a cor em questão: preto, mulato, pardo. Com efeito, não parece ser equivalente para os nativos da sociedade brasileira designar alguém como "de cor" ou como "preto". A primeira forma não deixa de ser um eufemismo, que, entre outros, dá conta dos efeitos penosos que a consciência do racismo produz.

De fato, designar alguém como "de cor" implica uma operação simbólica peculiar a esse sistema de classificação racial. Alguns não são objeto de discriminação não porque não sejam "brancos", mas porque não são designados por um traço, verdadeiro sinal diacrítico, que é a cor. O que significa dizer que esses a quem falta esse traço são socialmente identificados pelo pertencimento a um contexto englobante que é aquele fornecido pela sociedade (cf. Dumont, 1985a e 1985b). Em outros termos, os "sem cor" definem-se por um estatuto que pertence a dimensões relacionais, tais como "médicos", "estudantes", "donas-de-casa", "mães-de-família" etc. Os "de cor", ao contrário, são previamente referidos por essa dimensão de ordem física, vale dizer, englobados por esta. Estariam, em certa medida, aquém da sociedade. Do ponto de vista da construção da pessoa, podem ser pensados como aqueles nos

quais a dimensão física engloba a dimensão moral e social: mais "selvagens" e "animalescos", portanto. Essa inversão na construção da pessoa, num outro plano, equivale a perceber os indivíduos "de cor" "descontextualizados", já que é desse estatuto natural que decorre seu comportamento e modo de existência em sociedade.

Como assinalai, o emprego da categoria cor é um eufemismo, já que esse traço, ao ser destacado no seu significado pleno, representa uma ofensa. É nesse sentido que podemos entender que as primeiras organizações dos "não-brancos" tenham escolhido para se autodesignarem, dos termos disponíveis, aquele que seria o menos embaraçoso.

No ano de 1988, a categoria racial mais empregada foi *negro*. Um espaço muito mais reduzido foi dado ao termo *preto* e um ainda menor aos termos *crioulo*, *mulato*, *mestiço*. O termo *negro* relacionou-se a contexto de valorização do segmento racialmente definido como tal. O termo *preto* foi empregado basicamente quando estavam em questão denúncias de discriminação racial ou afirmações de conteúdo nitidamente racista.

Começemos, pois, pelos pretos. Uma questão que se impõe diz respeito à forma pela qual foi constituída a denúncia da discriminação. A discriminação, com efeito, parece ser denunciada e reconhecida como uma prática racista quando alguém é definido explicitamente por essa dimensão a-social, o plano físico através da cor, portanto. É essa construção que parece emergir das notícias abaixo:

"Deputado agride leis ao ofender ex-funcionária - Ao chamar de 'prezinha porcaria' sua ex-funcionária (...) o deputado Dalton Canabrava atraiu a um só tempo a ira dos negros e mulheres." (*Jornal do Brasil*, 17-12-88).

O caráter ofensivo do termo *preto* faz com que ninguém designe conhecido, amigo ou parente de preto (cf. Poli Teixeira, 1986). A ira dos *negros* se deu pelo fato de serem chamados de *pretos*, na versão que destacamos agora:

"Crime racismo - ('pretinha') inviolabilidade dos direitos individuais - ('pretinha porcaria')" (*O Liberal*, 20-12-88).

É preciso notar que, da mesma forma que o termo preto retira do indivíduo a condição de pessoa qualificada socialmente para reduzi-la à dimensão física, o termo negro se emprega como um termo que qualifica socialmente. Ainda assim, o termo negro vai ser evitado quando se quer enfatizar a ocorrência de uma violência racial. Um exemplo interessante nesse sentido é a denúncia que se segue:

"*PMs acusados de discriminação e agressão* - Mal terminavam as comemorações do Centenário da Abolição da Escravidão (...) o cozinheiro foi espancado (...) 'Eles [PMs] disseram que a minha cabeça estava cheia de 13 de maio e iam esvaziá-la a pancadas'." (*O Dia*, 17-5-88).

Enfatiza-se, pois, a violência racial e mesmo identifica-se ela pela forma como se designa a sua vítima. A intensidade da violência é proporcional ao valor que se lhe atribui, o que diz respeito à dimensão social que é representada como a mais englobante:

"*Discriminação contra empresários* - As conseqüências da discriminação contra negros de classes sociais de menor poder aquisitivo são razoavelmente conhecidas no Brasil. Mas pouco se sabe a respeito dos problemas enfrentados pelos empresários negros, por exemplo." (*O Estado de Teresina*, 4-9-88).

O termo *negro*, no caso das "classes sociais de menor poder aquisitivo", antecede a essa atribuição de lugar social. No caso da categoria social *empresário* é o inverso que acontece: a condição de negro subordina-se à de empresário e, portanto, quem é objeto de discriminação racial é o empresário e não o negro.

A ascendência sobre os negros não é dos brancos, é daqueles que são representados como pessoas englobadas por uma ordem social e moral sobre outras definidas por uma dimensão subordinada, o que vai ser reconhecido como plenamente legítimo, já que a natureza

subordina-se à cultura, a selva à civilização. Não é outra, inclusive, a tese desenvolvida pela teoria do branqueamento.

O racismo, por tudo isso, é apontado com muito mais vigor quando o que está em causa são pessoas "brancas" "xingadas de brancas". O que é visivelmente agravado quando esse tipo de ocorrência é produzido por pessoas "negras". Há casos em que se denuncia negros de práticas discriminatórias quando eles se apresentam denunciando o racismo de que são vítimas. E há casos como este, que relatarei agora, em que a pessoa que se sentiu discriminada denunciou aos jornais o boicote de que teria sido objeto por parte de negros pelo fato de ter ganho, contra a opinião deles, também concorrentes, um concurso de beleza para eleger a rainha do próximo Carnaval. As manchetes são particularmente elucidativas:

"*Princesa loira alega racismo e renuncia a título*" (*Folha de S. Paulo*, 9-12-88).

"*Modelo denuncia negros*" (*Correio Brasileiro*, 9-12-88).

"*Gaúcha loira fez denúncia de racismo*" (*Jornal do Brasil*, 9-12-88).

Se as vítimas são apresentadas na plenitude do estatuto social que possuem, os agressores, no caso particular desse "racismo às avessas", são qualificados pela raça, isto é, perdem uma qualificação dada pelo plano social:

"*Mulatas discriminam 'princesa' do Carnaval*" - (*O Globo*, 9-12-88).

O englobamento pela natureza não é apontado por intermédio da oposição entre brancos e negros, mas de pretos, mulatos e negros em relação a outros indivíduos qualificados por atributos oriundos de dimensões outras, reconhecidamente não-naturais. Temos, pois, *princesas* discriminadas por *negras*, *empresários* tratados como *negros*, *cozinheiros* espancados por *PMs*. A referência a brancos só se apresenta em contextos em que indivíduos, previamente qualificados como negros, querem se referir à discriminação de que são objeto. Temos nesses casos *brancos* discriminando *negros*.

Há, hoje, sem dúvida, um percurso histórico, iniciado na década de 70, que diz respeito

ao surgimento dos movimentos negros e à valorização positiva dessas categorias de base racial: negro, negritude. Temos, pois, um quadro em que o termo *negro* é concebido como contendo um valor positivo, enquanto o termo *preto* mantém-se como uma evidência de prática racista.

No ano do centenário da Abolição predominaram as referências à negritude. A forma pela qual sua construção foi elaborada é o que tentarei agora expor, privilegiando dois marcos, o 13 de maio e o 20 de novembro.

Um dos principais eventos do ano da Abolição, bastante destacado pela imprensa no Rio de Janeiro, foi a *Marcha contra a Farsa da Abolição*, realizada no dia 11 de maio. Prevista para ser um grande momento de protesto contra o racismo, as notícias a respeito do acontecimento ocuparam as seções "nobres" dos jornais.

O protesto negro da Marcha teve como um dos elementos de sua concepção a sua associação com um outro evento, de menor porte mas extremamente significativo, que pode ter passado despercebido. Vale destacá-lo. Realizou-se no transcorrer da Marcha uma *Pirâmide de Sangue Negro*, que objetivava recolher, mediante doação voluntária, o sangue dos participantes do ato de protesto:

"Duas horas antes de ser iniciada a marcha em protesto contra o dia da Abolição, o vampirão, ônibus do Instituto de Hematologia que faz coleta de sangue, dará início à primeira *Pirâmide de Sangue Negro*. Uma das organizadoras (...) informou que a Pirâmide está sendo coordenada pela Fundação Oswaldo Cruz, com o apoio do Movimento Negro." (*O Dia*, 3-5-88).

A relação entre o *protesto negro* e a *doação de sangue* mantém-se ao longo de todas as reportagens. Na matéria sob o título *Começa amanhã pirâmide de sangue* lê-se:

"A primeira etapa da Pirâmide (...) será realizada amanhã (...) quando o ônibus (...) irá à Candelária às 14hs para coletar sangue dos participantes da Marcha do Movimento Negro. Segundo o presidente do IPCN (...) os organizadores da Pirâmide esperam

conseguir também a adesão de sambistas e das associações dos moradores de favelas." (*O Dia*, 10-5-88).

A conjugação desses dois eventos, ou melhor, sua elaboração de forma associada me parece reveladora. Antes de explorar essa associação, lembremos do trabalho elucidativo de Oracy Nogueira, no qual é estabelecida com nitidez a diferença básica entre as formas de preconceito no Brasil e nos Estados Unidos. Segundo o autor, aqui, temos *preconceito de marca*; lá, *preconceito de origem*. Aqui, a aparência e, portanto, a cor. Lá, a descendência e, portanto, o sangue (Nogueira, 1985). Como já foi mencionado, a cor se institui como o operador básico da diferença no plano racial e a sua presença é sinal de uma relação de englobamento do indivíduo pelo plano da natureza.

A ordem moral, desse modo, subordina-se a essa esfera que faz do preto alguém sempre às voltas com os sinais decorrentes de uma natureza maldomesticada. Em contraposição, a categoria *sangue* na sociedade brasileira não é, como poderíamos supor, de ordem exclusivamente física. É elaborada como um poderoso transmissor de valores morais, garantindo também a transmissão desses valores à descendência e fortalecendo os elos familiares (cf. Abreu Filho, 1980; Dauster, 1987; Duarte, 1986). Há um conjunto de expressões que bem indicam as virtualidades expressivas contidas nas referências ao sangue: "sangue ruim", "sangue do meu sangue", "o sangue subiu para a cabeça" etc.

Dito isso, vejamos como a *Pirâmide de Sangue* se desdobra nas notícias:

"Emocionado com o movimento, o presidente da Associação Interdisciplinar da Aids, Herbert de Souza, disse que o apoio dos negros à Campanha dos Hemofílicos ajudará a acabar com a venda de sangue no país." (*O Dia*, 10-5-88).

Da parte dos organizadores da Marcha, por sua vez:

"Na Central do Brasil vamos fazer um comércio no qual pretendemos mostrar ao povo carioca que o negro voltou a expressar o

seu importante papel nesta sociedade. Esperamos contar também com a participação de todos no lançamento da *Pirâmide Negra de Sangue*, que objetiva aumentar o número de doações de sangue, 'para limpar os bancos que funcionam ilegalmente.'" (*O Dia*, 11-5-88).

O sangue negro é mencionado como capaz de "limpar" os bancos de sangue, vale dizer, "descontaminar", pelas propriedades que contém, o "sangue ruim", aquele proveniente do comércio que se contrapõe ao sangue obtido pela doação voluntária.

A idealização desses eventos atribui aos negros um papel peculiar: o de interromper um processo escuso de comercialização dessa fonte vital. Por essa razão falou-se em *pacto*; precisamente a expressão utilizada foi *pacto de sangue*:

"Estava na hora de nós fazermos um pacto de sangue com a população negra, que tem de vender seu sangue para viver e é quem morre na miséria", disse o sociólogo Herbert de Souza." (*Folha da Tarde*, 10-5-88).

As pessoas definidas pela cor (pretos e pobres) vendem o sangue contaminado. A realização desse pacto não só interrompe essa troca malsã, prejudicial aos brancos doentes, grupo outro que participa do pacto, como contribui para redefinir o lugar social das pessoas "de cor". Na condição de doadores de sangue são qualificadas como negras, vale dizer, como aquelas que transmitem, pelo sangue, os valores sociais e morais contidos na herança africana da nação.

A troca, desse modo idealizada, constitui-se também como uma proposta de um marco inaugural de um processo de restauração da saúde no país, que será bem-sucedido na medida em que restaurar o lugar como força moral, impulsionadora da nação. É, pois, redefinindo o negro pelo sangue e não pela cor que se deverá implantar as novas formas de troca entre essas categorias sociais. Sobre os valores instauradores, transmitidos pelo sangue, é que deverá se erigir uma sociedade futura.

Não foi outra a solução apresentada numa novela, há alguns anos atrás, que tematizava o racismo na sociedade brasileira: *Corpo a corpo*, seu título. A situação disruptiva provocada por uma família branca que se negava a aceitar uma negra casada com um filho seu é resolvida com a doação de sangue pela vítima da discriminação ao seu alzoço, a figura do pai, à beira da morte, necessitando de uma transfusão (cf. Poli Teixeira, 1986). O sangue doado, transmissor de vida e de valores, não somente salva a vida do branco, moralmente inferior pela mesquinhez que o racismo inocula, como também redefine o lugar da mulher de cor, aquela que salva pelo seu sangue o outro, que por intermédio dessa ação aceita a troca com esse novo personagem, parceiro redefinido pelo sangue, apto agora para se constituir como elo de união entre as famílias.

Redefinir o *preto* como *negro*, portanto, é dotar este de qualidades morais que são transmitidas pelo sangue, o que equivale a dizer que é esse personagem que garante, por intermédio da descendência, certos valores essenciais ao "casamento" entre as "raças" no Brasil. Associação-se, pois, ao passado e garantem a continuidade deste no presente. Tornar-se negro, portanto, se articula com um certo papel de guardião da memória e do patrimônio moral da nação.

A construção do negro como elemento de continuidade com o passado, com efeito, foi o que mais se apresentou no transcórrer do ano de 1988. Uma única frase, publicada numa página inteira de jornal no dia 20 de novembro, comemorativo da morte de Zumbi, condensa tudo:

"*Negro é teu passado*" (*Jornal do Brasil*, propaganda do governo de Alagoas).

A descendência negra, garantia dessa continuidade, é, ao mesmo tempo, exemplo vivo do passado e elo transmissor das qualidades morais contidas na sua ascendência: os escravos trazidos da África. Enquanto elo transmissor de qualidades morais, a construção do negro vincula-se à sua representação como *descendente de escravo*, descendente daqueles

que “amamentaram este país”, tal como foram caracterizados numa das idealizações da Marcha:

“Serão formadas diversas alas de artistas, religiosos negros, estudantes, mulheres, meninos de rua que sustentarão faixas com a frase: ‘Nós amamentamos esta terra’.” (*O Dia*, 11-5-88).

Aqueles que se mantêm definidos pela cor são os que não se mostram capazes de recuperar os elos de continuidade com esse passado, ancorado nas práticas culturais de raiz africana. Tornar-se negro, em consequência, e tomar posse dessa herança ancestral e reivindicar, inclusive, esse lugar social como seu, patrimônio vivo da nação.

Esse papel, associado à memória da escravidão, só poderá ser plenamente compreendido na medida em que sejam valorizadas as ressonâncias que possui em relação à sociedade como um todo. Com efeito, o depositário da memória da escravidão parece ser aquele personagem capaz não só de garantir para os negros o seu próprio passado, mas também de assegurar para os brancos a continuidade com a própria história da nação.

O negro, portanto, deve se comportar como personagem capaz de repor na sociedade seus marcos de continuidade e permanência. A sua presença deve ser capaz de atestar a continuidade com o tempo fundador (o tempo do cativo), que possui, por sua vez, qualidades próprias.

Cada negro, pois, no transcorrer de 1988, operou, mais ou menos, dependendo do contexto, como um patrimônio vivo da sociedade. O seu poder enquanto vínculo com o passado se atestou das mais diferentes formas. Inúmeras histórias exemplares sobre negros idosos ocuparam espaço nos jornais. Representavam o papel de testemunhos do tempo do cativo e de elo de continuidade desse passado com o presente da nação brasileira.

A imprensa buscou intensamente personagens capazes de encarnar esse elo com o passado, como podemos ler abaixo:

“*O Centenário da Euplúdia* – Ex-retirante da seca, a tetravó de Petrópolis completa hoje 100 anos junto com a Lei Áurea.” (*O Globo*, 15-5-88).

Ou ainda, no comentário a respeito da série *Abolição*, lê-se com destaque:

“Atriz achou que tinha vivido naquele tempo.” (*O Dia*, 22-11-88).

A condição dos negros enquanto patrimônio da nação, memória do passado escravo pela ascendência que possuem, vai gerar um fenômeno interessante, qual seja, a atribuição aos negros de um estranho e inusitado poder, o de criar memória e de instituir patrimônio.

Tal qual Midas, o que tocassem “virava passado” e o passado, patrimônio. Esse toque de Midas, portanto, possui o estranho poder de alterar o sentido usual das coisas, que passam a ser referidas a um outro tempo, o que também lhes acresce em valor, o valor das relíquias, das coisas sagradas. É nesse sentido que podemos entender a notícia:

“*Capela de São Mateus será centro cultural* – Um dos mais antigos monumentos da Baixada Fluminense, a capela São Mateus em Nilópolis, vai ser restaurada. [A data escolhida] (...) foi 13 de maio para homenagear a população negra do município. Ossadas de escravos, encontradas num terreno onde havia um cemitério de negros, foram colocadas numa urna de vidro depositada na pedra fundamental.” (*O Dia*, 14-5-88).

Neste outro exemplo a seguir é a presença do negro que transforma uma casa “velha” em “antiguidade”:

“*Centro guardará memória da Vovó* – O quarto onde tia Carmen, baiana, irmã de santo e seguidora de tia Ciata, na Praça Onze (que morreu em 11 de maio passado aos 109 anos), cultuara a religião de seus antepassados vai virar centro de memórias para perpetuar sua presença na história da cidade.” (*O Dia*, 19-9-88).

Juntamente com a sociedade surgiu um movimento forte na imprensa no sentido de

intepretar todos os eventos que envolviam protagonistas negros como uma repetição de tempos passados. Desse modo, qualquer fenômeno relacionado a negros ou por eles referido podia ser transformado instantaneamente em algo que estaria repetindo o sentido já dado pelo tempo do cativo.

A denúncia “a escravidão não acabou”, consubstanciada na palavra de ordem “contra a farsa da Abolição”, assumiu, com o advento dessa temporalidade mítica, sentidos inusitados. A denúncia da desigualdade racial e da discriminação contra negros pôde ser elaborada como a reprodução desse outro tempo, capaz de conferir o sentido das relações sociais de hoje como iguais às do tempo da escravidão. Podemos ler, assim, que:

“Elas, domésticas, me contaram que na Zonal Sul do Rio algumas famílias contratam empregadas para iniciarem sexualmente seus filhos (...) Esse costume lembra muito a exploração sexual da mulher negra pelos senhores de escravos (...)” (17-4-88)

Em outra notícia:

“Grande Otelo sua para ter cachê de escravo” (*O Dia*, 11-5-88).

Por esse privilegiamento concedido a uma temporalidade mítica, foram inúmeras as metáforas que relacionaram a equivalência entre esses dois tempos: senzala como quarto de empregada, mulher negra como escrava, trabalho como cativo, patrão como senhor e feitor e, condensando tudo isso, a palavra de ordem: “vamos mudar, nada mudou”.

Se “nada mudou” é uma constatação indignada do estado atual da sociedade brasileira, é também a fonte de alimento moral constitutiva desse protagonista, que exige um outro lugar social. A mudança é representada como parte também desse outro tempo – parte que seria diminuída e subtraída da historiografia oficial. O lado não-submisso e portanto heróico da figura de Zumbi, promotor dos *quilombos*, alternativa posta e repostá às *senzalas*.

Fazer quilombo condensou, de certa forma, o que seria o modo positivo de construir a negritude sem romper com o passado, fonte vital de elaboração identitária. Quilombo, fonte de guerreiros, heróis e lutadores, passou, no entanto, a ser metáfora de tudo. Metáfora de festa, favela, missa negra, sociedade ideal, escola de samba, encontro de negros:

“Um quilombo no Palácio da Cidade – A idéia inicial era realizar uma entrevista coletiva sobre o espetáculo *Missa dos Quilombos* (...) Mas os 50 artistas negros que se encontraram ontem com o vice-prefeito Jô Rezende conseguiram bem mais do que isto: transformaram o salão nobre do Palácio da Cidade em um palco onde recitaram poemas, cantaram hinos de liberdade e acima de tudo deram as mãos para mostrar que o centenário da Abolição não deve ser comemorado sem uma reflexão séria de toda a sociedade sobre o papel do negro e suas lutas em um país que ainda o discrimina.” (*Jornal do Brasil*, 6-5-88).

É quase como se “negros reunidos” resultassem em quilombos. Esse toque mágico atribuído aos personagens negros é capaz de sem muito esforço construir com materiais pobres a representação desse passado:

“Na sala, eles [escolares] mostram orgulhosos duas maquetes que construíram com palitos, comparando os antigos quilombos, onde se abrigaram os escravos fugidos, com as favelas de hoje.” (*O Dia*, 8-5-88).

As dificuldades impostas por esse modelo de negritude que ao mesmo tempo constrói o negro como elo transmissor do passado e agente de mudança, entendida como um retorno a uma sociedade ideal, de “irmãos em quilombo”, não deixam de introduzir nas comemorações do centenário um certo mal-estar. Muitas declarações apontam o clima de festa como um grande engodo – mais uma vez nada mudou. Talvez por refletir sobre o lugar concedido à temporalidade na construção da negritude é que Grande Otelo, de certo modo,

declara-se a favor da criação de um novo mito fundador:

"Para Grande Otelo, o centenário da Abolição deveria ser comemorado com missas em todos os estados, seguida de distribuição de terras para os negros." (*O Dia*, 11-5-88).

Esse mito, por ser cristão, pode forjar um marco que aponta para o tempo na sua dimensão histórica. Lembra inegavelmente o mito de fundação do Brasil.

NOTA – A elaboração deste artigo contou com a ajuda de alunos de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsistas do CNPq no Projeto Negritude. Devo a Eliane Tânia uma boa ajuda na pesquisa em jornais do ano da Abolição. Agradeço também a Yvonne Maggie, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti e Caetana Damasceno, interlocutoras importantes para a elaboração deste texto.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU FILHO, O. (1980) *Raça, sangue e luta*. Tese de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional/UFRJ.
- DAUSTER, T. (1987) *Nome de família: maternidade fora de casamento e o princípio de filiação patrilínea*. Tese de Doutorado, PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- DUARTE, L. F. (1986) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/CNPq.
- DUMONT, L. (1985a) "A doença totalitária. Individualismos e racismo em Adolf Hitler", *In* L. Dumont, *O individualismo*, Rio de Janeiro, Ed. Rocco.
- . (1985b) "O Valor nos modernos e nos outros", *In* L. Dumont, *O individualismo*, Rio de Janeiro, Ed. Rocco.
- MAGGIE, Y. (1989) *Agenda sobre os eventos comemorativos do centenário da Abolição*. Rio de Janeiro, CIEC.
- NOGUEIRA, O. (1985) *Tanto preto quanto branco*. São Paulo, T. A. Queiroz.
- POLI TEIXEIRA, M. (1986) *Família e identidade racial*. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional.
- SEYFERTH, G. (1989) "As ciências sociais no Brasil e a questão racial", *In*. *Cativeiro e liberdade*, Rio de Janeiro, IFCH/UERJ.
- SKIDMORE, T. (1976) *Preto no branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SUMMARY

Black Beauty

This article is the result of an introductory reading of the material dealing with the racial question put out by the press throughout Brazil during 1988. It points out the ways in which racial categories were cons-

tructed through this journalistic material, and attempts to understand how the black persona was elaborated in such a way as to represent an important role in the way Brazilian society deals with its past.

RÉSUMÉ

La Beauté Noire

Cet article est le résultat d'une première lecture du matériel produit, au long de l'année 1988, par la presse brésilienne au sujet de la thématique raciale. L'auteur s'efforce d'appréhender les modes selon lesquels, à travers ce matériel journalistique, les caté-

gories raciales ont été construites. Il cherche à comprendre comment le personnage du noir a été produit de façon à incarner, au sein de la société brésilienne, un important maillon entre cette société et son propre passé.

DE FESTA TAMBÉM SE VIVE: REFLEXÕES SOBRE O CENTENÁRIO DA ABOLIÇÃO EM SÃO PAULO*

Lilia K. Moritz Schwarcz**

Introdução

*"Há sempre um bom motivo
para comemorar."*¹

No dia 24 de maio de 1988 reunia-se em um distinto auditório pertencente à já tradicional Biblioteca Mário de Andrade uma seleta platéia composta por uma maioria de senhores e senhoras brancos, bem vestidos e apresentados, por vezes, intercalados por algumas pessoas de cor que, por seu trajar, pareciam não destoar da atmosfera reinante e mesmo do perfil do ritual que estava prestes a iniciar-se às oito e trinta de uma noite quente de terça-feira. De fato, ali ocorreria mais uma das muitas celebrações que marcaram a passagem do centenário da Abolição em São Paulo, no caso, talvez, "a versão oficial e regional" ante tantos outros eventos que não contavam com o apadrinhamento da prefeitura, na figura do então prefeito Jânio Quadros.

De um lado, personalidades engravatadas entre secretários e assessores – cientes, se não do tema em questão, ao menos de sua posição política e do papel a desempenhar – tomavam assento na mesa localizada no centro do palco, indicando com seus gestos solenes que o evento estava para começar. De outro, alguns ativistas negros congregados em torno de Paula Rui de Oliveira – presidenta da Comissão Centenário, fundada por iniciativa da prefeitura paulistana – e também solenemente vestidos buscavam seus lugares no interior da platéia, àquela altura parcamente ocupada.

Entre sorrisos, lisonjas e cumprimentos iniciava-se então, e com o atraso protocolar, a sessão daquela noite com alguns números de canto lírico, entoados por dois músicos de cor, que em sua condução pareciam deixar a platéia imersa em meio a um ar geral de estupefação. "Creio em ti" ou "Me leve a Isabel, meu anjo lá do céu" eram apenas alguns exemplos a referendar o ambiente idílico e de congraçamento que aquela pequena reunião, já em seus primeiros momentos, primava por fazer passar.

* Trabalho apresentado no seminário 100 Anos Depois: Perspectivas dos Discursos sobre "Raça" e "Diferença", promovido pelo Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos (CIEC), de 18 a 20 de outubro de 1989, e veiculado originalmente em *Papéis Avulsos*, n. 15, CIEC, 1989.

** Professora do Departamento de Antropologia da USP.

Mas nem só de canto se constitui uma festividade cívica como essa. Aproveitando e usurpando aplausos alheios, toma a palavra o secretário de Cultura da cidade de São Paulo, como que para selar a intenção – a essa altura pouco implícita – que marcava o ensejo da sessão. “Somos todos irmãos e nos identificamos na mesma essência d'alma”, afirmava o representante da prefeitura, deixando passar uma certa afetação com relação ao tema, que sem dúvida lhe era estranho. Fazendo ainda outras afirmações como “a Secretaria da Cultura assim como seu digníssimo prefeito houve por bem fazer atos precisos e objetivos que demonstrassem seu pensamento positivo em relação ao fato, demonstrando que *afinal* foi importante a libertação do negro em nosso país”, destacava uma certa representação harmoniosa com relação à escravidão já muito tradicional entre nós, ao mesmo tempo que evidenciava o aspecto tutelar que pareceu ser a modalidade de análise nacional no que se refere à Abolição.

Mas se com essa espécie de *happy end* retirava-se o secretário de um evento que para ele terminava – já que significava apenas o cumprimento de mais um enfadonho expediente –, para os demais a festividade recém-iniciara-se, entre discursos, falas, análises e conferências. Porém, antes que o leitor se pergunte sobre a oportunidade de tal relato, cabe à autora convencê-lo de sua relevância, ao menos no interior dessa análise. Ora, antes de constituir exclusivamente a versão oficial dos festejos locais, esse *meeting* deve ser lido como uma entre as diversas versões que marcaram as comemorações paulistanas, ou como uma das centenas de tentativas de se “contar uma história”. De fato, contaram-se várias histórias, e todas as narrativas, como esta em questão, colocam a ação numa estrutura referencial; supõem “um certo repertório de associações e respostas, da parte de sua audiência, e proporcionam uma forma significativa à matéria-prima da experiência” (Darnton, 1986, p. 107).

Nesse sentido, tendo como objetivo primeiro tentar entender a significação do even-

to, não se deve desanimar com seu caráter fabricado. Pelo contrário, tomando a narrativa como uma espécie de ficção, como uma invenção significativa, pode-se justamente desenvolvê-la no sentido de adequá-la a uma explicação etnológica do texto. Mais do que indagar sobre uma resposta final e única do evento, o que antes se buscará, portanto, é a percepção dos acontecimentos, a “dimensão social dos significados” (Darnton, 1989, p. 302) em meio a seu contexto comum, ao mesmo tempo que diversificado.

De fato, muito se falou sobre a Abolição; discursos foram pronunciados tendo como tema a espinhosa questão da raça no Brasil, vista sob óticas mais ou menos acalentadoras; tematizou-se a escravidão no Brasil de forma por vezes mais apaziguadora, por vezes mais delatária; discorreu-se sobre a discriminação local, ora de forma direta, ora através da própria negação. Porém, de todo esse rico panorama, o que restou foi antes o caráter polissêmico desses textos, fluidos em seus múltiplos significados, complexos nos diferentes perfis que o compuseram.

A cidade de São Paulo tornou-se aos poucos, e nesse sentido, um local privilegiado para a análise desse material, não só devido aos aspectos mais pragmáticos e portanto vinculados à quantidade e variedade de eventos que de fato ocorreram no local, como em função de representações específicas que na cidade circularam. São Paulo como texto e como pretexto, pode-se dizer sem medo de errar, já que na capital paulista muito se comemorou, mas também muito se lembrou. Lembrou-se de um passado local, de uma tradição a ser recriada, de uma história por muito tempo subestimada.

Este artigo centrar-se-á, portanto, em um local preciso – a cidade de São Paulo – e num momento delimitado, o ano de 1988, e tentará, com tantas limitações, falar de um tema abrangente: a festa da Abolição vista a partir de seus múltiplos significados, que recompuseram uma espécie de caleidoscópio paulistano, caótico em sua imensidão de formas e desenhos, coerente no material e nas possibilidades de jogo que parecia ofertar. Vamos a eles.

“É hora de festa”

Segundo Jacques Le Goff, a memória coletiva e sua forma científica – a História – “são filhas de uma certa explosão do espírito comemorativo que se deu durante o século XIX juntamente com o movimento de valorização das nações” (Le Goff, 1984, p. 79). A partir desse momento, heróis, datas, eventos, hinos e monumentos se conjugam na montagem de uma memória nacional e de todo um aparato de reforço à coesão social das diferentes nações. Especialistas – entre historiadores, publicistas, educadores e políticos – constroem então uma memória nacional, organizam calendários, estabelecem festas coletivas, como se a “comemoração viesse para exorcizar o esquecimento” (Oliveira, 1989, p. 3).

A “festa”, em sua função pedagógica e unificadora, surgia portanto enquanto um expediente eficaz que, se de um lado garantia a memória, de outro impunha a perda da lembrança do que não reificasse a coesão, não remetesse ao modelo esperado. Foi inclusive dessa forma que, segundo Mona Ozouf, as festas se introduziram em meio aos programas revolucionários: “As festas revolucionárias, que se vêem instituintes de uma sociedade eterna, são um imenso esforço por conjurar a decadência, esta doença das sociedades, por regularizar os tempos da Revolução, ocultar seus saltos e seus acidentes” (Ozouf, 1976, p. 339). Assim, a serviço da “memória coletiva”, as comemorações que surgem em momentos delimitados e retificados aparecem portanto enquanto celebrações estimadas, marcos rituais que, por trás de sua pretensa isenção, guardam ligações com lembranças desejadas e socialmente investidas.

Mas o que, afinal, se comemorou no Brasil, se é que se comemorou? Questão polêmica, definir o caráter das manifestações transformou-se em tema privilegiado de reflexão, polarizando organizadores e participantes em um suposto paradoxo que parecia opor, de um lado, “a festa” e, de outro, “a conscientização”. “Proteste”, dizia o cartaz elaborado por ele-

mentos do Movimento Negro Unificado (MNU) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT), que abria a passeata de 13 de maio em São Paulo às pressas para tomar a dianteira ante o movimento da Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT) – originalmente a organizadora da passeata e que, com o cartaz “Caminhada da Reflexão”, parecia querer comemorar seja lá o que fosse.

A “festa” parecia, inclusive, ser um termo revestido de tal carga pejorativa que deveria a todo momento ser expurgado das falas e cartazes, como se o seu mero enunciar já invalidasse ou denegrisse qualquer atividade que não se pretendesse oficial.

“Comemorar o quê?”, dizia um ativista do MNU em meio à passeata. “Não estamos comemorando”, afirmava Tereza Santos, do governo do estado (responsável pelo projeto Kizomba em sua feição paulista), como a exorcisar uma palavra que esbarrava em significados, ao menos naquele tipo de local, pouco apreciados.

Enquanto isso, em outros espaços menos engajados, a “festa rolava solta”. Era uma “festa” o que acontecia no Museu de Arte de São Paulo (MASP) em 11 de maio de 1988, quando Pierre Vergé expôs seu trabalho ao lado dos dançarinos de Benim. Em meio a muitas cores e sons fortes, o problema racial, por exemplo, parecia restar exilado a muitas léguas de distância, mesmo porque, segundo o depoimento de Lina Bo Bardi, “política não combina com arte”, ou ainda na fala de Gilberto Gil, também presente no local, “só há espaço para o conagraçamento”.

Eram também “festas” as festas cívicas que marcavam atividades como a descrita na introdução deste texto, na qual o representante da prefeitura paulistana dissera que “qualquer ocasião é boa para comemorar” (e deve-se acrescentar, *relembrar*), ou mesmo a procissão ocorrida em outubro de 1988 nas ruas do Centro de São Paulo, onde a única imagem a contrapor-se ao colorido das roupas eram os “exóticos aparelhos de tortura”, expostos mais como curiosidade do que a lembrar as agruras

do período escravocrata. Lá e em outros tantos locais, o que se queria era comemorar!

Porém, se o objeto dos discursos era diverso, se as falas em sua essência eram diferentes, opondo de um lado aceitação e de outro denúncia, há um aspecto a unificá-los: "a própria festa". Seja através da negação, seja através da reificação, pode-se dizer que o que mais se fez foi celebrar. Cantava-se por "Isabel, a Redemptora" em escolas do estado, clamava-se por Zumbi na passeata realizada em 20 de novembro, pedia-se pela "união das raças" no evento patrocinado pela prefeitura, e entoava-se um sonoro "olé, olá, a raça negra está botando pra quebrar" na Praça da Sé. Em todos os eventos sobravam heróis, variavam os figurantes, abundavam episódios da história do Brasil; porém, as ênfases e interpretações eram outras. Tratava-se, no entanto, e em todos os casos, de "festejar" no sentido de não deixar passar, não deixar esquecer.

Assim, a despeito da apropriação feita pelos diferentes discursos locais, pode-se dizer que "a festa" não foi exorcizada, apesar da censura que parecia pairar sobre o vocábulo expurgado enquanto termo, efetivado enquanto prática. A recusa à "festa" nos remete, no entanto, a outras questões imersas em representações difusas que no fundo nos falam de dissensões maiores garantidas a partir da suposição de que a celebração se fez, porém, não em um sentido só.

Várias histórias impunham contornos diversos às comemorações. Temas ora mais consensuais ora menos intercalavam-se, heróis mais oficiais (na figura de Isabel e seu marido) dividiam espaços com personalidades menos reconhecidas (ao menos em nossa história oficial, como Zumbi dos Palmares), eventos celebrizados como a assinatura da Lei Áurea ficavam obscurecidos ante a realidade dos quilombos, constantemente introduzidos nas falas mais inflamadas. Mas, acima da diversidade, seja pela afirmação, seja pela negação, celebraram-se memórias caras e muitas vezes específicas ao grupo em questão.

Se existiu a "festa cívica", porque oficial, existiram também outras "festas", entre en-

vergonhadas, arrependidas, magoadas ou simplesmente alternativas em sua plasticidade e intenção, de forma que mesmo quem negou a festa, negou festejando.

Tratarei agora desses eventos, até aqui tão unificados enquanto celebrações, e por diante só destacados em função da especificidade e da polifonia que representaram em meio a essa grande sinfonia em que se acomodaram diversas manifestações.

Usando a sua raça: "As Festas da Abolição"

Partindo da suposição de que o centenário foi uma "festa", no sentido amplo que foi dado ao termo, resta agora indagar acerca das nuances e especificidades típicas dos diferentes eventos observados.

Em largo senso, pode-se afirmar que existia basicamente uma grande divisão em meio às comemorações que opunha os festejos oficiais e reificadores àqueles que tomavam a voz apenas enquanto negação a determinados discursos caracterizados como "dominantes". No entanto, chama logo a atenção o fato de que, diferentemente do que a oposição mais imediata poderia deixar supor, os eventos tiveram em sua grande maioria uma marca comum e bastante inusitada, a ser caracterizada aqui como "a grande recusa" frente ao modelo historiográfico tradicional, que insistiu em destacar o caráter idílico e harmonioso da escravidão brasileira.

Garantidoras e mesmo conformadoras de identidades grupais, mesmo que contextuais, "as festas da Abolição" primaram por fazer passar uma imagem de discórdia: discórdia ante a situação racial vigente; recusa aos modelos historiográficos que se caracterizaram durante longo tempo por obscurecer a participação da população negra. Nesse sentido, parece bastante evidente que nas falas dos integrantes do MNU a libertação apareça como uma "farsa". No entanto, causa estranheza notar que, mesmo nos locais mais oficiais, parecia ser necessário frisar a isenção, seja atra-

vés da aceitação da crítica às versões mais tradicionais, seja ao reconhecer e dar voz a personagens menos usuais como Castro Alves, "poeta dos vencidos", como foi saudado o nosso "poeta negro" por Paula Rui, em meio a fortes aplausos, na Biblioteca Mário de Andrade.

Nem Zumbi, nem Castro Alves; nem Isabel, nem Antonio Bento; não se trata, por hipótese, de mais uma vez transformar em igualdade o que era diverso e marcadamente desigual. Mas, se a hipótese da mera "tábula rasa" não se sustenta, é necessário antes de mais nada estabelecer os limites dessas falas. Já "não pega bem" – como dizia o jornalista da *Folha de S. Paulo* que acompanhava a passeata de 13 de maio – negar a evidência, senão da discriminação, ao menos da diferença. Da mesma forma também não se podia mais, "em nome da igualdade e da democracia", desconhecer e deixar de desconfiar de certos modelos de história que destacavam o caráter idílico da escravidão brasileira, por oposição a outros locais.

Os numerosos anúncios nos principais jornais e revistas insistiam, também, na assertiva que vinculava as comemorações do centenário a uma certa "consciência culpada" de que afinal era necessário "dizer algo sobre o evento", mesmo que guardando o estilo do veículo de informação em questão. Esse é o caso, por exemplo, da famosa revista masculina *Playboy*, que em maio (mês do centenário) não se furtou a dar sua mensagem particular, reproduzindo com belas fotos ricamente ambientadas uma vistosa mulata "emoldurada" com a expressão "muito axé". Assim, a imagem tradicional – que vincula a mulher de cor a uma certa sensualidade difusa – era aliada, com primor, com o que havia de mais emblemático, pensando em termos do movimento negro em seu grito de "axé". Era essa "grande recusa" que restava enquanto pano de fundo, suposto de momento, reificado através de falas absolutamente variadas.

Buscava-se portanto retrair do "diverso" o que nele havia de contestação, transformando e normatizando discursos radicais de forma

a torná-los compatíveis mesmo com as falas mais moderadas. Passemos agora a refletir sobre o "que se falou, quando se falou em Abolição".

'A Abolição como palco'

Para além da mera "festa", pode-se dizer que os rituais de celebração do centenário da Abolição constituíram também espaços exemplares para a delimitação de divisões – políticas, acadêmicas, sociais e culturais. Através deles foi também possível detectar o cruzamento de falas diversas e hierarquicamente distintas: o Estado com seu discurso oficial; a academia com seu falar competente; as exposições plásticas com seu traço declaradamente apolítico; os movimentos negros com seu grito militante; e por fim o público curioso com seu olhar ora desinteressado, ora envolvido. É justamente através desse feixe de interpretações e visões que melhor se poderá verificar como, a partir de locais diversos e competências distintas, elaboraram-se imagens e celebrações comuns apenas em sua forma original. Nesse sentido, o presente artigo estará atento à percepção desses eventos do que interessado na análise exaustiva e detida das celebrações.²

A Abolição: uma fala política

Parte substancial das "comemorações" buscou tematizar a questão a partir das implicações políticas nela envolvidas. Estava em pauta não o fato histórico, a essa altura a cem anos afastado, mas antes as repercussões políticas que dele se poderiam retirar.

A abertura do Tribunal Winnie Mandela – no dia 7 de maio na Faculdade de Direito de São Paulo – prima, por exemplo, por personificar esse tipo de concepção. Naquele sábado à tarde, bem no Centro da cidade de São Paulo, cujo movimento era dado exclusivamente por camelôs e transeuntes mais desavisados, a calma reinante seria perturbada pela realização de

um "tribunal" bastante original, em função de sua capacidade ou oportunidade de julgar. Composta por representantes da Faculdade de Direito (como o professor Dalmo Dallari), ativistas do movimento feminista, nas figuras de Jacqueline Pitanguy (presidenta do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher) e Ida Maria (vereadora, presidenta do Conselho da Condição Feminina e, no caso, coordenadora da mesa); participantes do movimento negro, como Sueli Carneiro (coordenadora do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher) e Benedita da Silva (deputada federal), e figuras já históricas por sua atividade em prol da "história negra no Brasil", como Abdias Nascimento, entre outros, a mesa iniciava seus trabalhos mesmo tendo à frente esse perfil tão heterogêneo.

A heterogeneidade na composição levava, por sua vez, à diversidade imperante no que se refere à concepção sobre "o que afinal se fazia lá". Assim, por exemplo, enquanto para Dalmo Dallari (que abriu os trabalhos) a principal ênfase centrava-se na crítica das relações brasileiras com o regime racista da África do Sul, outras falas buscavam dar ao evento outras significações: para a representante da OAB o evento parecia estar diretamente vinculado à questão da cidadania; para as militantes do movimento negro o tema ligava-se à discriminação racial e em especial à mulher negra; por fim, para Ida Maria (que parecia não ter clareza quanto às motivações do evento e insistia em tratar o tribunal como "Winnie Mandala", um crasso engano e ao mesmo tempo uma clara referência à novela da Globo que na época fazia grande sucesso), a solenidade parecia representar mais "um encontro social" com ganhos talvez eleitorais. Pode-se ver, portanto, como um único evento possibilitava vozes diferentes, a referendar o fato de que a intenção inicial não esgotava a gama de interpretações em questão.³

Também a passeata de 13 de maio pode exemplificar "a versão política", e nesse caso engajada, que constituiu uma das mais valorizadas formas de manifestação. Realizada no próprio dia da Abolição, a "passeata de refle-

xão" carregava consigo uma contradição fundamental: negava o fato, porém selecionava a data; recusava a Abolição, mas recorria a seu "marco ritual" com o intuito de garantir uma maior adesão.

A despeito desse paradoxo inicial, é possível dizer que o movimento era também marcado pela divisão. Divisão política, como foi comentado anteriormente; divisão de intenções, dada pela complexidade da formação. Um caminho independente da Fundacam (Fundação da Cultura Miscigenada), por exemplo, desfilava ao som de *reggae* a todo o volume, atrapalhando as comunicações. A caminhonete do PT e do MNU, por seu lado, radicalizava o discurso lembrando a todo momento os incidentes ocorridos no dia anterior no Rio de Janeiro; enquanto o carro da CGT clamava pela moderação em seu intuito antes de tudo organizatório. Em meio a esse rebuliço geral, que comprometia inclusive o início da passeata, grupos de *candomblé* e *capoeira* mantinham-se em atividade perto de diversos artistas, entre eles Wilson Simonal, que tentavam ao menos entender o que realmente iria ocorrer.

Que a passeata funcionou, tenha funcionado, e funcionado bem – assim como o ato ecumênico na Sé –, pouco se deve discutir, já que importam mais aqui as imagens produzidas nesse evento marcado por uma clara disputa política e de hegemonia interna. Mais do que o ato histórico, estava em questão o monopólio da palavra, da palavra política, que escorregava em seus inúmeros significados por entre as mãos dos participantes: para os pais-de-santo presentes, tratava-se de ressaltar uma certa identidade negra marcada por aspectos religiosos mais do que vinculada ao jogo político-partidário eminentemente branco; para o PT e o governo do estado estava em pauta o uso de um espaço ampliado onde o problema negro era antes pretexto para disputas mais localizadas e imediatas. Assim, quanto mais as disputas internas se explicitavam, mais o tema se afastava de seus contornos próprios, ganhando força em meio ao jogo da militância política e da lógica eleitoral.

Muito poderia ser dito ainda sobre esse tipo de evento, que buscou se legitimar a partir da caracterização e da hipótese de que falar do centenário da Abolição era também discorrer sobre questões políticas correlatas. Democracia, discriminação, *apartheid*, divisões de classe e os sem-terra, entre outros, eram temas que, conforme a natureza do evento ou o perfil do enunciador, ganhavam destaque ou eram simplesmente esquecidos. A Abolição, no caso, era um – bom – pretexto para outras falas e enunciados.

A Abolição e a competência do discurso acadêmico

As comemorações paulistanas receberam uma marca bastante específica devido à grande concentração de atividades promovidas diretamente pelas universidades locais.

Das grandes às menores, das mais renomadas (como a USP e a Unicamp) às de menor destaque, pode-se afirmar sem medo de errar que não houve instituição de ensino que não tenha se pronunciado nesse sentido. Seja através da mera realização de uma exposição, seja pelo empreendimento de grandes simpósios, parecia imperar a suposição de que era preciso não deixar que a data passasse sem qualquer manifestação. O caráter das realizações era, no entanto, bastante diverso do dos eventos anteriormente descritos, já que o debate acadêmico parecia desvincular-se de forma radical das questões políticas mais atuais. Era a resposta “científica”, “descompromissada” e por vezes supostamente “imparcial” que as escolas superiores buscavam inscrever enquanto sinal a garantir sua peculiaridade.

Não seguiu o suposto a fala contraditória proferida pelo reitor da Universidade de Campinas, professor Paulo Renato, quando da realização do simpósio Histórias de Liberdade, promovido pelo Departamento de História daquela instituição, entre 23 de maio e 8 de junho. “Temos procurado fazer com que a universidade esteja cada vez mais presente na vi-

da da sociedade brasileira” era antes uma afirmação política de impacto do que, mais propriamente, uma frase que correspondia à realidade do evento a iniciar-se. Enganaram-se aqueles que viram nessa fala um sinal da participação da sociedade civil e de segmentos políticos engajados no momento político do centenário. Nada mais contrário do que o discurso político do reitor, que sequer falava em Abolição, e a prática do simpósio, que não destacou ao menos uma de suas várias sessões para o debate político mais atual.

Sem querer julgar a oportunidade ou não de tal tipo de conformação, o que antes se deve salientar é o caráter fechado do evento. Essa característica, na voz de seus organizadores, não foi, porém, o resultado de uma “falha”, mas sim da própria intenção subjacente de diferenciar a produção acadêmica e a realidade cotidiana. O passado não ilumina o presente, e permanece isolado entre as amarras, se não de seu tempo, ao menos dos “donos dessa memória”.⁴

Não muito diferente foi o perfil do Congresso da Escravidão, realizado na Universidade de São Paulo entre 7 e 11 de junho. Muito maior em seu vulto, no número de participantes e nos temas abordados (o evento contou com mesas não só de história, mas também de antropologia e arqueologia), o congresso mantinha, contudo, alguns dos supostos acima enunciados.

A atividade – que mais se assemelhava a um *show* que não podia ser assistido, ao menos em sua totalidade, devido à quantidade de ofertas muito superior à possível procura – tratou do negro mais como um “objeto” que permitia diferentes recortes e interpretações disciplinares do que como “sujeito” da questão. Novamente, se de um lado tal concepção não depõe obrigatoriamente contra o congresso em sua competência, é preciso dizer que esse impasse acabou por gerar tensões em diferentes momentos: na abertura, manifestantes reclamaram da programação; no encerramento, uma moça negra leu um manifesto queixando-se da “ausência de negros na reu-

nião”; assim ocorreu em diversas sessões, nas quais o tema da discriminação sempre retornava. Por exemplo, na sessão O Negro e o Cinema, tendo o expositor comentado sobre a exclusão da população de cor do cinema nacional, uma participante negra causou um certo clima de mal-estar ao afirmar: “O negro está é excluído deste congresso.”

A sensação de desconforto criada em particular nessa mesa prolongou-se por entre outros espaços do congresso, à semelhança deste caso – onde os negros queriam tratar da situação racial atual enquanto ao estudioso em questão interessava falar de cinema prioritariamente, e de assuntos correlatos, apenas de forma tangencial e subordinada a seu objeto central de reflexão.⁵ Desdobravam-se tensões que opunham dois grupos distintos de interesse: de um lado representantes do mundo acadêmico; de outro militantes do movimento negro.

Como esses, outros exemplos poderiam ser levantados. Mas antes que a enumeração de casos esgote a possibilidade de reflexão, é preciso mais uma vez pensar no papel e nas representações veiculadas nesse tipo de manifestação. Opostas às “festas políticas”, “as celebrações da academia” constituíram espaços alternativos, já que se pretendiam bastante imunes e afastadas dos “acalorados sentimentos do cotidiano”, tão presentes em outros eventos. A universidade mantinha-se em seu olimpo, como se a discussão que lá se realizava nada tivesse a ver com as vicissitudes do momento atual, pleno de incertezas.

Contrárias na teoria, as atividades da academia ajudaram a engrossar, no entanto, “o coro das celebrações”. A história parecia muito afastada, mas era a partir dela que se recriava uma tradição, que se constituíam identidades separadas. O “cientista competente” participou das “festas” mesmo do alto de seu discurso, que a todo momento destacava sua especificidade de inserção. Era talvez o lado “sério”, porque “profissional”, a legitimar e dar concretude a falas imersas nas contradições do presente.

A “plasticidade” da Abolição

Os “festejos da Abolição” não se reduziram, porém, apenas à sua esfera política ou acadêmica. Em diferentes museus locais o centenário foi saudado com cores, fotos e objetos. Era a resposta pictórica e artística perante um acontecimento que, como foi dito, não poderia passar em vão.

As exposições guardaram, no entanto, perspectivas que as diferenciaram já em suas datas de concretização: enquanto o MASP apresentava a exposição de Pierre Vergé em maio, numa clara associação com a data oficial da comemoração do centenário, outras, como as mostras realizadas pelo Museu Lasar Segall (de julho a setembro) e pelo Museu do Ipiranga (de julho a novembro), selecionavam o segundo semestre como forma de engrossar a contestação e a negação da data formal.

Paralelamente, a oposição no calendário transformava-se também em uma contraposição temática. Assim, enquanto nas exposições do MASP e do MAM (Museu de Arte Moderna) buscava-se delimitar locais diferenciados para a política e a arte, em outros museus abriam-se espaços mais imediatos para a contestação. Esse é o caso da exposição do Museu do Ipiranga, intitulada Ser Negro Hoje, que possuía entre suas dependências uma polêmica sala denominada “Atitudes Racistas”. Nela podiam ser observados 12 bonecos de madeira de diversos tamanhos e estaturas, acompanhados por balões semelhantes aos das histórias em quadrinhos, onde destacavam-se frases de nosso dia-a-dia como: “Preto quando não suja na entrada, suja na saída”, ou “Por que preto gosta de ser crente? Para chamar o branco de irmão”. Exemplo extremado de um tipo específico de exposição, a mostra do Museu do Ipiranga, mesmo nas ressalvas que gerou, revelava impasses nas concepções que opunham duas visões: de um lado, a noção “da arte pela arte”; de outro, os supostos de uma “arte engajada”.

Sem tentar esgotar esse tipo de debate, pretende-se aqui retomar a oportunidade e os usos que os diferentes museus deram ao tema:

o Museu da Imagem e do Som (MIS) celebrou com duas exposições o centenário – Mostra Grande Otelo de Cinema e Angola –, mostrando que a coerência entre elas não era temática, mas sobretudo material: no caso, fotos, vídeos, filmes. O Museu Lasar Segall, por seu turno, “aproveitou” o ensejo e o pintor que dá o nome ao museu para falar da discriminação. Afinal, o que se viu foram 82 obras do acervo do museu, entre óleos, aquarelas, desenhos e gravuras de Lasar Segall, retratando o negro e sua problemática social. A Associação Cultural Agostinho Neto, coerentemente com seu principal objeto de estudo e reflexão, organizou de sua parte uma exposição de fotos e trajes sobre Cuba, como se a data lembrasse algo comum mas o tema não se alterasse – já que era de Cuba que prioritariamente se tratava e falava.

Interessante ainda foi a iniciativa do governo do estado de São Paulo, que pela primeira vez integrava-se ao projeto Kizomba (tradicionalmente realizado no Rio de Janeiro), talvez sua resposta oficial e festiva ao centenário. Realizado em novembro, como forma de contestação, o projeto concretizava-se, no entanto, como uma grande celebração: entre *shows* de música, exposições de artesanato, mostras itinerantes de trajes típicos, fotos e quadros buscava-se construir uma identidade através da negação da data, forjar uma tradição a partir da coleta de objetos e costumes. Era o governo do estado antecipando-se às comemorações e transformando em oficial o que era até então próprio à contestação. Substituem-se datas e heróis, sai Isabel e entra Zumbi; alteram-se os objetos, as datas e o perfil das celebrações; mas o esforço concentra-se em estabelecer unidades e homogeneidades legitimadoras de uma cultura comum ao grupo negro paulista.

Guardando, portanto, as especificidades de cada instituição, o centenário da Abolição foi retratado nas mostras artísticas a partir de recortes diversos: foi exaltado em seu caráter diferencial na exposição do MAM; representado em sua excentricidade no MASP; guardado em seu traço político no Museu do Ipi-

ranga (também chamado de Museu Paulista); e vinculado à África negra, em sua produção cultural, nas exposições do Kizomba e da Associação Agostinho Neto. Mais uma vez o tema não aprisionava; ao contrário, ressurgia a todo momento modificado, em meio à polifonia de versões e interpretações.

“São Paulo como texto e pretexto”

A partir do já exposto é possível supor que durante as comemorações da Abolição ocorreram verdadeiros “rituais de celebração”, que constituíram momentos privilegiados de “apresentação e representação” de temas, questões e contextos específicos. Nesses diferentes espaços “desfilou” um leque de questões que se ligaram de forma mais ou menos direta ao tema imediato da Abolição. Da cidadania à rejeição do modelo da África do Sul, do problema da mulher (em especial, da mulher negra) à questão do racismo local, do “exotismo cultural” à política nacional, tematizou-se a “libertação” da escravidão de maneiras e com coloridos variados.

No entanto, tendo feito esse balanço, resta ainda, de forma inquietada, um outro lado da questão, que se prende a uma especificidade paulistana de comemoração. Por contraste e oposição, como a reelaborar uma suposta identidade local, nos diferentes eventos era possível perceber a emergência de um discurso que tematizava prioritariamente “São Paulo” enquanto marco referencial.

Tomar esse último desafio significa, portanto, escolher a cidade como *sujeito e objeto* e pensar a comemoração do centenário como um momento de “apresentação” da e na cidade de São Paulo. “São Paulo literalmente desfilou.” Estava em pauta ora seu caráter organizado, ora seu perfil labutador. Por vezes seu lado acadêmico e sério, por vezes sua representação de lugar ascético e assexuado (mesmo que através da própria negação).

"São Paulo deu um exemplo de organização e realização", dizia um dos líderes da passeata de 13 de maio, como a referendar uma certa oposição implícita que, de um lado, falava da realização paulistana (a qual terminava ao cair da tarde sem maiores conflitos) mas, de outro, tecia paralelos e comparações com o evento congênere ocorrido um dia antes no Rio, cujo desenvolvimento tinha sido bastante diverso.

"Só São Paulo pode sediar um congresso como esse", afirmava em entrevista o coordenador geral do evento ocorrido na USP – José Jobson de Andrade Arruda –, renomeando uma certa "identidade paulistana" que se desenhava tendo como pano de fundo e pretexto a reflexão sobre o centenário da Abolição.

Porém, não só através da afirmação se falava dessa perspectiva regional. Muitas vezes isso era feito através da negação de imputações normalmente associadas ao local: "De luxo e beleza também se vive aqui em São Paulo", dizia uma simpática jovem negra em meio à passeata, e que sem prestar atenção aos discursos entretinha-se distribuindo anúncios de um cabeleireiro para negros. Da Abolição não se falava naquele preciso momento, mas tematizava-se acerca de uma estética local e, mais propriamente, negra e paulistana.

Também certas afirmações proferidas em meio ao Kizomba nomeavam questões semelhantes. A própria idéia de trazer para São Paulo uma atividade que tradicionalmente ocorria no Rio era, nas palavras de Tereza Santos (uma de suas idealizadoras), um sinal de alteração em representações já bastante enrijecidas e concretizadas. "São Paulo também tem espaço para o samba, música e beleza negra" era, sem dúvida, uma frase provocativa da então representante da Assessoria de Cultura Afro-Brasileira do Estado de São Paulo, dispondo, como por contraste, que agora se garantiam e se destacavam atividades anteriormente sem maiores espaços se não para sua realização, ao menos para a valorização e consagração internas.

Sobre essas e outras manifestações, o que se pode dizer é que, ao lado de se comemorar

uma data (seja em maio ou novembro), de se marcar um ritual, ou de nomear os "limites" da Abolição, nelas havia também a exaltação de um caráter que era acima de tudo regional e paulista.

Com uma espécie de "sobrecarga de sentido", pareciam os diversos eventos guardar histórias diferentes em sua forma e apresentação. De frente e de forma direta surgiam, como vimos, as várias tematizações sobre a questão da Abolição (mesmo que permeadas por interpretações e recortes variados). Porém, de maneira por vezes sinuosa e pouco objetiva, restavam dispersas representações que nomeavam a própria cidade como tema privilegiado de reflexão.

Nesse sentido, se em meio às manifestações ganhava força "a imagem branca e ordeira" de São Paulo como um local "trabalhador, ordenado e civilizado", surgiam também outras imagens que pouco se aproximavam dessa representação "imigrante e bandeirante" do estado. Era o desenho de um "local mestiço, de cultura negra" e, dessa forma, coerente e compatível com outros centros – como o Rio de Janeiro e Salvador –, parecendo inclusive preponderar em vários momentos. Longe do modelo assexuado, nos eventos marcados e organizados pelos movimentos negros o que se buscava criar era uma tradição local, mas também negra e mulata. "Negro é lindo", "muito axé", "viva a raça negra em sua beleza e costumes", mais do que frases soltas, constituíam afirmações que em seu conjunto revelavam alterações nas concepções vigentes e a suposição de uma especificidade paulista mas também negra e mestiça.

Assim, através dessa riqueza de formas e desenhos, São Paulo festejou e foi festejado. O centenário como *texto* de denúncia, de legitimação ou de contestação. O centenário como *pretexto* para outras falas, temas e debates. O centenário, finalmente, como *objeto* que cumpriu o papel de, ao mesmo tempo, aglutinar interesses e atenções e dispersá-los em meio a esse leque de versões e interpretações.

Considerações finais

"Nuvens brancas, não passam em
tão brancas nuvens"
(Paulo Leminsky)

"O protesto venceu a celebração", dizia um eufórico militante negro ao final da passeata de novembro de 1988, festejada pelos negros e esquecida pela grande maioria da população branca. "Que maio de 1988 fique como um exemplo de congraçamento", afirmava o secretário de Cultura da cidade de São Paulo referindo-se às comemorações daquele mês, tão exaltadas por setores de opinião pública, tão negadas por participantes de grupos mais diretamente ligados às manifestações geradas pelo centenário da Abolição.

Em meio a esses "usos e abusos", onde estava a história, com quem ficava a tradição? Entre novembro e maio, mocinhos para uns, bandidos para outros, texto para alguns, pretexto para outros, o que restou foi antes a forte imagem de que a Abolição constituiu um objeto a ser apropriado, uma "tradição a ser inventada" (Hobsbawm, 1984, p. 10).

Nas mãos do Estado, a libertação surgia como símbolo a reificar a ordem e a união. Para a academia era mais um tema, em meio a tantos outros, sobre o qual acumulavam-se teses, especialistas e análises isoladas em sua competência científica específica. Em meio aos museus, o centenário surgia cristalizado enquanto imagem, desenhado em sua exótica contribuição. Nos movimentos negros, por sua vez, enquanto tema central, diluía-se, contudo,

entre divisões internas e políficas, ou em sua prática de adequar uma história e criar uma tradição – que apesar de diversa transformava-se em única e formalizadora de um passado em que elementos antigos eram utilizados para fins bastante originais.

É possível, portanto, dizer, parafraseando e alterando o depoimento anterior, que, se algo "venceu", foi "a festa que venceu a celebração do centenário". Foi a festa política, a festa da academia, a festa paulista, a festa oficial, ou a festa de denúncia e de delação. Em todas elas a Abolição era antes de tudo um tema pronto a ser investido e reinventado. Ao espectador restou a comemoração – brilhante em sua aparência, fugidia em sua permanência – e a memória coletiva, que em sua ânsia de superar versões constitui símbolos e sínteses, como a apagar essas lembranças até então distintas.

Sai 1988, entra 1989. Sai "a festa da Abolição", entra "a festa da República". São tantas datas a comemorar, tantos passados e tradições a reinventar, que em meio a essa "dança da história" restam poucos espaços para a reflexão do evento em seu significado mais singular, a essa altura já tão despido de qualquer sentido que possa parecer original. Afinal, se "existem ainda muitas luas mortas e impávidas no firmamento da razão" (Mauß, 1974), tal "tropeço" não deve ser imputado, por suposto, a uma sensível falta de olhos a observar e encontrar. O que antes se descortina são sempre as infinitas luas que insistem em ser descobertas, passados históricos constantemente reapropriados, e "festas tradicionais" que aí estão para serem inventadas.

NOTAS

1 Pronunciamento do secretário de Cultura do município de São Paulo em 24.5.1988.

2. Antes de iniciar qualquer reflexão sobre o caráter dos eventos que marcaram as "celebrações paulistas", é necessário dizer que este artigo deve muito a duas "amigas pesquisadoras" – Elça Zaidler e Silvana Rubino –, sem as quais o trabalho de campo em São Paulo jamais teria sido realizado e, por consequência, o próprio ensaio ora apresentado. É preciso também destacar que este texto se desincumbe da análise mais detida das comemorações, mesmo porque isso já foi feito e pode ser encontrado nos arquivos do CIEC, que guardam todo o material obtido durante a pesquisa. Resta dizer que ao final do artigo estão relacionados os diferentes eventos analisados, de forma a facilitar a leitura (Anexo).

3. Informações mais pormenorizadas poderão ser encontradas no arquivo de documentos do CIEC, onde se encontram materiais diversos sobre o evento – destacando-se o vídeo especialmente realizado na ocasião e o *paper* contendo impressões gerais acerca da manifestação.

4. Para maiores informações, ver o *paper* elaborado por Elça Zaidler, bem como entrevistas realizadas com participantes e organizadores do evento disponíveis no arquivo do CIEC.

5. Dado o grande vulto do congresso, fica particularmente difícil pretender trabalhar com todos os temas presentes, ou mesmo buscar descrevê-los em sua totalidade. Para maiores informações, ver o texto de Silvana Rubino (CIEC, *mimeo.*) sobre o evento na USP e o material existente no arquivo do CIEC.

BIBLIOGRAFIA

DARNTON, Robert. (1986) *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro, Graal

————— (1989) *The kiss of lamourette: reflections in cultural history*. Nova Iorque, V W Norton

HOBBSBA WM, Eric. (1984) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

LE GOFF, Jacques (org.). (1984) “Memória e história”. *Enciclopédia Enaudi*, vol. 1. Lisboa, Imprensa Nacional.

MAUSS, Marcel. (1974) *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. (1989) *As festas que a República manda guardar*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, *mimeo.*

OZOUF, Mona. (1976) *La fête révolutionnaire: 1789-1799*. Paris, Gallimard.

SANTOS, Afonso Carlos. (1986) “Memória, história, nação: propondo questões”. *Tempo Brasileiro*, n. 87, Rio de Janeiro.

ANEXO

Relação das atividades acompanhadas em São Paulo*

Tribunal Winnie Mandella – 7 de maio.

Exposição de Pierre Vergé (MASP) – 11 de maio.

Passeata de “Reflexão” – 13 de maio.

Procissão – 21 de maio.

Simpósio História da Liberdade (Unicamp) – 23 de maio a 8 de junho.

Africamérica (Sesc) – maio.

Mostra Grande Otelo (MIS) – maio.

Bibliot. Mário de Andrade (ciclo de debates/expos.) – maio.

Exposição de gravuras (Arquivo Municipal) – maio.

Ciclo de debates (Centro Cultural Vergueiro) – maio.

Congresso da Escravidão (USP) – 7 a 11 de junho.

Exposição Segall e o Negro – 15 de julho a 14 de setembro.

Exposição Ser Negro Hoje (M. Ipiranga) – julho a novembro.

Mostra de cinema (ECA-USP) – agosto.

* Essa relação se limita à listagem dos eventos acompanhados mais de perto pelo grupo que cobriu as “atividades paulistas do centenário”, e, portanto, não pretende constituir uma

amostragem completa dos eventos que ocorreram na cidade de São Paulo. Informações mais pormenorizadas podem ser encontradas na agenda elaborada pelo CIEC

Desfile de trajes típicos – 5 de setembro.
Debates (Grupo Negro da PUC) – setembro.
Exposição A Mão Negra – setembro.
Teatro Copan (Projeto Kizomba) – 10 a 20 de novembro.
Feira de Artesanato (Projeto Kizomba) – 10 a 20 de novembro.
Exposições Itinerantes (Projeto Kizomba) – 10 a 20 de novembro.
Ballet de Angola (Teatro Municipal) – 28 de novembro.

Ato na Praça da Sé – 20 de novembro.

Mostra Angola (MIS) – novembro.

Centro Cultural Agostinho Neto (ciclo de debates/exposição de trajes africanos e fotos) – novembro.

Exposição “Judeus-Negros” (Sesc) – novembro.

Lançamento de livros (Projeto Kizomba) – novembro.

SUMMARY

Thoughts on the centennial anniversary celebrations of the abolition of slavery in São Paulo

The main objective of this article is to understand the significance of the great number of events which commemorated the 100-year anniversary of the abolition of slavery in São Paulo. However, beyond the investigation of the unique and final result of the events in question, the article focuses on the *perception* of these events, the social dimension and its significance.

In fact, much was said about abolition during 1988. There were speeches dedicated to the difficult question of race relations in Brazil, there were more or less heated debates on the issue of local slavery; discrimination was widely discussed – at times denounced, at times denied. However, throughout this complex universe of presentations and representa-

tions, what became clear was the multifaceted nature of the texts; the underlying currents of meaning; the depth of the picture they painted.

The city of São Paulo, on the other hand, gradually became the focal point of analysis, due to its specific representations. Site of a foggy past and of insufficiently delineated traditions, São Paulo became both text and pretext of analysis, in that the local celebrations served as exclusively regional remembrances and festivities.

The analysis concentrates on one specific place – the city of São Paulo – in one specific moment – the year 1988, attempting within these limitations to address a wider question: the celebration of abolition from the perspective of its multiple meanings.

RÉSUMÉ

La fête fait aussi partie de la vie: réflexions sur le centenaire de l'abolition de l'esclavage à São Paulo

Le but central de cet article est d'amener le lecteur à comprendre la signification des innombrables événements qui maquèrent, à São Paulo, les commémorations du centenaire de l'abolition de l'esclavage. Toutefois, plus qu'une explication finale et unique de ces événements, l'auteur a cherché à mettre en évidence leur *perception*, la dimension sociale des sens qu'ils revêtent.

On a en effet beaucoup parlé de l'abolition en 1988. Des discours ont été prononcés; ils avaient pour thème central une question épineuse: celle des rela-

tions raciales au Brésil. On a parlé de l'esclavage de façon plus ou moins apaisante. On a fait des discours sur la discrimination raciale soit pour la dénoncer, soit pour la nier purement et simplement. De tout cet univers complexe de représentations et de présentations, il est toutefois resté, essentiellement, le caractère polysémique de ces textes, fluides dans leurs multiples significations, denses dans les profils qu'ils ont aidé à composer.

Par ailleurs, la ville de São Paulo est peu à peu devenue un lieu privilégié d'analyse du fait des repré-

sentations spécifiques qui s'y sont produites. Scène d'un passé fugitif, de traditions insuffisamment ébauchées, São Paulo s'est transformé en *texte* et en *pré-texte* d'analyse dans le sens où la fête même qui s'y est déroulée servait à des commémorations et à des souvenirs exclusivement régionaux.

C'est pourquoi cet article est centré sur un lieu précis – la ville de São Paulo – et sur un moment délimité – l'année 1988. Avec toutes ces limites, l'auteur tente de parler d'un thème d'amplitude: la *fête de l'abolition* vue sous ses multiples significations.

A TEMÁTICA RACIAL NO CARNAVAL CARIOCA: ALGUMAS REFLEXÕES*

Maria Laura Viveiros de
Castro Cavalcanti**

* Trabalho apresentado no seminário 100 Anos Depois: Perspectivas dos Discursos sobre "Raça" e "Diferença", promovido pelo Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos (CIEC), de 18 a 20 de outubro de 1989, e veiculado originalmente em *Papéis Avulsos*, n. 16, CIEC, 1989.

** Mestra em Antropologia Social pelo PPGAS - Museu Nacional/UFRJ.

Este trabalho é parte do Projeto Abolição, desenvolvido pelo Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos da Escola de Comunicação da UFRJ, com o apoio da Fundação Ford. O projeto incluiu um amplo levantamento documental e pesquisas inter-relacionadas. Seu pressuposto era o de que, no ano de 1988, comemorativo do centenário da abolição da escravidão no Brasil, a questão racial seria dramatizada com especial ênfase por diversos grupos sociais.

Acompanhando esse movimento, e dramatizando à sua maneira, um grupo de intelectuais viu no fato um momento particularmente interessante para pensar a questão. Este texto, um dos resultados desse envolvimento, debruça-se sobre a relação entre uma temática racial e um dos principais rituais da cidade do Rio de Janeiro: o desfile das escolas de primeiro grupo no Carnaval carioca. Uso a expressão temática racial num sentido restrito, indicando o conjunto de questões suscitadas pelo fato histórico da escravidão e seu lugar no processo de constituição da sociedade brasileira. A representação dessa temática no Carnaval traz no seu cerne, como veremos, a polaridade senhor/branco *versus* negro/escravo.

A análise converge para o Carnaval de 1988, partindo da idéia antropológica de que esse imenso ritual urbano contemporâneo é um momento privilegiado para o acesso a alguns valores sociais centrais. O ritual, costumamos dizer, fala. O "texto" e a "fala", metáforas geralmente usadas para o entendimento do componente expressivo das relações sociais, têm aqui um sentido literal: o objeto da presente reflexão são os enredos (escritos) e os sambas de enredo (transcritos). Isso não significa, contudo, que não estejam eles, como tudo mais, imersos numa trama de relações que procuro indicar.

A noção de um pensamento social é geralmente usada para designar o conjunto da produção intelectual no campo das ciências humanas e sociais que, de alguma maneira, pensa sobre e problematiza uma "maneira de ser" da sociedade brasileira, e que, por vezes, pensa as condições de produção desse pensamento.

Gostaria de alargá-la de modo a nela incluir os enredos e sambas de enredo do Carnaval.

A inspiração deste trabalho está num artigo de Fry, Carrara e Costa, "Negros e brancos no Carnaval da Velha República" (s/d). Nele, os autores pretendem enunciar "um modo de encarar a relação entre Carnaval e sociedade mais ampla no seu contexto histórico". Comentando o Carnaval baiano das décadas de 1960 a 1980, os autores constataam que, em 1960, competiam entre si os blocos de "índios" (negros e pobres) e os de "barão" (brancos e ricos). Em 1980, a competição se dá entre os blocos de barão e os blocos afro.

Essa mudança de parâmetros na organização das rivalidades carnavalescas, de classe (1960) para raça (1980), relaciona-se a mudanças mais gerais nas concepções populares e acadêmicas sobre a natureza da sociedade. Em 1960, no meio acadêmico, vigorava o paradigma do marxismo e do desenvolvimentismo. Nele, a noção de classe social era chave para o entendimento da sociedade. Depois de 1980, com a difusão da idéia de pluralismo cultural, a noção de "identidade social" é enfatizada para essa compreensão.

Os autores postulam, assim, uma homologia entre o pensamento social de uma época e a distribuição de pessoas e fantasias no Carnaval da Bahia, e concluem:

"Não que o 'popular' siga mecanicamente o 'erudito' (...) o que podemos com mais cautela sugerir é que a sociedade como um todo passa por mudanças de autopercepção e de ordenamento que são 'produzidas' não por atores distintos (intelectuais, políticos etc.), mas sim pelo conjunto da sociedade na sua relação com a ordem mundial." (Fry *et al*, s/d, p. 3.)

Roberto Da Matta (1981, p. 59), em sua digressão sobre "A fábula das três raças", afirma também sua convicção de que "é sempre menor do que supomos a famosa distância que deve separar as teorias eruditas (ou científicas) da ideologia e valores difundidos pelo corpo social (...)". Baêta Neves (1979, p. 1-2) chama a atenção para o uso da noção de raça para pensar a sociedade em alguns sambas de enre-

do. Comenta então: "o que afirmamos não é uma criação original das canções que estudamos. Pelo contrário, se apropria poeticamente de uma das mais persistentes e difundidas posições ideológicas da divisão da sociedade brasileira."

Tendo nessas idéias o seu ponto de partida, este artigo procura indicar a teia de relações que envolve a elaboração de um enredo e a composição de seus sambas, apontando algumas das contingências da escolha de uma temática. Situa então o desenvolvimento de uma temática "racial", procurando caracterizar e discutir algumas das versões construídas e difundidas ao longo dos carnavais.

A criação do enredo. O carnavalesco

Em sua maneira atual de ser, o desfile das grandes escolas traz no seu bojo um personagem central – o carnavalesco. Ele é o criador do enredo, do que decorrem os sambas de enredo, e o responsável pela concepção das fantasias e pela concepção e execução dos carros alegóricos.¹ Esse personagem vem, geralmente, "de fora" da escola e mantém com ela uma relação "profissional". Ele circula no mundo maior do Carnaval, que transcende esta ou aquela escola em particular. É comum, nos dias de hoje, a mudança de escola por parte do carnavalesco.

Os preparativos de um Carnaval iniciam-se mal terminou o Carnaval anterior. Numa acepção ampla, Carnaval não designa, portanto, a festa simplesmente, mas todo o processo que nela desemboca, cujo primeiro passo é a definição do carnavalesco por parte de uma escola.

Escolhido o carnavalesco, e definido o enredo, aquele entrega aos compositores uma sinopse. Estes últimos fazem os sambas, até chegar o dia da apresentação. É o grito de Carnaval, que ocorre geralmente em agosto, marcando o início da competição entre os sambas de enredo nos bailes semanais promovidos pelas escolas. O vencedor será cantado pela escola na passarela.

O carnavalesco desenha também os figurinos e os entrega aos chefes de ala. Cada ala é um pequeno universo social, aglutinado em torno de seu chefe e centrado na esfera do doméstico. As suas fantasias são geralmente confeccionadas na casa do chefe, transformada comumente em atelier de costura. Para a economia de muitos, esse "comércio" é fundamental.

Dos carros alegóricos, dos adereços e de algumas fantasias especiais (como as de mestre-sala e porta-bandeira, por vezes as das baianas e as da bateria – alas-chave na estrutura do desfile) o carnavalesco se encarrega diretamente. Seu espaço de trabalho é o barracão da escola, montado por volta de novembro.²

A totalidade desses elementos – samba de enredo, fantasias e carros – se reunirá novamente no momento do desfile. O percurso é o da concretização de um "sonho": trata-se de uma idéia desenvolvida num enredo encenado pela escola na passarela. O samba é sua forma musical; os carros e alas fantasiados, sua forma visual. A força expressiva de um desfile está na integração e harmonia alcançadas pelo conjunto desses elementos dramáticos.

Na literatura especializada, tanto acadêmica como não-acadêmica, a idéia de uma "popularização" das escolas de samba, sobretudo a partir da década de 60, ou, em outros termos, e num outro sentido da palavra popular, a questão do afluxo e da adesão das camadas médias a uma manifestação até então marcadamente "popular" é recorrente. Esse tema tem evidentemente vários desdobramentos. Enfatizo aqui apenas um deles, relativo ao personagem social do carnavalesco.

Segundo diversos autores, as mudanças geradas pelo fenômeno acima indicado teriam trazido para as escolas vários pontos de pressão e conflito, um deles justamente relacionado à evolução do papel do artista. Leopoldi (1978), por exemplo, em pesquisa realizada na década de 1970, na Escola de Samba Mocidade Independente de Padre Miguel, assinala a influência crescente do artista, que passa a interferir, por exemplo, na escolha do samba de

enredo, cujo critério de escolha até então era a evidente animação dos participantes na quadra de ensaio nos dias de apresentação. Segundo o autor, a legitimação dessa influência crescente está no fato de que o artista se orienta por padrões estéticos e musicais mais adequados à perspectiva que enfatiza o fato de a escola se apresentar para ser julgada, padrões estes distintos dos que vigoram tradicionalmente entre os sambistas.

Veja-se também o seguinte trecho de Valença (1983, p. 21-2): "Essa preocupação autenticidade *versus* evolução não deixaria de existir nunca. Uma frase colhida de uma entrevista concedida por Paulo da Portela ao *Diário Carioca* em 22-3-1933 nos mostra sua continuidade. Ele afirma: 'O samba não está em decadência. O que há é evolução e inovação de estilo.'" A autora prossegue:

"Isto nos mostra que já naquela época – 1933! – havia quem se preocupasse com a evolução e a inovação como sinônimos de decadência. E esta preocupação não se limitou, com o passar dos tempos, exclusivamente ao âmbito do samba enquanto ritmo, melodia e letra. Também as Escolas iriam, com o passar dos anos, apresentando modificações substanciais. Tais modificações aparecem quase sempre ligadas ao fenômeno da progressiva aceitação das Escolas por parte da classe média. O mais radical exemplo disto é o fato de, em 1960, ter ingresso numa Escola, a Acadêmicos do Salgueiro, um artista plástico de formação universitária, oriundo da Zona Sul do Rio e alheio, portanto, à comunidade dos sambistas (...)"

Essa idéia e seus corolários, mais ou menos explícitos e desenvolvidos – o da perda de autenticidade, de abandono do caráter comunitário e artesanal, de perda de identidade cultural; em suma, de corrupção de uma pureza original da manifestação popular –, são extremamente recorrentes.

A evolução das escolas de samba cariocas pode ser olhada com outros olhos, com uma concepção de popular que não suponha, de um lado, uma pureza imaculada e, de outro, um

poder malévolo de corrupção. Nessa ótica, o personagem "de fora" do carnavalesco e o Carnaval, na versão do desfile das escolas do primeiro grupo, trazem à tona a temática da circularidade entre os diversos níveis de cultura indicada por Bakhtin, do permanente diálogo, entendido não necessariamente como entendimento, entre as chamadas cultura popular e de elite.

Trabalho aqui, de modo provisório, com a visão do carnavalesco como um mediador cultural. A expressão é de Michel Volvelle (1987, p. 214) e qualifica o personagem que, na dialética entre cultura de elite e cultura popular, transita entre os dois mundos, ocupando inevitavelmente uma posição ambígua,

"na medida em que pode ser visto tanto no papel de cão de guarda das ideologias dominantes, como porta-voz das revoltas populares. Em outro plano, ele pode ser o reflexo passivo de áreas de influências que convergem para sua pessoa, apto todavia a assumir, dependendo das circunstâncias, o estatus de um 'logoteta', como diz Barthes e o percebeu A. Breton, criando um idioma para si mesmo, expressão de uma visão de mundo bem particular".

Na multiplicidade de posições intermediárias, de lugares de confluência de sistemas de representações que o desenvolvimento das sociedades urbanas traz, o Carnaval e o carnavalesco são certamente um deles.

As temáticas dos sambas de enredo³

A oficialização do desfile das escolas de samba, em 1935, traz como uma de suas decorrências a obrigatoriedade da temática nacional, distinguindo, portanto, essa versão do Carnaval de um momento anterior, caracterizado pela temática livre e universal. Ao que tudo indica, "nacional" nesse momento significou a referência a fatos, personagens, lendas, heróis, datas e acontecimentos históricos. O samba de enredo surge na década de 1940 (Tinhorão, 1974) como contrapartida musical da progressiva estruturação das escolas no senti-

do de encenar dramaticamente seus enredos sob a forma de uma ópera-balé ambulante.

É bastante clara e difundida a idéia de que a obrigatoriedade da temática impõe ao sambista, desde o começo, a referência a um universo cultural de representações diverso ou mais amplo do que o seu original. Valença (1983, p. 41) chama a atenção para o fato de esse espaço de expressão encontrar-se marcado pelo desejo de aceitação social:

"Ficou logo marcada a preferência dos compositores por temas históricos, literários, tomando sempre como ponto de referência a cultura 'branca' oficial. Isso contrastava estranhamente com o caráter marginal das Escolas de Samba à época (...) falar da cultura branca era mostrar-se capaz de ascender ao nível dela (...)."

Rodrigues (1987) destaca, a partir de 1939, durante o Estado Novo, a vertente "histórico-heróico-ufanista", com a temática do herói branco e soluções visuais de marcante realismo. Alves Filho (1987) afirma que as escolas de samba, que cresceram e firmaram imagem durante a ditadura de Vargas, foram condicionadas social e politicamente pela ideologia paternalista e autoritária do Estado Novo. Como exemplo, o autor indica os inúmeros sambas de enredo dedicados à princesa Isabel.

A temática racial, portanto, que traz no seu cerne a polaridade senhor/branco *versus* negro/escravo, acompanha o samba de enredo desde seu começo. Com base nessas informações, e sugerindo um ponto para pesquisa, creio poder afirmar que a temática racial desenvolvida ao longo do período ganha certamente um conteúdo específico quando abordada e mediada pelo herói branco.

Nessa mesma linha, os anos 1950 difundem um tipo de samba de enredo conhecido popularmente como lençol: desenvolve um tema histórico de maneira detalhada, com datas e nomes completos, e caracteriza-se por sua extensão (Valença, 1983).

As décadas seguintes, de 1960-1970, são apresentadas como caracterizadas pela "difusão intracultural", pela interação entre segmentos sociais diferentes. Inicia-se então uma

outra versão da temática racial. Em 1959, a Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro, com o enredo sobre Debret, de Dirceu Nery, "inicia a fase da exaltação ao negro, enraizada e desenvolvida sempre na escola por Fernando Pamplona, Arlindo Rodrigues, Joãozinho Trinta" (Rodrigues, 1987).

Valença chama também a atenção para um aspecto que nos interessa:

"A década seguinte assiste a uma importante transformação: exatamente em 1960 Fernando Pamplona, artista plástico, de formação universitária, assume na Escola Acadêmicos do Salgueiro o papel de carnavalesco (...) Até então houvera uma identidade de discurso: o carnavalesco e o compositor, se não eram uma mesma pessoa, eram membros da comunidade, com o mesmo grau de instrução e condições de vida idênticas. A partir desse momento, o carnavalesco impõe ao compositor o seu discurso, o discurso de uma pessoa estranha à comunidade e diferente dela. (...) Paradoxalmente, é neste momento que o sambista retoma o discurso de sua cultura. O Salgueiro apresenta na Avenida o enredo Zumbi de Palmares (...)" (Valença, 1983, p. 45).

Retendo a atenção na formulação da autora, temos a idéia de que um "elemento estranho" impõe a um grupo um discurso "autêntico", o "discurso de sua cultura". Esse discurso é identificado como "negro", assim como o sambista é visto como participante de uma "cultura negra". E, sobretudo, esse discurso corresponde e expressa essa cultura. Entre uma coisa e outra faz-se necessária uma mediação. Impõe-se a idéia de uma construção social da noção de "negro", de uma "temática negra", e do que seriam os valores próprios à sua cultura.

A Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro, ao longo da década de 1960, elege a temática racial como central. É o lugar da produção de uma versão específica que chamo aqui de negra. Nessa produção, o personagem do carnavalesco ocupou lugar de destaque

A elaboração de uma temática negra

Fernando Pamplona e o grupo que trabalhou com ele nos anos de sua atuação como carnavalesco no Salgueiro são, como já vimos, indicados na literatura jornalística e em ao menos parte da literatura especializada como o marco da presença do artista plástico no universo do Carnaval, signo do fenômeno mais amplo da "invasão da classe média" nesse meio. Pamplona resalta essa presença bem antes de sua entrada já nas Grandes Sociedades Carnavalescas e indica, no mundo das escolas de samba, a presença de "Julinho" na Mangueira e a atuação da Portela na década de 1950. O ponto certamente merece aprofundamento. De qualquer modo, a atuação do grupo no Salgueiro, com seu impacto temático e estético, é uma das referências da história recente do Carnaval. O grupo do qual fizeram parte, entre outros, Arlindo Rodrigues, Joãozinho Trinta, Rosa Magalhães e Maria Augusta Rodrigues, uma vez desfeito, espalhou-se pelas demais escolas, imprimindo sua marca nos rumos do Carnaval.

Pamplona era pintor, formado pela Escola de Belas Artes, até que um dia, segundo ele, por uma atitude "estética e social", resolveu "largar o atelier e fazer cultura popular". Em 1959, convidado para compor o júri do desfile das escolas de samba, juntamente com Eneida, Edison Carneiro e Lúcio Rangel, teve seu encontro fatal. O Salgueiro, com Dirceu Nery, vinha com um enredo sobre Debret:

"Houve um encontro. Dirceu me convidou para fazer Salgueiro em 1960. A única coisa que eu impus foi um tema, porque até então era aquela coisa de apresentar temas para a escola decidir. Faço com uma condição: que seja Palmares (...) A turma sabia quem era Zumbi. Eu já tinha uma certa atração pela cultura negra. Fiz com o Arlindo, ele desenhava muito bem. Foi campeão. A coisa foi crescendo e aí você ficou engajado."⁴

Porém, segundo ele, a escolha não recaiu, ao menos intencional e prioritariamente, sobre

o assunto pelo fato de ser um tema "negro". Seu depoimento é significativo:

"A temática negra começou não por ser uma temática negra. No Carnaval era só navio negreiro, Castro Alves e Princesa Isabel. Mas eu gostava muito do Império Serrano. Eu já via rainha. Eu entrei na política, e nessa época a escola que eu mais gostava era a Mocidade Independente. Eu esqueci meu conto de fadas. Depois o Salgueiro. Foi uma época em que eu estava convencido, e ainda estou, de que em toda a ação a gente precisa ser político pra sair dessa merda em que a gente está (...) O Palmares foi muito mais por ser uma reação contra a escravidão, pela liberdade, do que por ser negro."

O tema racial, contudo, se sobressai:

"Mas foi a primeira vez que nós fizemos uma indumentária negra no Carnaval. Um dia eu conversei com o Édison Carneiro sobre o porquê da indumentária branca no Carnaval, na Congada, no Maracatu, no Reisado. Por que eles vinham vestidos de D. João VI, de D. Pedro I, de Corte Imperial, de Imposto de Renda, e não com roupa de negro? Nas gravuras do Rugendas, já era tudo com indumentária branca e na liberdade consentida. O negro podia fazer a recoroação dos reis negros sem poder na Congada, no Ticumbi. Se eles vestissem a indumentária negra representava a escravidão. Se vestissem a indumentária branca representava poder. Eles vestiram a branca."

A sequência direta do depoimento dá a entender que eles resolveram então vestir a escola de negros efetivamente dotados de poder, e foram buscar o "poder" negro na África:

"O Édison topou a parada. É, o caminho é esse (...) Aí nós vestimos as alas negras que representavam cinco nações africanas dóceis como negros bantus dóceis, mais os cabindas e, além dos cabindas, os do golfo de Benin, os iorubás e os gêges. E aí, pela primeira vez, veio a indumentária negra de origem africana. Fizemos algumas inter-

venções (...) Pegamos o material que a própria cultura popular mostrou para a gente, e eles entenderam. Daí veio a Chica da Silva, o Chico Rei, e pegamos a linha negra, já que ela tinha feito tanto sucesso e deu uma consciência do grito de liberdade do negro no Brasil. E eles continuam fazendo até hoje."

Na opinião da Pamplona, "a renovação viria de qualquer jeito. Aí, quando descobriram a gente, a gente teve sucesso. E o sucesso é imperdoável. A intelectualidade arrasou, veio uma porrada em cima da gente". Ele cita um artigo crítico de Sérgio Cabral na *Tribuna da Imprensa*, ao que ele respondeu:

"Se houve algum trabalho nosso foi o de retrocesso. Porque proibimos baiana de Carmem Miranda, barriga de fora, tiramos lâmpadas, botamos espelhos, simplificamos o samba. Foi uma simplificação levar a turma para a Biblioteca Nacional para ver Debret e não Carlos Machado, Rugendas e não Valter Pinto.⁶ A tal ponto que uma vez, em 1965, fomos à Biblioteca Nacional e só tinha crioulo vendo Debret. Mas a revolução espetacular teria havido com ou sem a gente. Foi um encontro com uma raiz nacional contra a massificação imperialista (...) Isso foi visto como interferência. Veja o Paulo da Portela. Eles procurariam de qualquer forma. Eles vão lá, se documentam, copiam. A influência da televisão tá aí."

Pamplona finalmente localiza, numa interessante percepção, o principal fator das transformações na natureza agonística própria à manifestação: "Se um gastou 10, o outro quer gastar 12. É a competição seja econômica, seja pelo puro prazer de dizer: 'Eu ganhei'."

Gostaria de destacar, num primeiro momento, a presença de Édison Carneiro no depoimento. Jornalista e intelectual de esquerda, atuante na antropologia, sociologia e no folclore da época, autor de inúmeros livros sobre a cultura afro-brasileira, Édison participa ati-

vamente de toda a movimentação em torno das religiões afro, do samba e do folclore.

Essa presença indica claramente a cadeia de mediações (evidentemente em mão dupla) de conhecimento e interpretação da realidade que se constrói desde a proposta de um tema por um carnavalesco à sua elaboração em enredo, até a composição de um samba de enredo. O carnavalesco "pesquisa" um enredo, lê uma vasta bibliografia, dentro da qual se inclui a acadêmica, sobre o assunto que lhe interessa. Esse enredo é, por sua vez, apresentado aos compositores. A ala dos compositores está entre as alas-chave de uma escola de samba e parece manter-se até hoje como uma de suas alas tradicionais.⁶ O enredo, portanto, é apresentado a um universo cultural específico e, nessa passagem, é novamente interpretado para a produção do samba. Um samba de enredo é, assim, sempre uma versão seletiva do enredo, que deve, no entanto, trabalhar com seus principais episódios ou idéias. O conjunto dos sambas de enredo elaborados pelos compositores dialoga pois, cada qual à sua maneira, com o enredo proposto pelo carnavalesco. O samba vencedor, cantado na avenida,⁷ leva para o grande público uma dessas versões. Estão em jogo uma pedagogia e uma imensa conversa sobre assuntos que interessam a todos. Dentre esses assuntos destaca-se a temática racial.

Com esse grupo de carnavalescos, considerado responsável também por uma renovação estética no Carnaval, o Salgueiro traz em 1960 o enredo Quilombo de Palmares; em 1963, o enredo Chica da Silva; em 1964, Chico-Rei; em 1969, Bahia de Todos os Deuses; e, em 1971, Festa para um Rei Negro, ou Pega no Ganzê.⁸

Examinando quatro desses sambas de enredo, procurei, então, depreender, a partir das considerações já apresentadas, o sentido e a evolução da temática racial nesse ciclo desenvolvido no Salgueiro.

Um primeiro ponto a considerar é o sentido da proposta dessa temática por intelectuais

politicamente engajados.⁹ A inspiração é Zumbi dos Palmares. Acentua-se no "negro" o fato da escravidão enquanto opressão e a revolta e reação contra ela. Parece predominar aqui uma visão da sociedade brasileira que enfatiza o conflito. Contudo, na oposição senhor *versus* escravo sublinha-se a oposição racial branco *versus* negro e, nessa oposição, realça-se a dimensão cultural. Esse deslocamento parece-me ainda acentuar-se na proposta estética de tratamento do tema, que ao substituir a dignidade branca por uma dignidade negra, recorre a uma África mítica, valorizando os negros "não dóceis"¹⁰ e trazendo para a passarela do samba uma estética "negra africana".

Essa problematização do negro vem certamente dialogar com a nossa "Fábula das três raças", expressão, segundo Da Matta (1980), de nossa forma peculiar de racismo, permitindo a percepção de uma sociedade hierarquizada como totalidade integrada. No contexto dessa ideologia que enfatiza as gradações constrói-se uma versão que abre espaço para a idéia de conflito. O fato de o conflito expressar-se na forma da oposição racial é expressivo. Vejamos como essa oposição é posta no primeiro samba e como evolui nos sambas subsequentes.

O samba do enredo Zumbi dos Palmares (1960) canta o quilombo e seu herói negro. Os *escravos* são aqui *revoltosos* que fogem da *opressão* e do *jugo* dos portugueses. Buscam no quilombo a *paz* e a *liberdade*. *Resistem* anos aos opressores e, ante a iminência da vitória destes, Zumbi, no seu *orgulho*, atira-se do alto da Serra dos Gigantes. Zumbi prefere a morte à derrota, que significaria o retorno à submissão. O estribilho, trazendo significativamente esse simbolismo para o presente, nomeia uma manifestação folclórica, conferindo a ela o sentido de resistência e do orgulho negros: "Meu Maracatu / é da coroa imperial / é de Pernambuco / é da casa real."

Em 1963, o samba do enredo Chica da Silva, da mesma dupla, canta outro tipo de he-

roísmo,¹¹ mais próximo da malandragem, pois que seu espaço é uma das brechas do sistema.¹² É uma outra forma de resistência, resultando na ascensão individual dentro do sistema estabelecido, e cuja “arma de combate” é a sensualidade. A *mulata*, que era *escrava*, foi *comprada* pelo contratador João Fernandes de Oliveira para sua *companheira*. A *influência* e o *poder* de seu *amor* “vence a barreira da cor”. Chica troca assim “o gemido da senzala pela fidalguia do salão”. Ela *destumbr*a a sociedade de então com seu “orgulho e capricho”; é conduzida em “riquelíssima liteira” para assistir “à missa da capela”. Chica integra-se por cima. É a ética da resistência do malandro que ludibria o sistema sem qualquer intenção ou desejo de mudar o mundo. Apenas “Francisca da Silva, a Chica que manda, do cativo zombou”.

Em 1964 o Salgueiro traz Chico-Rei, apresentando uma terceira possibilidade do heroísmo negro. Nem a rebeldia plena, a recusa total que termina na morte de Zumbi, nem a malandragem individualista de Chica, que zomba do cativo.

Chico-Rei é o herói de uma integração efetiva a um sistema que equilibra, em sua estratégia de resistência, a malandragem e o trabalho, a causa individual e a causa coletiva. A brecha que o sistema escravista apresenta, no caso, a possibilidade da alforria, é alcançada na conciliação da esperteza com o trabalho, e num compromisso assumido com seu “povo”. Chico era rei em sua terra na África, e com sua família é capturado pelos portugueses. Na viagem no navio negreiro perde sua mulher e filhos, ficando apenas o filho mais velho. Indo trabalhar nas Minas Gerais, Chico tem a idéia de esconder pó de ouro no cabelo. Ele e seu povo, depois da ida diária à Igreja, lavavam na pia os cabelos. Juntaram assim o ouro que libertou um a um, Chico por último. Livre, Chico trabalha, enriquece, converte-se ao catolicismo, com o nome de Francisco, e constrói uma igreja para sua padroeira “Santa Efigênia do Alto da Cruz”. Chico e seu povo integram-

se plenamente ao sistema que um dia os fizera escravos. Esse ingresso, contudo, significa uma transformação; esse sistema no mínimo se alarga: Chico torna-se católico, mas traz consigo a Congada. O que fica de uma “identidade” negra, que traz a marca da opressão, da resistência e sua solução na integração final, é a cultura.

Encerra o ciclo o sucesso estrondoso do samba do enredo Festa para um Rei Negro, que canta (é extraordinário!) a própria invenção da temática negra, o espaço mesmo conquistado pela temática no imaginário do Carnaval:

“Hoje tem festa na aldeia / quem quiser pode chegar / tem reisado a noite inteira / e fogueira pra queimar / Nosso rei chegou de longe / pra poder nos visitar / que beleza / a nobreza que visita o congá.”

O enredo Zumbi opõe opressor (homem) a oprimido (homem). A mediação se dá pela revolta coletiva, que se resolve na exclusão total – a destruição do quilombo, a morte de Zumbi. A oposição e o conflito permanecem no final.

O enredo Chica da Silva opõe opressor (homem) a oprimido (mulher). A mediação se dá pela sexualidade e a estratégia é individual, tanto de um lado como de outro. A opressão se abranda (há espaço para “o amor vencer a barreira da cor”). A solução apresenta a inversão de uma posição individual num sistema que permanece como tal. O lugar de Chica, e também o do contratador, é “fora de lugar”, é o da marginalidade que escancara seu desrespeito e “zombaria” a um estado de coisas que permanece inalterado. A oposição e o conflito se mantêm.

O enredo Chico-Rei opõe oprimido (homem) a opressor (homem). A opressão é abrandada, contudo, pela possibilidade de alforria, de um lado, e pelo uso da esperteza

associada ao trabalho coletivo de outro. A solução apresenta uma integração que transforma e amplia, no plano cultural, o sistema instituído. A oposição e o conflito se enfraquecem, a polaridade opressor-oprimido se dilui ao final. Chico-Rei canta a nossa democracia racial no único plano em que ela talvez efetivamente exista – o cultural.

Festa para um Rei Negro sugere os termos de uma oposição que é imediatamente descartada: a festa é para um rei negro, mas é também “para quem quiser chegar”, e a nobreza, que é ao mesmo tempo negra e do “Brasil colonial”, visita o congá.

A densidade simbólica do conjunto é enorme. Tomando os enredos na perspectiva de sua sucessão no tempo, é interessante ressaltar como evolui a abordagem da temática racial. Ela é posta, num primeiro momento, como uma oposição radical e de conflito aberto. Evolui para uma mediação individual que mantém um conflito latente. Resolve-se numa mediação que extingue o conflito, transformando-o em diferença cultural que integra. Elaborando mitos ligados à presença do escravo no Brasil, os enredos parecem estabelecer entre si uma conversa. O primeiro formula uma oposição; os outros dois experimentam mediações, possibilidades sociológicas de sua solução. A idéia de que no Brasil “tudo acaba em samba” e a de que “Carnaval é coisa séria” se completam. O samba de enredo guarda estreita relação com a análise sociológica: é uma forma de conversar e de pensar sobre uma realidade que nos interessa.

No período examinado, outras escolas trouxeram certamente para a avenida a temática racial. O conjunto de enredos apresentados pelo Salgueiro, no entanto, constitui um ciclo que fornece uma versão diversa de outras possíveis sobre esse assunto.¹³ Essa versão enfatiza o conflito, valoriza a rebeldia, pensa em mediações e, finalmente, resolve a oposição na diferença cultural. É a esse conjunto simbólico específico que chamo aqui de temática “negra”.

O Carnaval de 1988

Nesse intervalo, a temática racial, em sua versão “negra”, reverbera enfraquecida.¹⁴

No Carnaval de 1988, quatro escolas de samba, todas desfilando na mesma noite,¹⁵ tematizaram a comemoração do centenário da Abolição. Cantando, cada qual à sua maneira, uma homenagem, apresentaram diferentes versões da temática racial. São elas, por ordem de entrada na passarela: Tradição (1^ª), Beija-Flor (3^ª), Vila Isabel (6^ª) e Mangueira (8^ª). Entre elas, a campeã do ano, a Vila.

A Tradição, no ano do centenário, homenageia “este Brasil miscigenado” com o enredo O Melhor da Raça, o Melhor do Carnaval, de João Rozendo. Seu objetivo é o de “mostrar que nosso povo reúne em si o melhor de cada uma das etnias formadoras da nação brasileira”. O índio, dono da terra; o negro, a força da vitalidade; o branco, o conquistador; o nobre, colonizador. A mistura das três raças apresenta a “Tradição da cor brasileira”.

O enredo foi desenvolvido em quatro setores: os índios, os negros, os nobres, o Carnaval. Ao contrário da apresentação escrita, seu desenvolvimento visual abria espaço para a idéia de resistência. O carro alegórico do setor 1 apresentava “a importância dos caciques atuais (...) na luta pela terra”. Os tripés do setor 2 traziam a escrava Anastácia, Chico-Rei e Zumbi dos Palmares. O carro alegórico “O Negro” tentava conciliar os ideais de integração e de resistência. Trazia Chico-Rei, Mãe-Quelê e o “lutador e líder” Zumbi dos Palmares, aludindo à herança preciosa por eles legada: o Carimbó, Caxambu, Ticumbi, Maracatus e Jongos. Conciliação promovida também pelo samba que, depois de nomear os heróis da resistência indígena e negra, cantava o estribilho: “Vem me dê a mão / que na folia todo mundo é igual”.

A Beija-Flor trouxe o enredo Sou Negro do Egito à Liberdade, de Joãozinho Trinta, proclamando, no ano do centenário da Abolição,

as “liberdades maiores do negro”, “liberdades verdadeiras que engrandecem a humanidade: as das culturas negras”. Sua idéia era a de mostrar, apoiado na egiptologia moderna, que o negro estava na origem de grandes civilizações históricas, mostrando a continuidade entre a cultura egípcia, a africana e a nossa: “Resgatar simbolicamente essa continuidade histórica constitui a nossa contribuição para a construção da identidade do povo brasileiro.”

O desfile, aberto por uma comissão de frente composta de 15 negros, arautos da liberdade, foi concebido como o desenrolar de um ritual, apresentando os deuses egípcios e seus orixás correspondentes, com sua simbologia. A Beija-Flor resplandeceu no seu estilo barroco, com seus enormes carros alegóricos decorados por figuras humanas, em sua grande maioria negros, enchendo o olhar extasiado. O samba de enredo, contudo, ao contrário da concepção escrita e da realização visual do enredo, enfatizava a escravidão. Cantava-se “a história e a arte dos negros escravos” que “mesmo lá no fundo das províncias do Sudão foram braço forte da nação”. O refrão entoava: “Eu sou negro, fui escravo e a vida continua”. E denunciava: “A liberdade raiou, mas a igualdade não”.

A Vila trouxe Kizomba, a Festa da Raça, enredo de Martinho da Vila, alegorias, figurinos e adereços de Milton Siqueira. Kizomba, a apresentação do enredo explica, “é uma palavra do kimbundo, uma das línguas da República Popular de Angola, e significa encontro, confraternização”. Proposta político-cultural de vertentes do Movimento Negro que extrapola o Carnaval, a Kizomba, tornada enredo, conclamava a

“uma meditação sobre a influência negra na cultura universal, a situação do negro no mundo, a abolição da escravatura, a reafirmação de Zumbi dos Palmares como símbolo da liberdade do Brasil. Informa-se sobre líderes revolucionários e pacifistas de outros países; conduz-se a uma reflexão sobre a participação do negro na sociedade

brasileira, suas ansiedades, sua religião; protesta-se contra a discriminação racial no Brasil, e manifesta-se contra o *apartheid* na África do Sul, ao mesmo tempo que come-se, bebe-se, dança-se, canta-se e reza-se, porque, acima de tudo, kizomba é uma festa, a festa da raça negra.”

Invertendo a proposição trazida pela Tradição, o ideal contrário, o da integração, tem aqui também seu espaço, mas englobado pelo da resistência/conflito. Assim é que “a miscigenação” ficará marcada com a apresentação de um quadro denominado Kilombo: Uma Democracia Racial, onde negros, brancos, índios, caboclos e mestiços, em geral, estarão irmanados em desfile. A democracia, note-se, se dá dentro do quilombo. O espaço de confraternização, o evento que “congraga gente de todas as raças numa mesma emoção”, é a “festa da raça”.

Numa estética de inspiração africana, com várias alas de pés no chão, muitos adereços de mão, explorando materiais considerados “pobres” no Carnaval, como o tecido, o couro, a corda, a palha, a Vila deu um *show* na passarela, desfilando coesa e unida. O samba de enredo confirmava o enredo. O refrão entoava: “Ôôôô Nega Mina / Anastácia não se deixou escravizar / Ôôôô Clementina / O Pagode é o partido popular.” E, ao final: “Nossa sede é a nossa sede / de que o *apartheid* se destrua.”

Finalmente, a Mangueira falava da escravidão, da força da influência da tradição negra na cultura brasileira, e questionava a Abolição: 1988, Lei Áurea: Cem Anos de Liberdade ou de Discriminação. “Ontem negro, escravo; hoje gari, cozinheira. Só alguns deram certo. Livre do açoite da senzala, preso na miséria da favela.” A denúncia, contudo, atenuava-se gradativamente. A comissão de frente trazia os cartolas, “negros que deram certo e permaneceram fiéis às tradições de sua raça”. O samba perguntava pela liberdade, “onde está que ninguém viu?”, mas Zumbi dos Palmares

voltava no sonho do negro que “também construiu as riquezas do nosso Brasil”, e o negro “samba / negro joga capoeira. Ele é o rei na verde e rosa / da Mangueira”.

Se considerarmos que a temática negra parece ter dominado o imaginário racial do Carnaval nas décadas anteriores, 1988 trouxe uma fala nova para o diálogo em torno da questão racial.

A comemoração do centenário da Abolição repõe explicitamente, com a idéia mesma de abolição/escravidão, o cerne da temática racial – a polaridade branco/senhor *versus* negro/escravo. Cada escola define uma postura diante do evento. Assim é que a Tradição *homeneja* “este Brasil miscigenado”. A Beija-Flor *proclama* “liberdades maiores do negro”. A Vila *conclama* para a “festa da raça”. A Mangueira *denuncia* a “ilusão” da Abolição. Ao fazê-lo, lançam mão das possibilidades de mediação da oposição: a integração/harmonia e a resistência/conflito.

A Tradição, que canta a miscigenação, e portanto a integração e a harmonia, e não propriamente a “raça”, confere coerentemente à resistência um lugar subordinado. A Beija-Flor aprofunda um dos aspectos da temática negra, indo buscar origens no Egito. Falando de cultura, fala de grandezas que, podendo ser tanto possibilidade de harmonia como de resistência, são, sobretudo, negras. A Mangueira ensaia uma denúncia, remetendo ao conflito que entretanto circunscreve um espaço de resistência (e de integração) tradicional – a volta de Zumbi é sonhada e o negro é rei na Mangueira.

A Vila, a campeã, efetivamente inova, no sentido de que traz para a temática negra um

conteúdo expressamente político e com isso a transforma. Radicaliza um de seus componentes, a rebeldia, trazendo para o interior desta o ideal da integração. Não se trata de integração do “negro” a uma sociedade “branca”. O conagração se dá na festa negra. Não há aqui patronagem, não há favor. Estamos longe do lundu que penetra os salões, ou mesmo de Chico-Rei que vira católico e ascende ao mundo branco com sua congada. Houve quem visse na atitude arrogância: um dos poucos jurados que não deu nota máxima à escola esbravejava contra o caráter “separatista” do enredo.

Se é verdade o que o ritual revela, esse seu aspecto parece indicar uma mudança no plano propriamente sociológico. Mudança que se deve certamente não só a uma evolução mais geral nas temáticas, com a presença de temas propriamente políticos, como ao desenvolvimento e à atuação do Movimento Negro. No enredo da Vila, a idéia de uma democracia racial é deslocada de perspectiva. Enfatiza-se a luta por direitos que rompem a barreira do nacional, a autonomia de uma identidade. Os heróis nomeados são os heróis radicais, os da não transigência com o sistema escravista – Zumbi e uma nova heróina, Anastácia (a anti-Chica da Silva, aquela que não se deixa seduzir). Diante da opressão, a escolha de ambos pela integridade os conduz à morte. Mas há um espaço para negociação: “há o jongo, o batuque, a kizomba”. A ótica que a define, contudo, é radicalmente outra. Uma irrupção: “Nossa kizomba é nossa constituição.”

E a conversa continua.

Em 1989, o Salgueiro responde com Salgueiro Templo Negro em Tempo de Consciência Negra. Em 1990. . .

NOTAS

1. São certamente possíveis, embora raras, outras formas de arranjo. Pode haver o personagem do figurinista que trabalha seguindo a proposta do carnavalesco (por exemplo, a União da Ilha em 1984). É possível também a distinção entre autoria de enredo e sua concepção estética e execução. É o caso da Vila Isabel em 1988. Nesse caso, chama-se carnavalesco o personagem que preenche a segunda função.

2. Sobre barracão de escola, ver Cavalcanti (1984).

3. Com base num levantamento preliminar, parecem ser poucos os trabalhos especializados que abordam a questão da temática no Carnaval. Tenho conhecimento da dissertação de mestrado de Raquel Valença (1983), que tem por objetivo a análise do comportamento lingüístico do compositor de samba de enredo, e dos trabalhos de Rodrigues (1987), ex-carnavalesca e professora da Escola de Belas Artes da UFRJ, Alves Filho (1987) e do antropólogo Baêta Neves (1979).
4. Este depoimento, bem como os que se seguem, foram obtidos em entrevista concedida a Maria Laura V. de Castro Cavalcanti e Filipina Chinelli em 22-1-89.
5. Diretores de espetáculos de revista da época.
6. Valença (1983, p. 66) assinala o prestígio de que a ala desfruta na comunidade e comenta: "Porque não é qualquer um que pode inscrever-se: o compositor tem de ter pelo menos dois anos de militância na Escola, ser autor de composições conhecidas por pelo menos três componentes da Ala e submeter à apreciação dos companheiros, ao solicitar formalmente seu ingresso, um samba de terreiro em que louve a agremiação a que pertence. Uma vez aceito na Ala, o compositor deverá aguardar ainda dois anos para ter o direito de apresentar samba-enredo de sua autoria, só ou com parceiros, ao concurso interno da Escola." Estas exigências visam proteger a ala de intromissões e, segundo a autora, seriam poucos os casos registrados.
7. Os sambas vencedores das escolas do primeiro grupo são também gravados em LP desde 1972.
8. Não disponho, infelizmente, da letra do samba de 1989, que fica fora da análise. Disponho da apresentação do enredo apenas de Chico-Rei. Para as letras completas e enredo, ver Anexo I.
9. Cabe lembrar, nesse contexto, que a década de 60 traz também ao público a peça *Arena conta Zumbi*, de Gianfrancesco Guarnieri e Augusto Boal.
10. E temos aqui, também, uma das ressonâncias do tema, discutido brilhantemente por Dantas (1988), da construção de uma hierarquia nas "contribuições culturais" dos diversos grupos étnicos que chegaram ao Brasil com a escravidão.
11. Segundo os entendidos, esse samba teria sido o primeiro, depois do Exaltação a Tiradentes – enredo do Império Serrano em 1949, samba de Mano Décio da Viola, Penteadado e Estanislau Silva –, a se tornar sucesso em toda a cidade, pela divulgação boca a boca, pois só seria gravado alguns anos depois (Valença, 1983, p. 48).
12. Sobre o lugar desses paradigmas numa "cosmologia" nacional, ver os trabalhos de Da Matta (em especial, 1980).
13. O ponto pode ser aprofundado. Veja-se, para uma versão radicalmente diversa, o enredo História de um Preto Velho da Mangueira, de 1964, que canta o escravo como tal, que tem "um bom senhor" e se orgulha em "conhecer de perto a família real" (Anexo II).
14. Tomando como referência o corpus recolhido por Valença (1983), que vai de 1972 a 1982, e considerando tanto sambas que tomam o tema como central como aqueles que apenas o mencionam, temos, do conjunto de 122 sambas, 22. Nesses 22 (ver Anexo III) predomina o tema, ou mais simplesmente a idéia, da integração do negro, ex-escravo, à sociedade nacional através de suas manifestações culturais e da Bahia, cantada enquanto sede da "tradição nagô", símbolo máximo dessa cultura.
15. O desfile das escolas de primeiro grupo divide-se atualmente em dois dias: o domingo e a segunda-feira.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES FILHO, Afuzio. (1987) "A estrutura do samba-enredo: da exaltação a Tiradentes a Chica da Silva". Comunicação apresentada no seminário Carnaval: Criação e Análise, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. (1979) "A imaginação social dos sambas-enredo", in. *Paradoxo do coringa*, Rio de Janeiro, Achiamé.
- BAKHTIN, Mikhail. (1987) *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo, Hucitec.

CAVALCANTI, Maria Laura. (1984) Barracão de ala; breve estudo dos bastidores do carnaval. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro.

DA MATTA, Roberto. (1980) *Carnaval, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____. (1981) *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Vozes.

ENREDOS DO CARNAVAL, 1988, Liga Independente das Escolas de Samba.

FRY, Peter et al. *Mineo*. (s/d) Negros e brancos no Carnaval da Velha República.

LEOPOLDI, José Sávio. (1978) *Escola de samba, ritual e sociedade*. Petrópolis, Vozes.

RODRIGUES, Maria Augusta. (1987) "A temática dos enredos nas escolas de samba do RJ". Trabalho apresentado no seminário Carnaval: Criação e Análise, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.

TINHORÃO, José Ramos. (1974) *Pequena história da música popular*. Petrópolis, Vozes.

VALENÇA, Raquel. (1983) Palavras de purpurina. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VOLVELLE, Michel. (1987) Os intermediários culturais, in M. Volvelle, *Ideologias e mentalidades*, São Paulo, Brasiliense.

ANEXO I

1960/Zumbi dos Palmares (de Anescar e Noel Rosa de Oliveira)

Samba de enredo:

Nos tempos em que o Brasil ainda era
Um simples país colonial
Pernambuco foi palco da história
Que apresentamos neste carnaval
Com a invasão dos holandeses
Os escravos fugiam da opressão
E do jugo dos portugueses
Esses revoltosos
Ansiosos pela liberdade
No arraial dos Palmares
Buscavam a tranquilidade
Ôôô
Ôôô
Surgiu nessa história um protetor
Zumbi, o Divino Imperador
Resistiu com seus guerreiros em sua Tróia
Muitos anos ao furor dos opressores
Aos quais os negros refugiados
Rendiam respeito e louvores
Quarenta e oito anos depois
De luta e glória
Terminou o conflito dos Palmares

E lá no alto da serra
Contemplando as suas terras
Viu em chamas a sua Tróia
E num lance impressionante
Zumbi no seu orgulho se precipitou
Lá do alto da Serra dos Gigantes
(Meu maracatu
(É da coroa imperial BIS
(É de Pernambuco
(É da casa real

1963/Chica da Silva (de Anescar e Noel Rosa de Oliveira)

Samba de enredo:

Apesar
De não possuir grande beleza
Chica da Silva
Surgiu no seio
Da mais alta nobreza
O contratador
João Fernandes de Oliveira
A comprou para ser a sua companheira
E a mulata que era escrava
Sentiu forte transformação

Trocando o gemido da senzala
Pela fidalguia do salão
Com a influência e o poder do seu amor
Que superou a barreira da cor
Francisca da Silva
Do cativo zombou
Ôôôô
Ôôôôôôôô

No Arraial do Tijuco
Lá no Estado de Minas
Hoje lendária cidade
Seu lindo nome é Diamantina
Onde viveu a Chica que manda
Deslumbrando a sociedade
Como o orgulho e o capricho da mulata
Importante, majestosa e invejada
Para que a vida lhe tornasse mais bela
João Fernandes de Oliveira
Mandou construir
Um vasto lago e uma bellssima galera
E uma riquíssima liteira
Para conduzi-la
Quando ia assistir à missa na Capela.

1964/Chico-Rei (de Geraldo Bobão, Djalma Sabiá e Binha)

Enredo:

Na África, num lugar chamado Mina, havia uma tribo chefiada por um rei que gozava de grande prestígio naquela região do litoral. Não gostava de guerras e procurava viver em paz com as outras tribos vizinhas, ensinando, assim, ao seu povo um modo de vida tranqüila. Era uma tribo próspera e feliz. Entretanto, naquele tempo, os portugueses andavam saqueando aldeias para capturar homens e fazê-los escravos, trazendo-os para o Brasil. A tribo do rei de nossa história também não escapou aos brancos. Foi ele apanhado, acorrentado e, juntamente com sua mulher, filhos e toda a tribo, jogado num navio para vir para o Brasil. A fome e a miséria do navio negreiro tiraram a vida de sua mulher e de seus filhos, só ficando o filho mais velho. Toda aquela

gente que o rei vira feliz na África lhe procurava pedindo um pouco de consolo. E assim, durante a viagem, ele jurou à sua gente que os libertaria novamente: "Seja lá para onde formos, não percam as esperanças, eu os protegerei e tirarei as algemas de vossos braços. Se fui rei na minha terra, rei hei de continuar a ser fora dela."

E chegaram ao Rio de Janeiro, mercado de escravos, naquele tempo. Foram todos vendidos para Minas Gerais, em uma cidade que naquele tempo se chamava Vila Rica, para um rico senhor que tinha muitas minas de ouro. Assim trabalharam muito tempo nas minas.

Foi quando surgiu o direito para cada escravo folgar um dia por semana para negociar e poder comprar sua alforria. Este era um golpe bem dado pelos brancos, enganando assim os escravos, pois o que podiam negociar não daria nunca para fazer uma soma que desse para comprar as suas liberdades. Foi quando o nosso rei teve a idéia de esconder o pó de ouro entre os cabelos e depois lavá-los. Então, todas as noites, ao saírem das minas, iam todos à igreja, lavavam suas cabeças e o ouro depositado na pia era guardado até completar a importância para comprar a liberdade.

Assim, pouco a pouco, um por um dos escravos foram se libertando, ficando por último o rei e seu filho. E quando ele ganhou a liberdade e teve o céu livre, trabalhou muito e conseguiu comprar um pouco de terra. E nessa terra descobriu ouro. Denominou a mina de "A Mina da Encardideira" ou "Mina do Morro Velho". Assim, o rei enriqueceu. Converteu-se ao catolicismo e escolheu o nome de Francisco. Mandou construir num ponto alto da cidade, onde havia um cruzeiro, uma igreja e escolheu como sua padroeira Santa Efigênia, denominando-a assim: "Santa Efigênia do Alto da Cruz".

E todos os anos do dia de Reis, Francisco, sua mulher (ele tornou a casar), seu filho e mais três filhos que teve com a segunda mulher, sua corte, saíam desfilando por Vila Rica, com seus melhores trajes. O rei vinha debaixo de um pálio, sua família coberta por um belas, todo o séquito aparentava um requinte nunca

visto. E assim iam até a Santa Efigênia do Alto da Cruz e lá cantavam o *te deum* para Chico. Ao término da solenidade religiosa, começavam os festejos com toda a pompa, terminando com a congada que Chico havia criado remembering sua terra, quando ele era rei e ainda tinha outro nome, quando ele ainda não havia provado o peso das algemas. Esta é a história mais bela que já houve sobre um escravo. Chico-Rei é o ponto máximo da inteligência e resignação.

Samba de enredo:

Vivia no litoral africano
Uma régia tribo ordeira
Cujo rei era símbolo
De uma terra laboriosa e hospitaleira
Um dia essa tranqüilidade sucumbiu
Quando os portugueses invadiram
Capturando homens
Para fazê-los escravos no Brasil
Na viagem agonizante
Houve gritos alucinantes
Lamentos de dor
Ô, ô, ô, adeus baobá ô, ô, ô
Ô, ô, ô, adeus meu bengô eu já vou
Ao longe Mina jamais ouvia
Quando o rei mais confiante
Jurou a sua gente que um dia os libertaria
Chegando ao Rio de Janeiro
No mercado de escravos
Um rico fidalgo os comprou
Para Vila Rica os levou
A idéia do Rei foi genial
De esconder o pó de ouro entre os cabelos
Assim fez o seu pessoal
Todas as noites quando das minas regressavam
Iam à igreja e suas cabeças banhavam
Era o ouro depositado na pia
E guardado em outro lugar com garantia
Até completar a importância
Para comprar suas alforrias
Foram libertos cada um por sua vez
E assim foi que o Rei
Sob o céu da liberdade trabalhou
Um pouco de terra ele comprou

Estudos Afro-Asiáticos nº 18, 1990

Descobrimo ouro enriqueceu
Escolheu o nome de Francisco
Ao catolicismo se converteu
No ponto mais alto da cidade Chico-Rei. . .
Com seu espírito de luz
Mandou construir uma igreja
A denominou... Santa Efigênia do Alto da Cruz

1971/Festa para um Rei Negro (de Zuzuca)

Samba de enredo:

(Olelé, olalá
(Pega no ganzê BIS
(Pega no ganzá
Nos anais de nossa história
Fomos encontrar
Personagens de outrora
Que viemos recordar
Sua vida, sua glória
Seu passado imortal
Que beleza
A nobreza do Brasil colonial
(Olelé, olalá
(Pega no ganzê BIS
(Pega no ganzá
Hoje tem festa na aldeia
Quem quiser pode chegar
Tem reisado a noite inteira
E fogueira pra queimar
Nosso rei chegou de longe
Pra poder nos visitar
Que beleza
A nobreza que visita o congá
(Olelé, olalá
(Pega no ganzê BIS
(Pega no ganzá
Senhora dona de casa
Traz seu filho pra cantar
Para o rei que veio de longe
Pra poder nos visitar
Essa noite ninguém chora
E ninguém pode chorar
Que beleza
A nobreza que visita o congá

ANEXO II

1964/Histórias de um “Preto Velho” (de Hélio Turco, Pelado e Comprido) G.R.E.S. Estação Primeira de Manguira

Enredo:

Nascido na longínqua Nação Nagê, veio para o Brasil ainda bem pequeno, em companhia de seus pais. Viajaram atirados a um porão de um “navio negreiro”, em promiscuidade com homens e mulheres. No Brasil, ficou enjaulado com seus companheiros de viagem, num infecto galpão, aguardando os ricos senhores que os comprariam. Seu pai era um negro importante da África, acatado e respeitado por seus compatriotas. Era forte e alto, sendo mesmo uma imponente figura. Sua mãe era muito bonita, de feições finas e maneiras delicadas. Com esses atributos, foram logo comprados e a vida passou a melhorar.

O pequeno escravo limitava-se a brincar com os filhos do “senhor”. Sua mãe, graças à sua boa apresentação, foi para a “casa-grande” servir de ama para a “senhora”. O pai fazia todos os serviços caseiros e, quando a “senhora” saía, era ele que carregava “cadeirinha de arruar”. Levavam até uma vida agradável. O escravo, quando ia à cidade, via as “negras de ganho” apregoarem suas mercadorias; homens em serviços mais pesados carregavam água e vendiam frutas aos ricos. Seu pai passou logo a servir dentro de casa, e nos dias de festas usava ricas “libres”, ficando realmente uma bela figura. À noite todos reuniam-se nas senzalas e dançavam e cantavam ao som de tambores que os transportavam imaginariamente à África distante.

O escravo foi crescendo e terminou trabalhando também na casa-grande. Tornou-se um homem forte e ágil. Conseguiu sucesso na capoeira. Os senhores eram bons e no fim de algum tempo permitiram que seu velho pai trabalhasse quase que por conta própria. Vendendo na cidade o que colhiam na fazenda,

juntaram dinheiro e assim compraram suas alforrias, embarcando, então, para o Rio de Janeiro.

Chegaram em pleno Vice-Reinado, dedicando-se a diversas atividades. A mãe vendia doces na cidade, o pai faleceu logo após a chegada. Tornou-se assim o ex-escravo a pessoa mais importante da família.

Casou-se com uma linda negra de raça pura, que até a velhice o acompanhou na luta pela vida. Em sua história o Preto Velho conta ainda que a maior notícia foi a chegada de D. João VI com toda a sua Corte. A cidade engalanou-se para recebê-lo e, daí para cá, o Brasil passou a progredir.

Veio a “Abertura dos Portos”, a “Escola Militar”, a “Escola de Belas Artes”. Os escravos criaram personalidades próprias e tiveram constantes e esplendorosas festas nas Cortes. O “Senhor da Bahia” veio para o Rio de Janeiro e, encontrando o “Preto Velho”, levou-o para o Palácio de São Cristóvão, onde o colocou como o chefe dos criados. Conheceu assim de perto a família real, D^a Maria Thereza, princesa mais velha, bonita e formosa e a predileta do pai, apesar de ter muitas turras com D. Pedro, que foi herdeiro do trono.

D^a Carlota era presunçosa e tinha delírios de mando. D^a Maria Thereza casou com o príncipe espanhol, D. Pedro Carlos. O evento foi comemorado com uma prolongada festa. Cansado e já bastante alquebrado pela idade, o Preto Velho com seus filhos voltou à senzala, onde contou para todos a história relembrada em nossos dias.

Samba de enredo:

Era uma vez
Um Preto Velho
Que foi escravo
Retornando à senzala
Para historiar o seu passado

Chegando à velha Bahia
 Já o cativo existia
 Preto Velho foi vendido
 Menino
 A um senhor
 Que amenizou a sua grande dor,
 Quando no Céu a lua prateava
 (Que fascinação
 (Preto Velho na senzala BIS
 (Entoava uma canção
 (Ô ô ô ô ô ô ô ô ô ô
 Conseguiu tornar realidade

O seu ideal a Liberdade
 Vindo para o Rio de Janeiro
 Onde o progresso despontava altaneiro
 Foi personagem ocular
 Da fidalguia singular
 Terminando a história
 Cansado da memória
 Preto Velho adormeceu
 (Mas o lamento de outrora
 (Que vamos cantar agora BIS
 (Jamais esqueceu
 (Ô ô ô ô ô ô ô ô ô ô

ANEXO III

Em 1972, quatro escolas dedicam-se ao assunto. Três delas, a Unidos de São Carlos, a Mangueira e a Portela, cantam o negro que ontem era escravo mas que hoje é livre e “sensacional” na Festa. A Mocidade fala do escravo banto. A mediação da oposição se dá através da cultura – o lundu que “saiu das senzalas e entrou nos salões”.

Em 1973, a Mangueira, com o enredo Lendas do Abaeté, evoca o negro, cantando a Bahia. Em 1974, a Império Serrano canta, com o samba *Dona Santa Rainha do Maracatu*, a “contribuição do negro ao folclore nacional” (“Vejam em noite de gala / as nações africanas que o tempo não levou”). A Em Cima da Hora, com A Festa dos Deuses Afro-Brasileiros, canta a Bahia, aludindo à escravidão: “eles festejavam os deuses cantando para não chorar”.

Em 1975, a Mangueira, com Imagens Poéticas de Jorge de Lima, alude aos escravos na senzala, ao Quilombo de Palmares, a Zumbi. A Portela, com Macunafma, Herói de Nossa Gente, menciona o “negro sonso feiticeiro”.

Em 1976, o Salgueiro, com Valongo, canta da África à Libertação, a integração do negro à nação com “suas culturas, suas danças e músicas”. A Mocidade exalta o Candomblé da

Bahia, “a língua nagô”, a “reza forte com fé”.

Em 1977, a Mocidade, com Samba, Marca Registrada do Brasil, traz novamente a integração do negro através do “samba trazido pelos africanos”.

Em 1978, a Beija-Flor canta A Criação do Mundo na Tradição Nagô, postulando a ligação direta da Bahia com a África. O Salgueiro, com Do Iorubá à Luz, Aurora dos Deuses, celebra também os iorubás, cantando também uma criação do mundo. A Vila Isabel, Dique, um Mar de Amor, aponta a ligação África-Bahia.

Em 1979, a Imperatriz Leopoldinense, com Oxumaré, Lenda do Arco-Íris, canta a tradição africana. O samba da Mangueira entoava “tem mulata pessoal, na colheita do cacau”. A União da Ilha refere-se ao Candomblé e aos orixás em O que Será?

Em 1980, com O que que a Bahia Tem?, a Imperatriz alude ao negro com a “magia, feitiçaria, candomblé, xangô, ritual do lavapés”. O samba da Beija-Flor, o Sol da Meio-Noite, Uma Viagem ao País das Maravilhas, é cantado por uma Preta Velha. O Salgueiro canta A Lenda dos Divinos Orixás e a Unidos da Tijuca traz um samba de Lima Barreto, Mulato Pobre, mas Livre.

SUMMARY

Thoughts on racial themes in Carioca Carnaval

This article deals with the relation between racial themes and the samba-school parade during the Carnaval celebrations in Rio de Janeiro. School themes were considered to be racial when they dealt with any of the aspects of the history of slavery and its role in the formation of Brazilian society. Based on the anthropological concept that rituals are a privileged access to central social values, the article focuses on the words of samba-school theme songs.

By emphasizing links between the so-called 'popular' and 'erudite' cultures, the web of relations behind the elaboration and composition of theme songs is revealed. These theme songs are analyzed in historic perspective, with special attention focused on the "Acadêmicos do Salgueiro" samba-school during the 1960's. Racial themes occupied the foremost place

within the esthetic proposal of this group. Salgueiro's theme songs during this period presented a version of the racial thematic which the author has termed 'Black'.

Carnaval in 1988 clearly follows the same tendency, in that four samba-school used the Centennial anniversary of the abolition of slavery as their theme for the parades. The 'Black' thematic, was presented in a new light by the champion school "Vila Isabel" which emphasized its political content.

In sum, the text presents a preliminary outline of several versions of the racial thematic present within the larger discussion which, over the years, samba groups have maintained with each other through their theme-songs.

RÉSUMÉ

La thématique raciale dans le Carnaval de Rio: quelques réflexions

Cet article traite du rapport existant entre la thématique raciale et le défilé des écoles de samba du premier groupe lors du Carnaval de Rio. On a désigné sous le nom de thématique raciale l'ensemble des questions que le fait historique de l'esclavage a suscité dans l'imaginaire social et la place qu'il occupe dans le processus de constitution de la société brésilienne. L'auteur part du principe anthropologique selon lequel le rituel est un moment privilégié pour qui veut avoir accès aux valeurs sociales centrales et, pour cela, fixe son analyse sur les *enredos*¹ et les *sambas de enredo*² que ces écoles présentent au Carnaval.

L'article révèle - dans une perspective qui met en relief les communications entre ce qu'il est convenu d'appeler la culture "populaire" et la culture "érudite" - la trame de relations qui entourent l'élaboration d'un *enredo* et la composition des sambas qui en font partie. Il analyse leurs thématiques dans une perspective historique pour, à partir de là, mettre en relief les activités d'un groupe de *carnavalescos*³ de l'école de samba Acadêmicos do Salgueiro au cours des années 60. Un ensemble d'*enredos* présentés alors par cette école constitue une élaboration d'une version de ce que l'auteur désigne sous le nom de thématique raciale "noire".

Le Carnaval de 1988 s'est inscrit dans une même trajectoire. Quatre écoles y ont présenté des *enredos* ayant trait à la commémoration du centenaire de l'Abolition de l'esclavage. La thématique noire y a résonné avec une innovation significative: la championne du défilé, l'école de samba Vila Isabel a transformé cette thématique en lui conférant un contenu politique.

En résumé, ce texte s'efforce de regrouper, d'une façon encore préliminaire, quelques versions de la thématique raciale telle qu'elle se présente au long des années dans l'incessant dialogue des *enredos* avec les *sambas de enredo*.

1. *Enredo*: Thème choisi par chaque école de samba pour le défilé annuel du Carnaval. Tous les éléments du défilé (costumes, chars, allégories, ornements, samba, etc.) doivent s'y rapporter et l'illustrer.

2. *Samba de Enredo*: samba dont les paroles ont trait à l'*enredo* choisi par l'école et qui est chantée en cadence par tous les participants lors du défilé.

3. *carnavalesco*: organisateur du défilé d'une école de samba.

RITUAL E CONFLITO: QUANDO SE CANTA PARA SUBIR*

Caetana Maria Damasceno**

* Este artigo foi escrito a partir de um capítulo da dissertação de mestrado "Cantando para subir. Orixá no altar, Santo no pegi", em fase de conclusão, a ser apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

** Coordenadora do programa Negritude Brasileira, do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Introdução

Neste artigo faço referência à situação social do III Encontro de Padres, Seminaristas, Religiosas e Religiosos Negros da Igreja Católica do Rio de Janeiro, a partir do repertório de registros arrolados no meu caderno de campo entre novembro de 1985 e maio de 1988. O encontro realizou-se nos dias 29 e 30 de agosto de 1986, no âmbito da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, na Casa de Acolhida Missionária, conhecida como Colégio Assunção (bairro de Santa Teresa), administrada pelas religiosas da Congregação de Nossa Senhora da Assunção. O evento fora planejado em novembro do ano anterior (durante o II Encontro) por um grupo de religiosos que se organizara em comissão e realizara, em 1984, o seu primeiro encontro anual.

O III Encontro é aqui tratado como uma situação social porque ela foi comparada com alguns fatos e ocorrências rotineiras no campo da organização do movimento social de negros, envolvendo o comportamento dos "mesmos membros da comunidade".¹ Os contornos mais gerais desse acontecimento indicam que, para os religiosos da comissão organizadora, o III Encontro tinha características especiais. Se, por um lado, pretendiam continuar a refletir sobre o seu lugar dentro da hierarquia eclesial, por outro havia um tema *quente* sobre o qual pretendiam influir, na medida em que estavam envolvidos com o trabalho de politização da identidade de negro na sociedade inclusiva, através de suas múltiplas práticas político-pastorais. Tratava-se da Campanha da Fraternidade da Igreja Católica para o ano de 1988, que marcaria o centenário da abolição da escravidão no Brasil.

Este fato não é, do ponto de vista da análise situacional, paradigmático. Outras situações similares, enredadas no mesmo contexto religioso e na mesma temática das relações raciais, ocorreram em épocas próximas (final da década de 70 e início da de 80) em outros estados do Brasil. Por que, então, o estou tomando como um acontecimento singular?

Ora, na análise de Gluckman, esteio metodológico deste ensaio, a descrição da inauguração de uma ponte, seguida de uma reunião com um magistrado no interior da Zululândia, eram fatos corriqueiros em outras regiões e Estados vizinhos na África Central. O III Encontro de Religiosos Negros no Rio de Janeiro ou a inauguração de uma ponte no distrito de Mahlabatini tornaram-se singulares não por serem fatos excepcionais para os respectivos contextos e épocas, mas porque esse procedimento, por parte do narrador, evita acrescentar um conhecimento prévio "da estrutura total" da sociedade que reduziria o todo às suas partes. É apenas uma questão de método.²

Finalmente, gostaria de acrescentar que, na análise que se segue, privilegiei as celebrações litúrgicas organizadas pelos Agentes de Pastoral Negros (APNs) da Comissão de Religiosos do Rio de Janeiro, em situações diferentes, envolvendo concepções de sagrado diferenciadas e ensejando ora o conflito, ora a cooperação entre indivíduos e grupos.³

Agentes sociais católicos e contexto de politização de identidade

Cautelosa na análise de uma trama simbólica, ressalto que, quando utilizo aqui as expressões estrutura social, sociedade inclusiva ou estrutura da Igreja Católica, não pretendo fazer generalizações abusivas. Nas situações sociais que investiguei, as distâncias e aproximações de todos os seus pontos – em termos de tempo e espaço – são permanentes. Não pretendo apreender todos os movimentos porque sou tributária do tempo; concentro minha análise em parte de um processo e não no processo como um todo (cf. Douglas, 1970 e 1976, p. 124).

Nesse sentido, será sempre necessário ressaltar que o projeto de grupos e indivíduos para "enegrecer" a Igreja Católica não se iniciou no referido encontro organizado pela Comissão de Religiosos do Rio de Janeiro em 1986. Com efeito, ele foi gestado em pelo me-

nos duas instâncias: na Igreja Católica das décadas de 60 e 70 e na emergência de movimentos sociais urbanos, em cujo bojo se inserem os movimentos negros, especialmente nas décadas de 70 e 80. Os contornos dessas instâncias fornecem o pano de fundo sobre o qual procuro compreender a rede de relações e as identidades sócio-raciais selecionadas em certos contextos rituais, com possíveis significados simbólicos e políticos das ações rituais dos agentes desse projeto de "enegrecimento".

De fato, a identidade social desses agentes – religiosos católicos negros da Comissão – esteve quase sempre imbricada com outras a que recorreram segmentos como os APNs – que se desejavam "ecumênicos" – ou os membros da União e Consciência Negra (UCN) – para os quais a identidade religiosa, ainda que presente, era considerada menos relevante. Essas identidades foram se revelando de maneira diversa, dependendo do contexto e da gramática subjacente a partir da qual os atores efetuaram suas escolhas.

Com efeito, nas situações sociais em que o cenário principal é o espaço institucional católico, onde os produtores do discurso são membros (ou postulantes) da hierarquia católica – como no caso dos encontros anuais organizados pela Comissão de Religiosos –, a identidade fundamental é facilmente reconhecida como católica. Tomando como paradigma as argumentações de Goodenough, ao tratar das relações de identidade e de *status*, eu diria que, nas situações que investigo, as identidades se encaixam perfeitamente porque são complementares e englobadoras, isto é, são cardeais, bispos, padres, frades, freiras, irmãs, seminaristas, noviças, leigos e leigas a produzir discursos e ações. Isso significa que, como religiosos católicos, a gramaticalidade é evidente porque as identidades disponíveis são reconhecíveis pelos indivíduos, grupos ou subgrupos em interação (Goodenough, 1965).

Essa gramaticalidade, porém, tem um campo mais profundo, nem sempre imediatamente visível, a presidir as identificações. Trata-se da presença e da força da sacramentalidade na Igreja Católica, que a faz configurar-se como

operadora da missão universal de realizar a unidade na diversidade, incluindo todas as formas de civilização, conforme o leitor verá mais adiante.

No contexto do III Encontro – tal como nos dois anteriores, realizados no Colégio Assunção no Rio de Janeiro, ou nos dois posteriores, realizados na Casa de Oração de Nova Iguaçu (1987) e na casa de Encontros Atalaia de Niterói (1988) – a gramaticalidade básica é dada pela organização católica. Nesses espaços, os não-católicos (cristãos ou não) interagem em função da identidade religiosa dos produtores fundamentais do discurso. Assim, esse discurso, tanto verbal quanto ritual, é produzido da e para a organização eclesial e, daí, mediado para a sociedade inclusiva.

É certo que outras identidades estão simultaneamente em cena e implicam certo tipo de hierarquização. Esses religiosos são homens ou mulheres, jovens ou velhos. Portanto, há deveres e direitos, imunidades e privilégios – por todos identificáveis – em função do lugar a partir do qual se pertence à Igreja (cf. Goodenough, 1965). Retornarei a essa questão quando tratar da liturgia e da manipulação dos sacramentos, em outro lugar deste ensaio. Por ora o que desejo enfatizar é que, se essas relações de identidade são evidentes e mesmo elementares no universo cultural católico, o mesmo não se pode dizer quando a elas se adiciona a identidade social de negro. Trata-se da relevância e da disponibilidade cultural para a eleição dessa categoria como possibilidade gramatical na cultura eclesial católica e no universo cultural brasileiro em seu conjunto. É ainda a respeito das possibilidades de escolha de identidades que Goodenough observa que elas existem sim, porém em número culturalmente muito limitado. O autor argumenta com ênfase:

"É notável que diferentes identidades possam variar tanto quanto o número de relações de identidade que lhes são gramaticalmente possíveis dentro de uma cultura. Em todos os casos, porém, o número aparece como sendo bastante limitado." (Goodenough, 1965, p. 7.)

Assim é que os agentes religiosos em cena no III Encontro, ao se referirem à sua "caminhada de enegrecimento", estavam a indicar, de fato, um processo ou movimento para tornar relevante aquilo que ainda não o era: a categoria *negro*. Em construção como categoria política, universalizante como sujeito sociológico coletivo e inserida nas situações do universo católico sob análise, essa identidade social – racial – revelou-se ora excludente, ora desencaixada ou ambígua e, na maioria das vezes, ainda irrelevante. Por isso mesmo, suscitou formas surpreendentes de conflito e de cooperação, de separação e de integração, tanto internas ao campo católico quanto fora dele. Com efeito, onde se buscava separar, aconteceu a integração; onde era esperada a cooperação, eclodiu o confronto!

É forçoso sublinhar que a tentativa de segmentos da Igreja Católica – como os membros da Comissão de Religiosos, em geral da baixa hierarquia ou aspirantes – de acoplar à identidade religiosa uma outra – ser "negro" – constituiu uma façanha dentro da organização eclesial.

Fora dela, no seio de segmentos do Movimento Negro, a identidade católica cristalizada parecia impedi-los, igualmente, de se selecionarem como negros. Portanto, a "caminhada de enegrecimento" era, para uns, temerária e desintegradora; para outros, equivocada.

Liturgia, conflito e cooperação

Ora, um recurso inevitável nessa trajetória era ritual – litúrgico –, pois se tratava da elaboração de um *ethos* específico do negro católico através da busca ou resgate das marcas culturais de sua fé e da sua resistência, segundo palavras dos próprios agentes sociais.

Neste artigo procuro considerar as celebrações religiosas organizadas pela Comissão a partir da situação social do III Encontro. Os discursos teológicos são igualmente considerados na medida em que alimentam, na prática pastoral, a chamada opção pelos pobres. Há,

porém, duas particularidades nesses discursos. Por um lado, eles fazem parte das relações da Teologia da Libertação com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e os movimentos sociais. No bojo desse casamento forjou-se a chamada ala progressista da Igreja Católica. Os religiosos da Comissão comungavam, pelo menos em parte, na exegese efetuada por esse grupo e isso pressupunha graus variados de lealdade religiosa e política.

Por outro lado, esses discursos procuravam imprimir uma nova marca quando buscavam identificar nos pobres e oprimidos “o rosto do povo negro”. Começou-se a implementar aí uma “Teologia Afro-Brasileira” que, modelada na fé católica, investia na atualização de liturgias como rituais de “enegrecimento”.

Com efeito, os agentes do “enegrecimento” da Igreja Católica entendiam que o Candomblé fornecia os elementos culturais para que a fé católica se expressasse, segundo palavras de um APN, membro da Comissão de Religiosos Negros, “de acordo com as características próprias da comunidade negra, da sua tradição cultural, e não de uma forma europeizada e embranquecida”. O discurso do padre negro do Quilombo Central de São Paulo (QC/SP), núcleo catalizador dos APNs, durante o III Encontro deixa essa concepção igualmente clara. Ele pergunta: “(...) como recuperar os valores negros dentro da Igreja? Como fazer com que nas igrejas [– as cristãs evidentemente –] o negro possa rezar como negro?”. Ora, aqueles rituais são de fato unidades religiosas e culturais através das quais se tentava expressar regras de um código racial dual – negro *versus* branco – em oposição a outro, “triádico”, que vige cotidianamente no universo social brasileiro: branco/preto/mulato (cf. Da Matta, 1987). No universo dos movimentos sociais organizados de que a Comissão de Religiosos Negros, como Agentes de Pastoral, é parte, a construção desse código dual pressupõe a disputa de territórios políticos de afirmação de identidade social.

A expressão dessa disputa no território do sagrado católico passa pela dinâmica da tensão entre a universalidade e a particularidade da

“Igreja”. Dito de outra forma, expressar a dualidade negro *versus* branco exige um constante confrontar-se com uma “Igreja” que se pensa universal e particular, que quer conciliar a *diversidade* dentro da *unidade* e que, no limite, transita na corda bamba da *circumdata varietate*. Henri Lubac, teólogo católico, expressa essa tensão assim:

“(m) o passado da Igreja lhe traz ainda uma outra experiência, e ela guarda uma lembrança muito dolorosa das perdas pelas quais foram saldadas as grandes cismas para não desejar contribuições compensadoras. E por que desejaria ela trocar a *flexível e forte unidade* de sua estrutura por uma nova uniformidade? (...) Arca *única* de salvação, ela deve abrigar em suas vasta nave todas as *diversidades humanas*. Sala *única do Banquete*, as iguarias que ela serve são buscadas em toda criação. Túnica inconsútil do Cristo, ela *é também – e é a mesma –* a Túnica de José, de *cores matizadas*.” (Lubac, 1986, p. 29; grifos meus)

Vista dessa forma – o que parece ser uma vertente interpretativa muito forte, constantemente revista e revisitada –, a “Igreja” é e não é; concilia o inconciliável, o que a leva a usar a “túnica do Cristo”, a mesma túnica matizada de José. E mais: ela é, assim, a própria e única túnica do Cristo. Paradoxalmente, a pluralidade das culturas humanas compõe aquela túnica que é preta, branca, e todos os matizes intermediários. Assim nuançada, ela é um e é três, porque engloba a oposição de dois.

A flexível e forte unidade de que fala Lubac institui-se através dos sacramentos. Entre eles, “a imposição das mãos” – a ordenação dos “ministros da Igreja de Cristo” – é que afiança tal unidade. Ao *se sagrar* padre, um homem assume uma função sagrada. Veste a “túnica do Cristo”, cujas cores devem – com flexibilidade – ser aquelas da “comunidade”, do “povo de Deus”.

Um dos membros da Comissão de Religiosos Negros, APN que abandonou a carreira eclesiástica em fins de 1987, referindo-se ao fato de ter sido “orientado” pelo bispo de

Volta Redonda a se transferir da cidade, sua terra natal, para fazer a formação religiosa no Seminário Diocesano Paulo VI, em Nova Iguaçu, assim se expressou sobre a “Igreja”:

“Ela perdeu completamente o sentido do ensinamento. Ela (...) quer dizer, a caminhada da Igreja, né? A caminhada *delicada* da Igreja. E aí, eu fico entristecido de ver que o ideal evangélico do *Fundador* foi completamente distorcido e até hoje continua sendo distorcido por esses que estão aí, e que dizem que querem voltar ao princípio, mas não têm coragem nenhuma de ser profeta, né? Como foram os profetas que denunciaram o erro e anunciaram a verdade. Ela *relativiza* muito ainda. Apela para o discurso da instituição e mantém as coisas como estão. A vinda nossa pro seminário de Nova Iguaçu não era necessária. Nós poderíamos transformar lá, em Volta Redonda. Mas *eles*, o que *eles* fazem? Para não ficarem muito apertados frente à instituição, eles abrem mão. Abrem muito a mão do Evangelho. Esquecem daquilo que eles pregam. Eles pregam uma coisa, no final de semana nas comunidades, que eles não vivem na realidade. Quer dizer, a Igreja está perdida pelo fundamento, pelo princípio. Hoje eu acho que a gente tem o dever de esquecer esse negócio que nós temos um padre de transição, sabe? Ou nós somos o padre da novidade ou não somos coisa nenhuma!”

Esse discurso opõe-se não à “Igreja” instituindo o Sagrado, mas à instituição “distorcida” desse Sagrado. A caminhada é “delicada” porque, segundo essa interpretação, a Igreja “relativiza” o irrelativizável: a verdade anunciada. No entanto, essa verdade foi anunciada pelo seu “Fundador”. E se Cristo fundou a Igreja Católica, isso reforça a sua ortodoxia, em que o “Sagrado fundamental (em verdade, o único na tradição original) de Cristo tende a concentrar a sua presença na pessoa de cada ministro, os ungidos hierarquicamente dispostos” (cf. Sanchis, 1986, p. 11).

Opondo-se a esses agentes eclesiais competentes – mesmo que sejam bispos “progres-

sistas” –, o discurso do ex-seminarista negro fala de uma outra coisa. Fala daquela concepção da *circumdata varietate* de Lubac, porém, pelo lado oposto, complementar. Nesse sentido, as regras do código racial baseadas no negro *versus* branco dos agentes do “enegrecimento” da Igreja Católica encontram dificuldades de serem operacionalizadas ritualisticamente no sagrado, que, como já demonstrei, é um e é três, porque engloba os dois. Essa ética religiosa triádica, por sua vez, guarda relações de correspondência com interpretações recorrentes da vida social brasileira que, nas palavras de Roberto Da Matta (1987, p. 33),

“falavam (e ainda falam) em três elementos, tal e qual aprendemos na escola primária e na ‘vida’. Assim, temos: céu/inferno/purgatório, preto/branco/mulato, preto/branco/índio, sim/não/mais ou menos, como se, ao lado da visão dualística, uma perspectiva triangular ou triádica corresse oculta, inconscientemente, constituindo um discurso dos brasileiros sobre o Brasil que é *também* importante.”

É preciso considerar, anda, que os rituais não estão limitados a uma mera forma de fazer, mas a uma forma que lida com a fé e seu plano místico. Nesse sentido eles são a experimentação do mistério dos símbolos que ultrapassa os signos e, portanto, o nível da manipulação estratégica. No plano místico, o processo escapa ao controle absoluto dos agentes ou sujeitos sociais, e é nesse ponto que o investigador tem de ser cauteloso, silenciando sobre o que não sabe explicar, colocando de quarentena seu etnocentrismo (cf. Douglas, 1970, e Panikkar, 1978).

Para avançar nas considerações sobre as celebrações, é necessário lembrar que no campo religioso católico os rituais se compõem de atos litúrgicos, paralitúrgicos e devocionais. Os atos litúrgicos, ou celebrações sacramentais, estão fundados nos sacramentos: o batismo, a crisma (confirmação do batismo), a eucaristia (transubstanciação), a confissão e penitência (sacramento da reconciliação), o matrimônio, a ordenação (o sacramento da or-

dem) e, finalmente, a unção dos enfermos. A missa é o ato litúrgico – ritual de adoração – por excelência, graças ao sacramento da eucaristia, que é o Mistério da Santíssima Trindade, da Reencarnação, enfim, o Mistério de Cristo – o Sacramento de Deus –, conforme veremos mais adiante.

Os atos paralitúrgicos, por seu turno, são as leituras bíblicas com a celebração da Palavra. Os atos devocionais envolvem, enfim, as ladinhas, o terço, a via sacra, as procissões etc.

As fronteiras entre esses três planos, porém, não são absolutamente rígidas. Na verdade, nas práticas católicas, elas possuem uma gradação de legitimidade institucional do sagrado: dependem da maior ou menor valorização atribuída pelos indivíduos – os fiéis – às formas externas de expressão dos sacramentos ou de sua devoção (cf. Douglas, 1970, p. 9, e Panikkar, 1978, p. XXV).

Com efeito, essa gradação envolve entre outros aspectos a distinção entre os sexos (sacerdotes e freiras) e entre religiosos e leigos. Cabe aos sacerdotes a manipulação direta do sagrado através de todos os sacramentos, sendo seu monopólio a reconciliação, a ordenação e a eucaristia. A mulher religiosa (freira, irmã) não tem, até aqui, o total poder do sagrado, porque não consagra, e somente sob concessão especial (que também o leigo a pode receber) lhe é permitido ministrar, por exemplo, o batismo, a unção dos enfermos ou a comunhão, desde que o ato mágico da transubstanciação (transformação da hóstia e do vinho em corpo e sangue de Cristo) tenha sido previamente oficiado por um sacerdote durante o ritual da missa – “a assembléia eucarística” –, segundo nomenclatura da “liturgia renovada”. A complementaridade da identidade religiosa baseia-se, pois, na direção entre os sexos em termos de poder ritual.

Ora, as práticas pastorais dos religiosos da Comissão, segundo eles mesmos, iniciaram-se nas CEBs, nos espaços sociais onde “vivem os pobres” – “o povo de Deus”. Animados sobretudo pela Teologia da Libertação, esses religiosos revelaram histórias individuais de “engajamento na luta” em diferentes Pasto-

riais (Operária, da Juventude, dos Direitos Humanos). Em determinado ponto de suas carreiras, esse grupo se deparou com um projeto político complementar, a partir da descoberta da condição de negro. Desejo chamar a atenção neste momento para o fato de suas identidades, gramaticalmente possível no contexto eclesial, passarem por gradações com diferentes atribuições e funções sagradas. Afinal, a liderança da Comissão vinha sendo exercida por um único religioso já ordenado, da Ordem dos Frades Menores (OFm). Embora outros sacerdotes tivessem se engajado na Comissão em 1987, a liderança daquele frade vinha sendo incontestada, ainda que, por vezes, conflituosa em relação a outros membros da Comissão. Se, por um lado, sacerdotes (inclusive brancos) e duas leigas negras foram incorporados à Comissão, duas irmãs (uma já consagrada; a outra prestes a fazer os votos definitivos) se afastaram: uma delas por imposição da Ordem a que pertencia; a outra por ter escolhido vivenciar um “trabalho de base” como membro do UCN no estado do Espírito Santo. Nesse mesmo período dois jovens seminaristas e uma jovem noviça deixaram a carreira eclesial e permaneceram na Comissão como leigos, Agentes de Pastoral Negros. Portanto, nas liturgias analisadas neste artigo, não se pode esquecer a posição diferenciada de homens e mulheres em termos da gradação de legitimidade institucional do sagrado, bem como a maior ou menor distância da posição de cada um na hierarquia eclesial.

Vale ainda observar que nos últimos anos, a partir das reformulações do Concílio Vaticano II (1962-65), da proliferação das CEBs e da abertura para inovações litúrgicas, rituais com a mesma estrutura básica do III Encontro – ato penitencial, ofertório e via sacra – e com forte participação de leigos têm sido frequentes, incorporando variações que visam responder às características culturais do tipo de “comunidade” e da Pastoral envolvida (Pastoral da Terra, Operária, da Família etc.). Em muitos casos, tem sido comum que os participantes se coloquem em círculo e se dêem as mãos.

Com efeito, o Concílio Vaticano II determina que as liturgias com o “povo” – a missa, em especial – “sejam previamente preparadas pelo celebrante junto com os ministros e todos que exerçam alguma função especial, inclusive fiéis, naquilo que se refere a eles de modo mais direto” (citado em *Directorio para missas com grupos populares*, Doc. CNBB, 11, p. 11). O mesmo documento insiste na aplicação dos ditames da Constituição sobre a Sagrada Liturgia: “Para promover uma participação ativa, trate-se de incentivar as aclamações do povo, as respostas, a salmodia, as antifonas e cânticos, bem como as ações ou gestos e o porte do corpo. A seu tempo, seja também guardado o sagrado silêncio.” (*idem*, p. 14).

Ora, as celebrações do III Encontro, em especial aquela que encerrou o evento, não fugiram às características acima apontadas. Não houve, porém, o sacramento da eucaristia, como acontecera no II Encontro, organizado pelo mesmo núcleo básico de pessoas da Comissão, em 1985. Por que houve eucaristia no II Encontro mas não no III, se era o mesmo grupo a se empenhar em “enegrecer” o espaço sagrado católico? Para responder a essa questão é preciso atentar para um primeiro nível de contornos mais marcadamente políticos.

O III Encontro, que teve a participação de quase cem pessoas, provocou o assédio dos meios de comunicação graças à tensão e ao conflito, em termos raciais, explicitados na “proibição” da realização do evento pelo cardeal-arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro, dom Eugênio Sales, que não manifestara qualquer oposição à realização dos dois encontros anteriores. A oposição do cardeal ao III Encontro tornava público o conflito no episcopado brasileiro entre “progressistas” e “conservadores”, por conta de divergentes concepções em torno da Campanha da Fraternidade (CF) para 1988, cujo tema seria “A Fraternidade e o Negro”. Aliás, a carta de dom Eugênio Sales ao presidente da Conferência de Religiosos do Brasil (CRB), sugerindo a transferência do evento para “outra diocese cujo bispo veja esse movimento (...) de outra maneira”, evidencia tal situação. Esse

outro bispo era dom Mauro Morelli – branco como dom Eugênio Sales –, que há muito acolhia com simpatia a causa abraçada pelos religiosos da Comissão e pelos APNs. O engajamento político de dom Mauro Morelli com as CEBs de sua diocese, com a Teologia da Libertação e, portanto, com “certos” movimentos sociais o tornara figura pública. Dom Eugênio era igualmente muito conhecido porque, entre outros aspectos sempre manifestou sua discordância com respeito à “Igreja” que se pretendia “renovada” pelo empenho nas “lutas de transformação social”.

Se, em termos das concepções políticas dos “pastores máximos locais” – bispos, cardeais –, compararmos a situação social do III com a do II Encontro, observaremos uma mudança sintomática de condições. Em 1985, reuniram-se no Colégio Assunção cerca de 35 pessoas, entre APNs e membros da UCN, muitas delas atuando na Arquidiocese do Rio de Janeiro. Naquele momento, porém, a CF para 1988 ainda não era o tema propulsor das divergências entre o episcopado quanto ao dilema racial no Brasil, o que só aconteceria no ano seguinte, explicitando-se no III Encontro.

Nesse último contexto, no território da Arquidiocese do Rio de Janeiro, a ausência da eucaristia demonstrou, com certeza, a cautela dos religiosos negros para favorecer as negociações sobre o conteúdo da CF-88, naquele momento em curso junto à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em Brasília. Evitava-se, assim, a publicidade para uma “liturgia afro-brasileira” em que não ocorreria a consagração do pão e do vinho – “a ceia sacrificial” – e na qual o altar não estaria no chão, como ocorrera no II Encontro.

Neste ponto, é forçoso considerar a curiosa relação entre estar no alto e estar no chão. Os alimentos da “ceia eucarística” ou “sacrificial” do ritual católico ficam na mesa do altar, onde são consagrados durante a missa. No Candomblé, são os orixás que se transferem do seu assentamento no peji para “comer” no chão, sobre a terra. Os agentes religiosos desse culto falam de “arriar comida para o santo” ou “dar comida para o santo”. As concepções do Can-

domblé são levadas em conta aqui porque os agentes do “enegrecimento” da Igreja Católica, além de terem feito a “opção preferencial pelos pobres”, fizeram igualmente uma espécie de “opção preferencial pelo Candomblé” – como me sugeriu certa vez a antropóloga Anaiza Vergolino-Henry –, caracterizando uma escolha político-ideológica cuja função seria “enegrecer” a fé católica. Vale, por tudo isso, ressaltar que, nas concepções do Candomblé de nação Ketu – alvo privilegiado da politização da identidade do negro –, o orixá é um princípio genérico (masculino e feminino) que se singulariza em cada pessoa no seu *ori* (cabeça). Essa individualização só é possível através do *assentamento* do orixá. A expressão *assentar o santo* refere-se ao ritual através do qual, pela manipulação de certos elementos considerados de grande força cósmica, o orixá é individualizado, passando a ter existência própria. Esse *existir* configura-se numa série de objetos (gamelas de barro, por exemplo) e elementos da natureza (folhas, pedras etc.) que, uma vez consagrados pelo agente religioso competente, passam a ser alvo de constante cuidado e tratamento ritual pelo indivíduo para quem o *santo foi assentado*.

O orixá, depois de *assentado*, passa então a viver no *peji* (cuja tradução mais aproximada é altar). Geralmente, cada orixá tem o seu *peji* (alguns têm até mesmo uma casa para si próprios) e nele ficam todos os orixás individuais das pessoas da casa e também os orixás do próprio “terreiro” ou “roça de candomblé” (*ojobós*). Por ocasião das “obrigações” rituais, sejam elas de iniciação, de confirmação ou funerárias, o orixá vai para o chão, o *aiyé omilé* (aqui na terra), onde deve “comer” alimentos que lhe são apropriados, permanecendo aí por um período de tempo, sob o controle da *ialorixá* (mãe-de-santo ou zeladora de santo) ou do *babalorixá* (pai-de-santo ou zelador de santo). Portanto, já aqui se pode perceber que é no campo das concepções do sagrado que a ausência da eucaristia deve ser procurada em primeiro lugar. Desse modo, a ausência daquele sacramento em 1986 não deve ser reduzida tão-somente a uma estratégia política de

negociação, como se os religiosos da Comissão, enquanto atores em cena, tivessem o controle absoluto do *script* no processo de que faziam parte. De fato, a não realização do rito eucarístico não serviu para minimizar a polêmica em torno de liturgias “enegrecedoras” à base de atabaques e pipocas. Antes, criaram-se ou reforçaram-se através dos rituais do III Encontro duas frentes de conflito: a primeira, *intra-ecclesia*, em torno do dilema racial brasileiro, que se evidenciaria em 1988 com as três versões da Campanha da Fraternidade; a segunda, *extra-ecclesia*, com militantes negros, para quem a afirmação de identidade passava pela adesão ao Candomblé e pelo repúdio a qualquer mistura com o catolicismo, mesmo o considerado popular.

Vale, neste momento, esclarecer que o teatro, a estrutura cênica e o *script* são aqui empregados como artifícios que ajudam a investigar comportamentos através dos quais os indivíduos procuram expressar sua interpretação da estrutura de que participam, rubricando-a no que ela tem de mais notável (cf. Goffman, 1967). No caso sob análise, o mais notável era a importância atribuída ao Cristo histórico dos Evangelhos e à exegese libertadora baseada no ideário igualitário. Essa concepção do Cristo libertador, não apenas após a morte, mas ainda nesta vida, alimentava uma atuação pastoral e política que se pretendia transformadora da consciência dos pobres e oprimidos, e em que os negros, como “maioria”, encarnariam cotidianamente “o rosto de Cristo”. Uma das formas de expressar essa interpretação era litúrgica.

Ora, essas rubricas foram comunicadas a outros atores em cena no III Encontro, tanto quanto àqueles que estavam nos bastidores ou na platéia. Isso quer dizer que, no cenário do Colégio Assunção, em Santa Teresa, o código básico do *script* e sua gramaticalidade estavam na consciência dos atores: a estrutura eclesial para que pertenciam (ou à qual se preparavam para pertencer) e a partir da qual discursavam.

É nessa perspectiva que a sacramentalidade da hierarquia católica reaparece com toda a sua força. Esta concepção católica do sagrado,

já discutida em Lubac e Sanchis, garante que a *unidade* da “Igreja” seja preservada na diversidade que compõe a “comunidade escatológica”, que, por ser escatológica, transcende as diferenças. Por isso, todos os atores, com efeito, conhecem as regras do jogo: os APNs da Comissão (religiosos e leigos), a CRB, dom Eugênio Sales, dom Mauro Morelli. A convite da *circumdada varietate*, há flexibilidade, confronto e conciliação. O diálogo epistolar entre dom Eugênio Sales, a Comissão de Religiosos Negros e a CRB a esse respeito é bastante elucidativa. Dom Eugênio, em carta à CRB, pede “*fraternal* e insistentemente a transferência do III Encontro de uma Circunscrição Eclesiástica para outra”, pois ele *sabe* “não ser difícil (...) encontrar outra diocese cujo bispo” após esse “movimento entre sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas de outra maneira”. A Comissão responde: “Tire de nós essa proibição, pois queremos *caminhar com o Pastor*”. A CRB redargüe: “(...) A luta dele não é de classe contra outras classes, mas de afirmação da *fraternidade* evangélica, mandato este sem o qual se desfiguraria a própria mensagem cristã.” (Grifos meus.)

Assim é que, se dom Eugênio Sales se opõe à realização do evento em sua diocese – igreja *particular* –, isso não significa a expulsão desses agentes de “enegrecimento” da igreja *universal*. Afinal, dom Eugênio, dom Mauro, assim como os frades OFm da CRB e da Comissão, vestem a “túnica do Cristo”, “Fundador da Igreja”, a mesma “túnica de José”, que aponta para o matiz e a flexibilidade, explorando o campo das tensões entre o universal e o particular.

Há, portanto, flexibilidade para realizar o Encontro em outra diocese; há o confronto com a realização do evento na Arquidiocese do Rio de Janeiro; mas os agentes respeitam as regras do jogo, não realizando a “missa negra” com a consagração do pão e do vinho, e o conflito é temporariamente contornado.

Tudo isso reforça o argumento de que o *script* escapou, em parte – na esfera propriamente do sagrado –, ao controle dos atores principais. Por um lado, os religiosos da Co-

missão dominavam o idioma da Igreja Católica e, portanto, podiam prever a curto prazo os resultados de suas ações e discursos – abriram mão do rito eucarístico. Por outro, como não tinham o domínio do idioma do Candomblé, não puderam prever a oposição de outros militantes – negros como os da Comissão – à utilização de símbolos do culto dos orixás dentro do sagrado católico. Os contornos dessa segunda frente de conflito serão abordados em detalhe mais adiante. Por ora vale aprofundar as questões relativas às ações rituais promovidas pelos agentes religiosos no bojo do conflito *intra-ecclesia* e que se explicitaram no III Encontro.

Insisti até aqui em argumentar que o rito eucarístico efetuado no II Encontro – ou o ato penitencial, o ofertório e a via sacra no III –, quer por sua eficácia simbólica, quer por ter sido produzido e controlado por “agentes religiosos eruditos” (um frade e seminaristas), expressou uma estratégia política mas, sem dúvida, foi além dela.

Todos esses ritos expressaram a concepção católica do sagrado que movia aqueles agentes religiosos da “teologia afro-brasileira da libertação”. No plano da fé católica, o rito de comunhão é mais que o principal canal da graça. É o momento que, antes de esconder, revela o “Mistério de Cristo”, que é o “Mistério da Santíssima Trindade” e o “Mistério da Encarnação”. Assim, segundo Pierre Sanchis, o “Mistério de Cristo”, antes de ser inteligível, é, na concepção católica,

“um ‘estourar’ de entendimento, uma luz que se torna visível e através da qual a totalidade se faz inteligível. É neste sentido do ‘Mistério de Cristo’ que o Cristo é o sacramento de Deus: ele torna visível e palpável a imagem – e uma imagem portadora de presença e realidade – daquilo que você não pode atingir: Deus.” (Sanchis, 1986, p. 8)

O rito da eucaristia é, sem dúvida, o momento mais importante do ritual da missa. Na perspectiva de Van Genep (1978, p. 85), ele se caracterizaria como um ritual de iniciação, por comparação com diversos “ritos de entrada”,

igualmente no "cristianismo, no islã e nos mistérios antigos". Destes últimos fazem parte os mistérios egípcios, sírios, asiáticos e gregos com os quais o cristianismo se mesclou. Ainda segundo Van Gennep (1978, p. 86), a *iniciação* aos mistérios, que ele definiu como "o conjunto das cerimônias que, fazendo o neófito passar do mundo profano para o mundo sagrado, põem-no em comunicação direta e definitiva com este último", pressupõe momentos de separação, margem e agregação. Se assim for, a *iniciação* cristã católica, ou "os ritos de passagem", que se fazem através de vários sacramentos – o batismo, a confirmação e a primeira eucaristia –, passa por todos aqueles momentos e se renova a cada missa ou "assembléia eucarística". "A única distinção teórica entre iniciação e a missa é que esta é uma iniciação periodicamente renovada (...)" (*idem*, p. 90). Com efeito, a iniciação, garantindo a comunicação com Deus através da intermediação de agentes eclesiais legítimos – o padre, "presidente da assembléia" –, não é definitiva, carecendo de renovação constante através da "ceia sacrificial" durante a missa. Convém lembrar que o fiel cristão deve receber a comunhão pelo menos uma vez por ano. A partir da classificação de Van Gennep, Victor Turner examina a "passagem de um estado ou condição culturalmente definido para outro", e observa dois grupos de categorias ou termos classificatórios: (1) separação, margem e agregação; (2) pré-liminar, liminar e pós-liminar. Segundo Turner (1974, p. 201),

"quando discute o primeiro conjunto de termos e os aplica aos dados, Van Gennep insiste no que eu chamaria de aspectos 'estruturais' da passagem. Por outro lado, o uso que faz do segundo conjunto indica seu interesse fundamental pelas unidades de espaço e de tempo, nas quais o comportamento e o simbolismo se acham momentaneamente libertados das normas que governam a vida pública dos ocupantes de posições estruturais. Neste ponto a liminaridade torna-se central e ele fez emprego de prefixos unidos ao adjetivos 'liminar', para indicar a posição periférica da estrutura."

É esse o ponto de partida de Turner para falar de "passagem" e chegar à idéia de "liminaridade de elevação e reversão de *status*" Suponho que, nessa perspectiva de tempo e espaço, a ênfase dada pela Igreja Católica à comunhão – momento de plenitude da salvação de toda a humanidade pelo "cordeiro de Deus" que tira "todos os pecados do mundo" – instaura momentaneamente a *communitas*, revertendo a "ambigüidade" das personalidades sociais, instaladas estruturalmente em "posições, cargos, *status* e funções jurídicas, políticas e econômicas" (Turner, 1974, p. 214). Em resumo, se me oriento pelos argumentos de Turner, posso considerar que com a comunhão ocorre uma "reversão de *status*" temporária. Ultrapassado o momento liminar da eucaristia, instala-se a *communitas*, cujo modelo "(...)" apresenta a sociedade como um todo indiferenciado e homogêneo, no qual os indivíduos se defrontam uns com os outros *integralmente*, e não como '*status*' e funções 'segmentarizados'". (Turner, 1974, p. 214; grifo meu).

Até este ponto, a legitimidade das celebrações sob análise é incontestável no plano ritualístico da mística católica e da organização eclesiástica que a sustenta. A identidade católica esteve presente em 1985, com a eucaristia, assim como em 1986, com o rito penitencial, o ofertório e a via sacra.

Os conflitos configuraram-se, então, nas *variações* introduzidas na gramaticalidade católica, ou melhor, acrescentadas às unidades rituais estruturais católicas. A elas se adicionou uma identidade outra – a do negro – culturalmente irrelevante para o contexto eclesial, como já enfatizei.

Para levar adiante esta argumentação, é forçoso examinar brevemente as principais características da missa oficiada no encerramento do II Encontro de Religiosos Negros, em 1985, no Rio de Janeiro. A análise que se segue baseou-se no texto de orientação aos fiéis, "Celebração de Tomada de Consciência", que tinha como modelo a "Missa dos Quilombos", oficiada uma única vez, em Recife, no mês de novembro de 1981.

A análise desse documento indica três níveis de discurso através dos quais os agentes religiosos procuravam imprimir a sua interpretação das relações raciais na sociedade inclusiva e na estrutura eclesial.

O primeiro diz respeito à denúncia das discriminações e desigualdades raciais, com uma "invocação" à "tomada de consciência da opressão". Apela-se à memória e à consciência histórica, questão recorrente na Teologia da Libertação: "libertação dos herdeiros da Mãe-África", "herdeiros de Zumbi", "do povo que fez Palmares". Neste ponto é preciso insistir em que o cerne da questão é a construção de uma categoria política, um sujeito universal entre muitos – o negro – num contexto religioso específico. Nesse sentido, o material etnográfico exibe um mundo formalizante de documentos, resoluções, petições, cartas etc., produzidos nas (ou para) situações sociais formais de encontros, cursos, atos públicos, cerimônias religiosas – que bem poderíamos chamar de iniciação à negritude. Esse material fala de categorias que se constroem nos movimentos sociais organizados (o negro, a mulher etc.) ou em organização, associando-se ao universo dos valores igualitários e das regras legais de que nos fala Max Weber.

O segundo nível, decorrente do primeiro, trata do resgate da identidade de negro, "do povo que sofre a ameaça de perdê(-la)". Os orixás são evocados, então, para fazer emergir o que os agentes religiosos consideram como memória coletiva do negro, através do Candomblé, ali representado como uma totalidade histórica absolutizada.

O valor simbólico de tal recurso é antes relacional e político do que religioso. Explico melhor. O apelo aos nomes de orixás não se dá nos momentos que expressam a experiência mais profunda e introspectiva de fé no sagrado católico. Com efeito, as divindades do universo do Candomblé não são enunciadas durante os ritos da liturgia eucarística: a oração eucarística, o rito de comunhão, o credo e o rito pós-eucarístico. Elas aparecem somente nos ritos introdutórios (em especial, no ato penitencial) e nos de conclusão (a bênção final). Foram

feitas aí alusões a Olorum, Obatalá, Oxalá etc. Javé foi igualmente mencionado numa alusão aos hebreus e seu cativeiro no Egito. Todos esses nomes são concebidos como homólogos de "Senhor/Cristo/Deus Pai-Todo-Poderoso". Os sentidos mítico e político dos orixás cedem lugar a unidades históricas, político-raciais, reforçando expressões rituais cristalizadas na ortodoxia católica, como o "tende piedade de nós" do rito penitencial. Do mesmo modo, na "Invocação ao Deus-Todo-Poderoso", feita em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (a Santíssima Trindade), Deus se revela em todos os nomes numa *unidade* histórica primeira. É ambíguo, contudo, o emprego do termo "moreno" para Cristo nesse discurso religioso de construção da identidade de "negro". Afinal, é nas situações cotidianas de amizade, parentesco e proteção que se diz "moreno" para evitar outras categorias – consideradas negativas – na identificação de uma pessoa "negra"! Contudo, nessa situação social, na presença do sagrado, "moreno" – me foi dito por um APN – significaria "não-branco".

Neste ponto, surge o terceiro nível em que o quadro se torna mais complexo e paradoxal. É que a concepção dualista das relações sociais – "negro/oprimido versus branco/opressor" –, aliada à concepção de Pai, Filho e Espírito Santo em uma só pessoa, gera dificuldades de sustentação política. De fato, o dualismo das relações que os atores sociais percebem na sociedade implica a ação política para *distinguir e separar*. A unidade sagrada de três, que está no plano da fé, orienta para a "reconciliação" e para a *integração*.

Ora, a concepção dual perpassa toda a missa e se intensifica, não por acaso, durante os ritos da liturgia eucarística. Com efeito, durante a oração eucarística – momento que prepara o fiel para a plenitude da *salvação* (pleroma) através do ato de comunhão –, diz-se que "Cristo lutou pela *fraternidade universal!* (...) em sua luta *integra-se* a nossa luta (...) [*o negro*] libertando-se, dá oportunidade a todo *branco* (...) de romper os laços de opressão/ perpetuados pela história".

Essa tensão entre *separar e integrar* se expressa em outras situações e momentos rituais, como aqueles do ato penitencial realizado no III Encontro, cujos contornos serão explorados mais adiante. De todo modo, vale assinalar, aqui, que o diálogo epistolar entre dom Eugênio Sales, o presidente da CRB e o frade OFm da Comissão, e o discurso do padre do QC/SP durante o III Encontro, sobre os APNs e os movimentos negros, têm em comum a forte concepção católica de unidade na diversidade.

Passo agora a refletir sobre a homologia entre Jesus e Oxalá, passando pelo crivo das concepções de sagrado que norteiam os orixás.

Observe-se, em primeiro lugar, que o recurso aos símbolos diacríticos produzidos nas "comunidades" de terreiro não tem fornecido aos evangélicos negros, por exemplo, os instrumentos de afirmação de identidade que outros grupos esperam construir a partir daquele *locus*. Afinal, a ausência do grupo de metodistas no ato penitencial e no rito final do ofertório, no III Encontro, onde se recorreu consistentemente a símbolos do Candomblé, foi, nesse sentido, uma significativa auto-exclusão da presença do sagrado católico vinculado aos orixás. Do mesmo modo procedeu a então vereadora do Partido dos Trabalhadores (PT) que era membro da Assembléia de Deus. A ialorixá de Candomblé, que cooperava com os agentes católicos dando seu depoimento sobre suas práticas religiosas e as tradições negras, também se ausentou antes dos ritos finais.

Em segundo lugar, na aproximação entre Jesus e Oxalá que se impõe aos católicos empenhados no "enegrecimento" de sua "Igreja", há que se indagar se libertação e/ou salvação (tal como pensada na lógica cristã, em que a noção de pecado é fundamental) são categorias estruturantes dos cultos dos orixás. Os mitos estruturantes desses cultos, atualizados no Brasil, teriam algum caráter messiânico? Seu caráter organizador do universo humano não pressupõe antes uma luta pela obtenção de espaço para o indivíduo e a comunidade de cada terreiro, que pode ir da negociação à guerra,

do que, propriamente, a libertação do "povo negro" como um todo? Aliás, é bom lembrar que, quando dizemos que a noção de pecado não organiza o universo da crença nos orixás, isso não significa que não haja uma moral e uma ética nessas crenças; significa apenas que, não sendo o pecado estruturante, a culpa e a salvação não lhe são complementares.

Convém agora remeter às características morais e psicológicas dos orixás do panteão *jeje-nagô*, que estão muito longe de serem maniqueístas – ou melhor, o bem e o mal fazem parte dessas características. Desse modo, pecado, culpa e salvação não parecem fazer parte da lógica dessas divindades, não devendo, portanto, fazer parte da lógica dos seus duplos humanos. Por outro lado, o pecado e a culpa, associados, na lógica cristã, ao bem e ao mal, merecem ser relativizados no mundo das religiões afro-brasileiras, em especial naquela relacionada pelos agentes católicos para a construção de sua identidade de negros – o Candomblé.

"Nas religiões afro-brasileiras, assim como nas cristãs, existe o Bem e o Mal, o Certo e o Errado. A diferença está na maneira como esses quatro elementos se combinam. Nas religiões cristãs o Certo está associado ao Bem e o Errado ao Mal. Essa combinação estrangula a busca do prazer e abre as portas para um pensamento maniqueísta onde os homens se dividem em dois grupos, o mundo em dois lados e a vida em dois caminhos. No caso do Candomblé, menos influenciado pelo kardecismo e pela Igreja Católica que a Umbanda, isso fica bem claro. O Bem e o Mal existem mas nem sempre o Certo é Bom nem tampouco o Errado é necessariamente Mal. O Errado pode ser ótimo e o Certo pode ser profundamente penoso. Existe uma lei mas de certa forma a busca do prazer pode driblar a lei. A culpa vem de ter, por exemplo, quebrado um preceito mas nunca de ter desejado a mulher do próximo." (Soares, 1989, p. 17),

Um breve relato de um dos mitos referentes a Omulu, orixá da varíola e também médi-

co dos homens, pode ajudar-nos a entender a lógica do *bem* e do *mal* de que nos fala Mari-za Soares.

"Expulso por *Obàdálá* e pela própria mãe, ridicularizado por todos os *òrisà*, suas relações com os demais membros do panteão não parecem ser das melhores, em particular suas relações com *Sàngó*.

Contaram-me que *Omolu* tentou uma vez roubar de *Sàngó* o trono de *Òyó*; vestiu-se de vermelho, a cor de *Sàngó*, e cavou um buraco no deserto para chegar até *Òyó* sem ser visto: entretanto, *Sàngó* o descobriu e chamou *Osàlá* para ajudá-lo a expulsar o invasor. Enquanto isso, morria *Nàná* (mãe de *Omolu*). *Omolu*, que estava vestido de vermelho, passou então a vestir-se de preto em sinal de luto. É por essa razão que suas cores são o vermelho e o preto. Outras versões dizem que, pelo contrário, foi *Sàngó* quem tentou roubar o trono do rei do mundo. *Omolu* e *Sàngó* não se suportam; a razão desta inimizade reside provavelmente no pavor que *Sàngó* tem da morte; ou mais precisamente no tipo de relações que *Omolu* e *Sàngó* mantêm com os antepassados e na necessidade de distinguir duas divindades que por outros aspectos ainda se assemelham: relação com o fogo, com a realeza." (Lepine, 1978; gritos meus).

O que eu quero dizer é que a comparação entre um Oxalá "libertador" com o "Cristo libertador" (entendidos aqui como paradigma) é tarefa complexa. É interessante, nesse sentido, encarar a analogia entre os dois mestres, *tão presentes na religiosidade brasileira*, recorrendo – não sem riscos – a alguns dados históricos. Observe-se, porém, que essa presença é da ordem do sagrado e do mítico, mais que do político.

Na verdade, pouco se sabe sobre o papel das religiões tradicionais dos escravos (orixás, voduns ou alá) nas grandes revoltas e nos movimentos quilombolas. O estudo de João José Reis sobre os malês (1986a) constitui certamente um brilhante avanço no estudo desse papel no caso de escravos islamizados. Mas é em outro lugar, no artigo "Nas malhas do po-

der escravista: a invasão do Candomblé de Accú na Bahia, 1829" (1986b), que J. J. Reis faz uma abordagem relativizadora das formas políticas de enfrentamento por parte dos escravos ao poder senhorial.

A leitura desse texto indica que, no século XIX baiano, "pretos" africanos e "crioulos" se enraizavam na vida cotidiana através de suas religiões tradicionais: os candomblés de nação e essas tradições decerto desempenharam importante papel no microuniverso do dia-a-dia das relações de enfrentamento. Sugiro então que, por meio dessa tradições, com elas ou talvez por elas, "os escravos rompiam a lógica cotidiana de dominação através de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural" (cf. Reis, 1986b, p. 108). É que ao enfrentamento da escravidão através de ações espetaculares individuais ou coletivas se acoplava a "negociação", estratégia de sobrevivência em que o papel dos orixás é sem dúvida recorrente. O investimento nos bens simbólicos religiosos tradicionais parece ter ajudado alguns grupos de escravos ou libertos a viver e sobreviver, não de qualquer modo, mas de determinada maneira.

A análise de J. J. Reis sugere que características salvacionistas e/ou messiânicas alimentando um alinhamento político cerrado de "pretos", "crioulos" e/ou "africanos" em busca da libertação em nome de um orixá libertador estavam ausentes daqueles códigos sagrados. Antes, o que se via era a luta diária de cada indivíduo ou de pequenas comunidades que, com a permissão e/ou ajuda dos orixás, se empenhavam em obter espaço mesmo dentro dos estreitos limites da escravidão, criando um campo de força onde negociar e/ou guerrear, cooptar e/ou vingar, variavam seguidamente em relação ao campo de força dos senhores e seus representantes. Negociar e/ou guerrear, aí residia a lógica dos próprios orixás. Esta lógica pressupõe certas noções sagradas e místicas de tempo que escapam aos limites da noção de tempo histórico, o que torna complexa a construção de pontes teológicas entre Oxalá e Jesus Cristo para fins organizativos de mu-

dança social no plano da ética igualitária do movimento social.

Essa complexidade fica visível nos contextos sob análise. O III Encontro exibiu um universo organizacional de regras igualitárias dualísticas. Nele estiveram presentes partidos políticos – PT, PDT, PMDB etc. –, grupos ou segmentos do Movimento Negro – UCN, Associação Cultural de Apoio às Artes Negras (ACAAN), APNs, Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN) –, organizações não-governamentais – Instituto de Estudos da Religião (ISER), Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Estatísticas (IBASE) –, instituições acadêmicas – Centro de Estudos Afro-Asiáticos –, com seus representantes, comissões, grupos de trabalho e assessores. A situação é, deste modo, modelar. O tom dos discursos é histórico, ou melhor, é como se a história inteira estivesse lá, através de arquétipos: a ialorixá, a vereadora, a ativista da associação de moradores, o negro, a negra e assim por diante. O caráter messiânico imprimia a marca religiosa.

Estamos neste momento bem distantes de outros universos cotidianos como o da família ou o do Candomblé, onde vigem regras de amizade, inimizade, proteção e ciúme, ou de parentesco ritual. Aí prevalece uma ética particularista e instrumental, por oposição à ética igualitarista universal das organizações dos movimentos sociais. Operar a passagem de um universo para outro, através das liturgias, era a façanha que os APNs da Comissão de há muito se propunham realizar. Havia, portanto, outra ponte além daquela entre Oxalá e Jesus Cristo a ser construída. Tratava-se da passagem do código do igualitarismo triádico da “fábula das três raças” (cf. Da Matta, 1988) ao código do igualitarismo dual dos direitos civis, cujo eixo é a oposição negro *versus* branco.

Toda a trama narrada neste ensaio deságua, com força, em 1988, ano do centenário da abolição da escravatura no Brasil. As imagens se sucederam muito rapidamente e a Igreja Católica desempenhou vários papéis na cena do centenário.

A Campanha da Fraternidade – criada pelo arcebispo da Arquidiocese do Rio de Janeiro quando ele ainda era bispo auxiliar de Natal, no estado do Rio Grande do Norte, em 1961 –, agora, no ano de 1988, sofria os seus primeiros percalços. Nesse ano, durante a quaresma, os católicos e a sociedade como um todo presenciaram *três* campanhas, duas oficiais (uma da CNBB e outra da Arquidiocese do Rio de Janeiro) e uma oficiosa – a dos Agentes de Pastoral Negros.

“Ouvi o Clamor deste Povo”... Negro

Em 1986 a CNBB decidira que a CF-88 versaria sobre o tema “A Fraternidade e o Negro”. O episcopado reunido em Brasília aprovava esse tema por 41 votos a dois.

Em agosto do mesmo ano, durante o III Encontro de Padres, Seminaristas, Religiosos e Religiosas Negros da Igreja Católica, foi escolhido o *lema* a ser levado à CNBB como proposta para a CF-88; “Negro, um Clamor de Justiça”.

Começam aí as negociações por telefone com a CNBB, ainda durante o III Encontro. O episcopado “conservador” considerava o *lema* radical, e propôs “Muitas Raças, um Só Povo”, que foi rejeitado por unanimidade pela assembléia reunida no III Encontro.

Mais negociações. Impasse. A CNBB propõe outro *lema*, desta vez baseado no trecho bíblico que se refere ao cativo dos judeus: “Ouvi o Clamor deste Povo” (Êxodo 3,7).

Os agentes do “enegrecimento” da Igreja Católica, articulados em vários estados, decidem-se pelo mesmo *lema*, acrescentando, porém, a palavra *negro* ao final do trecho bíblico.

Em 1987, a Arquidiocese do Rio de Janeiro – como igreja particular – decidiu abordar a CF-88 com o *lema* “Muitas Raças, um Só Povo”, enquanto o tema da CNBB e dos APNs era “A Fraternidade e o Negro”. Finalmente o *lema* da CF no Rio de Janeiro foi “Defenda as Cores do Nosso País”.

Mais uma vez o número três engendrava o drama – e não despropositadamente o enredo era sobre as relações raciais no Brasil.

A “fábula das três raças” e da realização do seu “encontro” se atualizava com “várias raças, um só povo”. O símbolo – duas mãos (uma negra e outra branca) no centro do losango estilizado da bandeira do Brasil – utilizado na campanha da Arquidiocese do Rio de Janeiro traduzia, com eficiência, o código da igualdade que engloba, criando a miscigenação. A mistura era o terceiro elemento. Essa concepção se completa com a expressão “Defenda as Cores do Nosso País”.

“Ouvi o Clamor deste Povo”, por sua vez, teve como símbolo uma silhueta de cor preta, cabeça derreada para trás, contornada com tons de cinza, branco, amarelo e vermelho. Seria possível imaginar aí os matizes da túnica de José, a mesma de Cristo, a que se refere o teólogo Lubac? A oração da campanha da CNBB nos estimula, por outro lado, a pensar na diversidade circundada, englobada, caracterizando a “comunidade escatológica” que se

realiza a cada instante na história, até o final dos tempos, quando, então, não haverá mais “Igreja” por que o “Reino” estará definitivamente instalado. Por isso, ela se impõe a tarefa “histórica” de superar, aqui e agora, em nome da Trindade, “as marcas do pecado da escravidão, /que dominou o Brasil, por tantos séculos!” Ela pede a “Deus de nosso país, Senhor da História,/Pai dos pobres/(...) Livra-nos de racismo,/do preconceito/e da discriminação!/(...) Ouve o clamor do povo negro (...)” Finalmente, a oração da CF-88 evoca a “Virgem Aparecida, Jesus Cristo, na *Unidade* do Espírito Santo!”

Entre as concepções contidas no manual da CNBB e os materiais produzidos pela Comissão de Religiosos Negros e os APNs há, com efeito, um *bias* – os orixás como elementos formadores da identidade de *negro*. E aí, no campo mesmo da concepção do sagrado católico, há um curto-circuito que parece dificultar, até aqui, a realização da *circumdata varietate*

O círculo se completa e tudo começa outra vez!

NOTAS

1 Comunidade no sentido apontado por Max Gluckman em nota de pé de página do seu *Analysis of a social situation in modern Zululand* (1968, p. 35): “Eu não pretendi dizer que zulus e brancos formassem um harmonioso e bem integrado conjunto de habitantes, mas um conjunto de habitantes co-operando e disputando dentro dos limites de um sistema estabelecido de relações e culturas.”

2 Em *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Gluckman inverte metodologicamente o caminho de sua investigação. Ele preferiu indagar como “a clivagem dominante” – a separação e a inter-relação entre grupos sociais “inferiores” e “dominantes” –, no contexto da dominação racial, operava e se traduzia nas situações cotidianas vividas por pessoas de carne e osso. Ele partiu, então, das “situações sociais”, descrevendo-as em detalhe. Sua argumentação sobre a escolha do método é concisa: “Descrevo, como ponto de partida para a minha análise, uma série de eventos tal como os registrei em um único dia. As situações sociais constituem uma parte expressiva da matéria-prima do antropólogo. São os eventos que ele observa e, a partir deles e de suas inter-relações numa sociedade particular, abstrai a estrutura social, as relações sociais, instituições etc. daquela sociedade.” (Gluckman, 1968, p. 2.)

Mais adiante o autor explicita o seu conceito de situação social: “Uma situação social é, portanto o comportamento de membros de uma comunidade em algumas ocasiões, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões, de modo que a análise revela o sistema subjacente de relações entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade.” (*idem*, p. 9.)

3 Separação, conflito e cooperação são algumas das noções com as quais Gluckman superou a interpretação reducionista entre sujeição e dominação. Com efeito, sua análise demonstrou que as relações entre grupos social-

mente desiguais – “dominadores versus “dominados” – implicavam “cooperação” tanto quanto conflito. A separação foi, portanto, tratada no quadro das “inter-relações” entre Zulus e europeus, e não como categoria axiomática. As categorias conflito e cooperação mostraram-se particularmente adequadas ao universo da minha investigação. Elas foram empregadas neste artigo como conceitos operatórios e não como parte de um modelo geral das relações de dominação.

BIBLIOGRAFIA

- DA MATTA, Roberto (1987) *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara.
- (1988) “Introdução. Brasil & EUA; ou, as lições do número três”. *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, p. 11-26.
- DOUGLAS, Mary. (1970) *Natural symbols. Exploration in cosmology*. Londres, Barrie & Rockliff/The Cresset Press.
- . *Pureza e Perigo*, São Paulo, Perspectiva, 1976.
- GLUCKMAN, Max. (1968) *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Institute for Social Research, University of Zambia/Manchester University Press (1a. ed. 1958, Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia).
- GOFFMAN, Erving. (1967) *Interaction Ritual. Essay on Face-to-Face Behavior*. Nova Iorque, Anchor Books.
- GOODENOUGH, Ward H. (1965) “Rethinking ‘status’ and ‘role’: toward a general model of the cultural organization of social relationships”, in Michael Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*, Londres, Tavistock Publications, p. 1-24.
- LEPINE, Claude. (1978) Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Kétu de Salvador. Tese de Doutorado, USP, *mãneo*.
- LUBAC, Henry (1986) “Circumdata varietate”. *Comunicações do ISER*, ano 5, n. 22, novembro, p. 28-31 (“Circumdata varietate” é um trecho do capítulo IX – “Catolicismo” do livro *Catholicisme. aspects sociaux du dogme*, Tradução de Carmem Viveiros de Castro Cavalcanti, Paris, Les Editions du Cerf, 1983).
- PANIKKAR, Raimundo. (1978) *The interreligious dialogue*. Nova Iorque, Paulist Press.
- REIS, João José. (1986a) *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês*. São Paulo, Brasiliense.
- . (1986b), “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé de Accú, na Bahia, 1829”. *Religião e Sociedade*, 13(3), novembro, p. 108-27.
- SANCHIS, Pierre. (1986), “Uma ‘identidade católica?’”. *Comunicações do ISER*, ano 5, n. 22, novembro, p. 5-16.
- SOARES, Mariza. (1989) “Uma guerra santa no país do sincretismo”. *Cadernos do ISER*, n. 23 (no prelo).
- TURNER, Victor W. (1974), *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes (1ª ed. 1969).
- VAN GENNEP, Arnold. (1978) *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes (1ª ed. 1908).

SUMMARY

Conflicts in Black participation in the Catholic Church

Based on the description of the III Meeting of Black Priests, Nuns and Lay Workers of the Catholic Church, which took place in Rio de Janeiro in 1986, the article looks at the dispute among different groups

brought together by religious tradition of the politicization of social identity – the collective identity of Blacks.

In order to deal with the Black Religious Workers

(APNs – the catholic organizers of the event) proposal to *blacken the Catholic Church*, the author has used distinct symbols from Candomblé. The concepts of sacred which lead different religious groups are situationally analysed. The relations between these concepts, the racial code of equal civil rights which is defended in organized social movements such as the Black movement, and the code of *racial democracy* affirming the equality of the three *races* which is put

forth by the Whites and which permeates the racial ideology of everyday social life in Brazil, were presented to the Catholic Church Fraternity Campaign of 1988 in three versions: that of the CNBB, that of the Archdioceses of Rio de Janeiro, and that of the APNs. The article thus analyses the possible interpretations of these three versions, while considering the symbolic significance of the religious services which took place.

RÉSUMÉ

Le processus de mise en valeur de la négritude dans les rituels de l'église catholique et les conflits qu'il suscite

En août 1986 a eu lieu, à Rio de Janeiro, la troisième rencontre des prêtres, séminaristes, religieuses et religieux noirs de l'Eglise Catholique. Cet événement que l'article décrit, constitue le point de départ d'une recherche. Elle a pour but d'explorer, sous le prisme de la tradition religieuse, un des champs où se manifeste la dispute pour la politisation de l'identité sociale: celui de la construction d'une identité collective noire.

Le projet des religieux catholiques responsables de la rencontre – les Agents de la Pastorale Noire (APN) – était de promouvoir la mise en valeur de la négritude au sein de l'Eglise Catholique par l'utilisation de symboles diacritiques propres au domaine du Candomblé. L'auteur analyse, d'un point de vue situationnel, les conceptions que chacun de ces deux domaines religieux ont du sacré tout en rapprochant ces conceptions des codes raciaux en vigueur au Brésil.

Le premier de ces codes, qui est celui qu'adoptent les mouvements sociaux organisés tels que le mouvement noir, se base sur l'égalitarisme propre à l'idéal des droits civils. Le deuxième se trouve au cœur de l'idéologie raciale quotidienne de la société brésilienne: selon lui, il existe une *démocratie raciale* dans cette société où se mêlent trois *races* sous l'égide de la *race blanche*. Pour faire le rapprochement entre ces codes et les conceptions religieuses du sacré, l'auteur analyse le dénouement de la Campagne de la Fraternité de l'Eglise Catholique de 1988, laquelle a eu trois versions: celle de la Conférence Nationale des Evêques du Brésil (CNBB), celle de l'Archevêché de Rio de Janeiro et celle des APN. Elle s'efforce ensuite d'analyser les sens qu'ont revêtus ces trois versions tout en tenant compte de la trame symbolique des liturgies réalisées lors des situations sociales objets de la recherche.



O PRECONCEITO RACIAL NA ESCOLA

Vera Moreira Figueira*

O presente artigo objetiva demonstrar a existência do preconceito racial na escola, correlacionando-o a agentes internos atuantes na instituição: o professor e o livro didático. Com isso pretende comprovar a ocorrência de um "ciclo" capaz de embutir e reproduzir o preconceito racial junto ao alunado.

Para tanto foi empreendida uma pesquisa de campo, levada a cabo durante o ano de 1988,¹ que se dividiu em três etapas. Primeiramente, buscou-se verificar a intensidade da ocorrência do preconceito racial junto ao corpo discente das escolas públicas no município do Rio de Janeiro. Em seguida, a preocupação voltou-se para o comportamento dos professores: suas concepções sobre a raça negra, seu conhecimento histórico a respeito da contribuição do negro à sociedade brasileira, suas opiniões sobre as atitudes dos demais professores frente aos negros. Numa terceira etapa, foi analisada uma série de pesquisas relacionadas aos conteúdos transmitidos por livros didáticos, tendo por meta extrair uma síntese de conclusões comuns aos vários autores.

A visão do aluno

A pesquisa junto aos estudantes desenvolveu-se em escolas públicas do município do Rio de Janeiro que atendem a uma clientela de baixa renda. A escolha dessa clientela foi proposital, pois julgava-se que, pelo fato de ser de baixa renda, ela teria maior convivência com a raça negra, uma vez que os censos demográficos e pesquisas similares apontam a existência de maior número de negros nessa situação de renda. Supõe-se que seria uma clientela que conviveria mais amigavelmente com uma população de negros em situação e *status* semelhantes aos do entrevistado, o que permitiria a este ter opiniões mais calcadas nas suas vivências reais com os negros do que, propriamente, em estereótipos raciais. Em decorrência, acreditou-se que o grau de preconceito racial deveria apresentar-se mais baixo ou mais difuso. Os resultados não confirmaram a hipótese inicial.

* Mestranda do Programa de Ciência Política do IUPERJ. Pesquisadora do Arquivo Nacional.

A amostra abarcou 442 alunos da rede de ensino público, estudantes do C.A. ao segundo grau, com idades entre 7 e 18 anos. No que toca à cor do entrevistado, dividiu-se da seguinte forma: 238 estudantes brancos, 121 pardos e 83 negros.² Uma vez que os resultados não se mostraram francamente diferenciados entre os grupos de cor, as conclusões finais deste artigo são extensivas aos três grupos.

A pesquisa consistiu em entrevista individual, na qual eram mostradas várias fotografias a cada estudante, algumas de pessoas negras, outras de pessoas brancas.³ Convém salientar que todas as fotos foram selecionadas tendo em vista não passar outras informações além daquelas expressas pelo próprio rosto do fotografado. Evitou-se, portanto, o uso de adereços como brincos, laços, ternos, gravatas etc., a fim de impedir que tais elementos pudessem indicar posição social diferenciada. Pelas mesmas razões, foram utilizadas fotografias do tipo 3/4, em preto e branco.

A entrevista calçou-se em técnica de dramatização. Sugeriu-se ao entrevistado que aquelas pessoas mostradas nas fotos faziam parte de seu próprio mundo cotidiano – por exemplo, a sala de aula. Em seguida, pedia-se que escolhesse, entre os alunos fictícios, qual gostaria que fosse seu melhor amigo, qual a pessoa mais simpática, a mais feia, a mais inteligente e assim por diante.

Posteriormente, foram introduzidas fotografias de homens e mulheres adultos, brancos e negros, pedindo-se ao entrevistado que se situasse nesse mundo de adultos. Em seguida eram feitas perguntas específicas.

Deve-se frisar que os entrevistados apresentaram muita facilidade e segurança em apontar as pessoas que julgavam pertencentes a cada categoria, pois as entrevistas foram rápidas, sem vacilações que pudessem ser interpretadas como dúvidas. Por outro lado, não houve recusa de respostas, o que indica que os entrevistados não perceberam estar sendo questionados a respeito do preconceito racial, sentindo-se à vontade em atribuir característi-

cas negativas às pessoas escolhidas, mesmo que fossem negras.

Pode-se agrupar as respostas em dois blocos: aquelas que exprimem qualidades socialmente positivas e as que exprimem qualidades socialmente negativas. Os resultados alcançados encontram-se nas Tabelas 1 e 2.

TABELA 1
Qualidades positivas

	PREFERÊNCIA POR BRANCOS (%)
Amigo	76,2
Simpático	50,0
Estudioso	75,3
Inteligente	81,4
Bonito	95,0
Rico	94,6

TABELA 2
Qualidades negativas

	PREFERÊNCIA POR NEGROS (%)
Burro	82,1
Feio	90,3
Porco	84,4
Grande ladrão	60,6
Pequeno ladrão	79,6

Constata-se que as qualidades positivas são atribuídas aos brancos numa percentagem bastante alta, sempre acima de 75% dos casos (com exceção da qualidade "simpático"). Por complementaridade, as qualidades negativas são francamente atribuídas aos negros e, do mesmo modo, as percentagens apresentam-se muito elevadas. Tais tendências estão a indicar que existe uma opinião generalizada sobre a "inferioridade" do negro e a "superioridade" do branco, visível a partir do maniqueísmo das

respostas: para a maioria dos entrevistados, preferencialmente, os brancos detêm qualidades bem-aceitas socialmente e os negros aquelas marginalizadas pela sociedade.

Também no que toca às possibilidades de mobilidade ocupacional para brancos e negros os entrevistados mostraram-se pouco receptivos ao negro. Solicitados a indicar quem escolheriam para ocupar as profissões abaixo, comportaram-se conforme indica a Tabela 3.

TABELA 3
Possibilidade de mobilidade ocupacional

	PREFERÊNCIA POR BRANCOS (%)	PREFERÊNCIA POR NEGROS (%)
Engenheiro	85,4	14,5
Médica	92,2	7,8
Faxineiro	15,5	84,4
Cozinheira	15,5	84,4

Nota-se que as profissões de *status* ocupacional alto são consideradas próprias aos brancos e as de *status* ocupacional baixo aos negros. Poder-se-ia argumentar que tal padrão de respostas refletiria a composição do mercado de trabalho brasileiro e, nesse sentido, os entrevistados não estariam se mostrando preconceituosos, mas apenas realistas. No entanto, não é isso o que acontece, pois a pergunta feita foi a seguinte: "Vamos imaginar que você fosse o dono de uma fábrica e, como dono, pudesse escolher quem vai atuar em cada profissão. A partir das fotografias expostas, quem você escolheria para ser o engenheiro de sua fábrica? E o faxineiro? Quem seria a médica? E a cozinheira?" Desse modo, trata-se da opinião do entrevistado quanto à "legitimidade" de negros e brancos ocuparem determinadas posições profissionais, nada tendo a ver com a questão de como é realmente o mercado de trabalho no país.

Em outro tipo de relação, os entrevistados mais uma vez se mostraram tendenciosos. É o que acontece quando se trata da receptividade à miscigenação racial. Tendo-lhes sido oferecidas fotografias de adultos brancos e negros, pediu-se que escolhessem duas pessoas para formar um casal. O padrão de preferências aparece na Tabela 4.

TABELA 4
Receptividade à miscigenação racial

	PREFERÊNCIA POR TIPOS DE CASAMENTO (%)
Homem branco/ mulher branca	73,7
Homem negro/ mulher negra	19,2
Casais mistos	9,0

A tabela fornece mais de uma interpretação. A primeira diz respeito à receptividade com relação à miscigenação racial, muito baixa, já que apenas 9% dos entrevistados optam por casais mistos, ou seja, homem e mulher de cores diferentes. Uma segunda interpretação vem à tona quando são comparados os resultados atinentes aos casamentos entre brancos e entre negros, separadamente. Constata-se que a instituição casamento é nitidamente atribuída a pessoas de cor branca, pois somente 19,2% dos casamentos são realizados entre negros, contra 73,7% entre brancos. Tal dado sugere que os entrevistados pensam a família negra como menos estruturada do que a família branca.

Em termos gerais, e sintetizando as tabelas apresentadas, todos os dados acima mencionados deixam claro que a intensidade do preconceito racial é bastante alta, uma vez que os percentuais alcançados pelo negro nas qualidades negativas, nas profissões de baixo *status* ocupacional ou na pouca integração às rela-

ções matrimoniais são sempre altos e recorrentes.

Mas o preconceito racial fica mais explícito quando analisado em termos de sua consistência, isto é, quando visto como um sistema ideológico e, nesse caso, como um todo concatenado seqüencial e fechado. A consistência do preconceito pode ser apurada analisando-se a totalidade das respostas relativas às categorias negativas de cada entrevistado separadamente. Assim, foram agregadas as respostas de cada entrevistado no que se refere às categorias "burro", "feio", "porco", "ladrão grande", "ladrão pequeno", "faxineiro", "cozinheira", de maneira a verificar quantas vezes o mesmo aluno apontou o negro como pertencente a tais categorias.

A consistência do preconceito pode variar de nenhuma resposta (caso em que o entrevistado não assinalou negros em categorias negativas) até sete respostas, situação limite, ou seja, caso em que o entrevistado apontou o negro em todas as categorias negativas. Para fins de análise, considerou-se como de baixa consistência de preconceito a faixa que abarca de nenhuma resposta a quatro respostas. Complementarmente, considerou-se de alta consistência de preconceito a faixa que abrange de cinco a sete respostas. Os resultados aparecem na Tabela 5.

É fácil perceber que as maiores incidências percentuais concentram-se entre cinco e sete respostas, o que mostra que o preconceito racial é consistente e não ocorre ao acaso. Tal afirmativa fica mais contundente se se observa que o somatório das pessoas que se enquadram

TABELA 5
Consistência do preconceito racial

	PREFERÊNCIA POR NEGROS (%)
Nenhuma resposta	0,0
1 resposta	0,3
2 respostas	2,4
3 respostas	5,7
4 respostas	8,8
5 respostas	26,0
6 respostas	33,8
7 respostas	23,0

na faixa entre cinco e sete respostas atinge a fantástica cifra de 82,8%. Em última instância, evidencia-se que a grande maioria dos estudantes tem alto grau de consistência ideológica quando se trata de discriminar o negro.

Uma outra forma de abordar o assunto é vê-lo sob o prisma do que se denominará aqui de coerência do preconceito racial. Ou seja, em que medida um mesmo entrevistado atribui ao branco uma determinada categoria positiva enquanto simultaneamente aplica ao negro a categoria negativa oposta. Por exemplo, quantos estudantes, individualmente, responderam preferir o branco como bonito e o negro como feio. Os resultados são mostrados na Tabela 6.

A tabela comprova a existência de alto grau de coerência do preconceito. Assim, o mesmo entrevistado tem respostas muito semelhantes

TABELA 6
Coerência do preconceito racial

	PREFERÊNCIA POR BRANCOS (%)		PREFERÊNCIA POR NEGROS (%)
Bonito	95,0	Feio	90,3
Inteligente	81,4	Burro	82,1
Engenheiro	85,4	Faxineiro	84,4
Médica	92,2	Cozinheira	84,4

quando correlaciona categorias opostas e a tendência é a de sempre atribuir aos brancos as categorias positivas, reservando aos negros as negativas.

Para fins deste artigo, embora não se tenha estratificado as respostas por idade ou cor, deve-se comentar que tanto a consistência quanto a coerência do preconceito racial se apresentam semelhantes entre várias faixas etárias, inclusive naquelas mais baixas, que abarcam crianças entre sete e oito anos de idade ou nove e dez anos. Isso deixa patente que, desde muito cedo, o preconceito é inculcado nas crianças, de tal forma que seu sistema ideológico-racial é tão concatenado quanto o de um adolescente entre 17 e 18 anos. O mesmo se pode dizer com relação à cor. Ou seja, brancos, pardos e pretos tendem a um mesmo padrão, que se caracteriza pela negação e discriminação do negro.

A visão do professor

É certo que o jovem é influenciado por uma série de meios de socialização diferentes da escola. Assim, a família pode (e possivelmente o faz) embutir comportamentos preconceituosos e discriminadores. O mesmo se afirma, por exemplo, a respeito dos meios de comunicação, em especial a televisão, que através da sua programação e de propagandas insiste em colocar o negro em posições socialmente inferiores ou o representa através de estereótipos como os de sambista, bom de bola etc. Contudo, a escola tem um papel extremamente importante na formação do jovem: sendo um veículo de socialização primária, goza de função ideológica privilegiada pela sua atuação sistemática, constante e obrigatória junto ao aluno.

Sob essa perspectiva, a ação do professor ganha destaque. É ele quem transmite, a partir de sua posição de autoridade central na sala de aula, conceitos que serão absorvidos pelos alunos como conhecimento científico, conhecimento verdadeiro. Por tal motivo, estudar a formação do professor no que toca à sua visão

sobre o negro é crucial para se perceber em que medida a escola está preparada para lidar com a questão racial.

Visando conhecer tal formação, foram entrevistados 16 professores da rede pública municipal, de diversas especialidades (matemática, português, história etc.), atuantes em séries e graus de escolaridade distintos. Pretendia-se avaliar em profundidade seus conhecimentos e opiniões a respeito do negro brasileiro. As entrevistas, de um modo geral, duraram perto de 60 minutos, tempo suficiente para a discussão do tema. As perguntas dirigiram-se a três áreas:

- 1) identificação do preconceito na escola;
- 2) atuação pessoal do professor frente ao negro e à questão racial;
- 3) seus conhecimentos históricos com relação à contribuição social do negro no Brasil.

Grosso modo, pode-se resumir a posição do professorado como se segue:

1) O professorado reconhece a existência do preconceito racial na escola, seja entre alunos, de professores em relação a alunos, ou do corpo administrativo para com os alunos. O preconceito manifesta-se em brincadeiras ou apelidos alusivos à cor, na seleção racial do colega de estudo ou de banco escolar e na própria expectativa do professor quanto ao rendimento do aluno negro quando comparado ao branco. Além disso, embora todos os professores tenham se declarado destituídos de preconceitos, o conteúdo de seu discurso muitas vezes demonstrou o contrário.

2) Todos os professores declararam não ter recebido qualquer tipo de orientação pedagógica sobre a questão racial no Brasil por ocasião de seus cursos de formação profissional ou nas escolas onde lecionam ou lecionaram. Ou seja, os cursos de complementação pedagógica (nos casos de professores com nível de escolaridade superior) ou os cursos de formação de professores (equivalente ao segundo grau) não dedicam qualquer ênfase, ou, melhor ainda, desconhecem a especificidade da questão racial brasileira. Dessa maneira, os professores assumem a direção de uma sala de aula sem ter noção dos problemas que irão

enfrentar; na maioria das vezes, as soluções para os conflitos emergentes são buscadas no bom senso, na prática cotidiana, independentemente de qualquer lastro pedagógico.

3) A realidade acima descrita permitiu aos professores, por unanimidade, declarar que o professorado não está capacitado para lidar com a questão racial.

4) Quanto a programas de valorização do negro, verificou-se que a maioria das escolas pesquisadas não conduz qualquer trabalho com tal linha de ação. As iniciativas que ocorrem partem do professor isoladamente e são bastante raras. Quando há o envolvimento da escola, o enfoque torna-se mais comemorativo do que questionador. Nesse caso, são preparadas comemorações relativas ao dia da abolição da escravatura e, menos freqüentemente, ao Dia Nacional de Consciência Negra, marcado pela data de morte de Zumbi dos Palmares. Tal lacuna é mais contundente se se lembra que a pesquisa foi levada a efeito no ano do centenário da Abolição, o que, em princípio, justificaria maior ênfase no assunto.

5) As iniciativas de "programas de valorização" do negro prendem-se somente à sua contribuição tradicional, pouco importante aos olhos de uma sociedade tecnológica e industrial: o candomblé, a culinária, o ritmo. A escola ainda não fez qualquer tipo de reciclagem histórica e desconhece manifestações culturais, políticas e econômicas dos povos africanos distintas das mencionadas acima e com maior significação para uma sociedade moderna.

Do ponto de vista da história político-econômica, somente dois entrevistados citaram o papel do negro na agricultura, mineração, indústria, no trabalho em geral, através de inovações tecnológicas, e ressuscitaram a participação do negro nos movimentos libertários, seja naqueles voltados para o repúdio à escravidão (quilombos, revoltas antiescravistas), seja nos movimentos políticos nacionais mais conhecidos, desde as guerras de independência aos tempos atuais. Contudo, foram apenas dois os entrevistados a se posicionar de tal maneira.

Em suma, o exacerbado preconceito demonstrado pelo corpo de alunos mostra-se

compatível e acaba por receber respaldo no comportamento do professorado atuante na rede escolar pública do município do Rio de Janeiro.

Sendo assim, a hipótese relativa a um "ciclo" inculcador-reprodutor do preconceito racial não se mostra inverídica; pelo contrário, se confirma. Com efeito, o professorado atua como mantenedor-difusor do preconceito racial entre os alunos, seja por omissão, seja por efetivas declarações racistas, seja pelo simples fato de desconsiderar a questão, por tratá-la como um problema menor ou inexistente.

As mensagens dos livros didáticos

O livro didático é um poderoso instrumento formalizado de saber. Ele está presente em casa e na escola; a qualquer momento pode ser consultado. Por sua vez, a aula sempre é referida ao livro adotado. É como se ele fosse uma comprovação e uma lembrança daquilo que foi ministrado pelo professor. Nesse sentido, passa a ser sacralizado pelo aluno e, ainda nessa linha de ação, exerce um importante papel no processo de gravação e inculcamento de imagens e opiniões.

É sob a perspectiva do inculcamento e gravação de opiniões ou imagens que interessa pensar o livro didático, tendo em vista a clientela a que se destina e a intensidade de sua utilização.

É sabido que o livro didático é amplamente consumido. Em pesquisa feita na rede pública de ensino do Estado de São Paulo, Esmeralda Negrão (1987) constatou que 78% dos professores adotam livros didáticos, o que por si mesmo já demonstra sua importância e divulgação junto aos estudantes.

Por outro lado, a clientela à qual se dirige constitui-se, basicamente, de crianças e adolescentes em processo de formação de personalidade. Como se sabe, crianças e adolescentes sofrem grande influência dos veículos sistemáticos e formalizados de socialização, como é o caso da família, da escola e, por extensão, do livro didático. Sendo assim, os

conteúdos por eles transmitidos atuam decisivamente na formação e delineamento da personalidade do estudante.

Uma série de estudiosos pesquisou os conteúdos dos livros didáticos utilizados na rede escolar brasileira.⁴ Alguns deles observaram com mais particularidade o posicionamento dos livros frente ao negro, concluindo por análises muito semelhantes.

Resumidamente, os pontos centrais detectados são os seguintes:

1) Nas ilustrações e textos, os negros pouco aparecem e quando isso acontece estão sempre representados em situação social inferior à do branco, estereotipados em seus traços físicos ou animalizados.

2) Não existem ilustrações relativas à família negra; é como se o negro não tivesse família.

3) Os textos induzem a criança a pensar que a raça branca é a mais bonita e a mais inteligente.

4) Nos textos sobre a formação étnica do Brasil são destacados o índio e o negro; o branco não é mencionado: já é pressuposto.

5) Índios e negros são mencionados no passado, como se já não existissem.

6) Os textos de história e estudos sociais limitam-se a referências sobre as contribuições tradicionais dos povos africanos.

Toda mensagem é intencional, seja direta ou indiretamente, e o conteúdo dos livros didáticos não foge à regra. Dessa forma, as informações por eles veiculadas geram resultados no campo mais limitado do individual, do psicológico, bem como resultados de caráter mais geral ou políticos.

Pelas razões estipuladas, torna-se oportuno listar os estereótipos e preconceitos apontados pelos autores preocupados com o assunto, desta vez analisando sua possível repercussão na mente do indivíduo e, de modo mais amplo, na própria sociedade.

Um dos achados mais freqüentemente abordados é aquele que pode ser resumido como a *animalização do negro*. Isso é exposto de várias maneiras. A mais comum e flagrante delas é através da associação da cor preta a

animais (o porco preto, a cobra preta, o macaco preto) ou a seres sobrenaturais animalizados (a mula-sem-cabeça, o lobisomem, o saci-pererê).

Também pela descrição de traços físicos bastante rudes ou embrutecidos pode-se chegar à idéia de animalização. O animal tem feições selvagens, diferentes daquelas do humano; brutas, quando comparadas a este último. Também o negro é assim representado: nas figuras, os traços característicos dos negros são os lábios grossos, os olhos muito saltados, a boca larga e carnuda, as nádegas excessivamente delineadas.

A mesma conotação de animalidade pode ser notada quando se verifica que os negros raramente são apresentados pelo nome próprio. Em geral, não têm nome, quando muito, têm apelidos.

De qualquer maneira, há uma insistência nítida em retirar do negro a condição humana, tal como em algumas teorias "científicas" bastante difundidas à época da escravidão e que serviram de base à ideologia de sua dominação. Imputar ao negro a condição de animal é posicioná-lo como inferior ao homem, que nesse caso passa a ser representado pelo elemento branco. Estabelece-se então uma hierarquia em que o homem aparece como superior, após o qual viriam os restantes animais, os vegetais e os minerais. Num mundo antropocêntrico, é fácil perceber que, sendo o negro comparado ao animal, fica a cargo do branco a supremacia de ser humano.

E quando, nos livros didáticos, os negros não são encarados como animais, de qualquer modo lhes cabe um *papel subalterno na hierarquia social*. Esse é o segundo efeito psicológico a ser analisado.

A mulher negra é com freqüência apresentada de avental e lenço na cabeça; de outras vezes, aparece empunhando trouxas de roupa suja. Mas a mulher branca é apresentada com vestidos, saias e blusas; enfim, roupas de passeio e não de trabalho. Aos homens negros é reservado o lugar de trabalhador rural, lixeiro, operário de construção civil etc. Em síntese, as profissões dos negros – homens ou

mulheres – estão relacionadas aos mais baixos níveis da hierarquia ocupacional. Como corolário, personagens negras são descritas como provenientes do meio rural, pobre, dando a idéia de subdesenvolvimento. Além disso, são observadas muito mais alusões aos negros escravos do que aos negros existentes no mundo contemporâneo. Não há uma atualização do negro: ele representa mais fortemente a escravidão do que o trabalho livre. Assim, incute-se na mente do jovem a idéia de supremacia do branco também no mercado de trabalho, uma vez que, por exclusão, é ele que se ocupa das profissões não-subalternas. Com efeito, nos textos e ilustrações, médicos, engenheiros e advogados são monotonamente brancos.

Se os dois tipos de estereótipos apontados acima conduzem a um pensamento de inferiorização a respeito do negro – seja por sua duvidosa condição humana, seja pela permanente insistência em aloca-los nos estratos mais baixos da hierarquia social –, um outro, para além da inferiorização, sugere o *desejo de desaparecimento da população negra*, através do esforço de apresentá-la como ínfima minoria dentro da sociedade brasileira.

Assim, nos livros didáticos, observa-se as citações sobre os negros feitas em tempos verbais do passado, como se não mais existissem. A mesma linha de raciocínio é seguida nas ilustrações, que invariavelmente mostram multidões, reuniões populares etc. majoritariamente compostas por brancos. Diga-se, ainda, que nas ilustrações de capa é raríssima a presença do negro. Essa parece ser uma maneira bastante sutil de escondê-lo, de fazê-lo ausente, uma vez que a capa de um livro é cotidianamente vista pelo aluno e, nas livrarias, pelo restante da população.

Uma outra faceta desse desejo de desaparecimento do negro é a pouca frequência de ilustrações ou textos em que a criança negra aparece compondo o ambiente escolar. Contrariando a tão propagandeada teoria da democracia racial, não se detectou a existência de gravuras que revelem o convívio entre a

menina branca e o menino negro e vice-versa. Ao reproduzir as situações mencionadas, fica a impressão, para o alunado, de que, efetivamente, o negro não existe ou constitui minoria.

Em síntese, de um ponto de vista psicológico, o livro didático funciona como um agente de destruição da identidade do sujeito negro, do mesmo modo que confirma no branco o sentimento da supremacia de sua raça. Assim, estimula-se a internalização, tanto para negros quanto para brancos, de um “ideal de ego branco”.⁵

Através da assimilação desse ideal, valoriza-se tudo aquilo que é considerado como “branco”. Do ponto de vista do corpo, a beleza e outros atributos físicos devem se orientar por valores dominantes impostos por uma concepção branquificada do mundo. Essa negação da cor gera uma hostilidade imediata ao corpo e a tentativa de embranquecimento por meio de artifícios como alisar o cabelo, afilar o nariz etc. Em última instância, isso significa uma negação, uma agressão, uma mutilação ao próprio corpo negro, uma tentativa de aniquilamento do corpo, seja pelas práticas acima mencionadas, seja pela vontade e uniões sexuais ou matrimoniais com o branco.

Por seu turno, a sacralização de um ideal de ego branco gera na mente do indivíduo branco a necessidade de afastamento e segregação, posto que toda a aproximação ameaçaria sua predominância.

Aos efeitos psicológicos nocivos causados pela discriminação racial transmitida pelo livro didático, e de resto pela sociedade como um todo, somam-se os efeitos políticos-sociológicos consequentes à prática discriminatória. Trata-se, então, de investigar as mensagens veiculadas pelo livro didático de um ponto de vista político, particularmente o da cidadania.

Os estereótipos aqui registrados repercutem em pelo menos três setores da cidadania: o social *stricto sensu*, o político e o econômico.

No que tange à cidadania social, nota-se que os conteúdos transmitidos por tais livros levam a crer e estimulam a desorganização so-

cial do negro. Neles a família negra inexistente, o negro não aparece dentro de seu lar, em uma família estruturada. Ele aparece na casa do patrão ou na rua. É como se não tivesse família, alicerce organizacional de qualquer agrupamento social. Uma outra forma de negar a organização social aos negros é a omissão generalizada de sua contribuição cultural para além daquelas tradicionais como o candomblé, a culinária ou a música. Nunca é mostrada a diversidade de origens e culturas do povo negro. Os livros não distinguem entre a formação cultural dos povos negros comerciantes que vieram para o Brasil (malês, tuaregues etc.) e aquela dos de cultura predominantemente agrícola. Não distinguem a diversidade de contribuições de povos nômades ou sedentários. A figura do negro é simplificada, como se somente negros de uma determinada origem tivessem vindo para o Brasil. Por outro lado, mesmo a cultura que é descrita pelos livros didáticos é encarada como folclore e pouco valorizada da perspectiva de uma sociedade tecnológica. Sendo assim, do ponto de vista da cidadania social *stricto sensu*, há uma subestimação do negro, pelo menos no que toca à família e à cultura.

Também no aspecto político a cidadania e a organização dos negros são camufladas. A imagem que é refletida a seu respeito é a de um ser acostumado e amoldado à escravidão,

um negro submisso e servil. As revoltas negras, que não foram poucas, caem no esquecimento, não são comentadas. Dos quilombos, que proliferaram no país durante todo o tempo que durou a escravatura, apenas se menciona o de Palmares. No entanto, existiram e tiveram expressão muitos outros (Jabaquara, Campo Grande, Garimpeiros, Ambrósio, Sapucaí, Piolho, para citar alguns). Por seu turno, a contribuição maciça do elemento negro nas *guerras oficiais*, reconhecidas pelos livros didáticos, é omitida. Assim, o alunado desconhece a participação volumosa de negros na Guerra do Paraguai, na Revolta dos Alfaiates ou na Balaiada. Tem-se, então, a impressão de que o negro não participou da conquista do solo brasileiro, da independência do país, de sua emancipação política. É como se a nacionalidade brasileira tivesse sido unicamente projeto e ação dos brancos.

Do ponto de vista da cidadania econômica também se verifica o mesmo comportamento de exclusão. Como já foi fartamente citado, ao negro é reservado, de modo *natural*, o mercado de trabalho das ocupações manuais, ao passo que as ocupações intelectuais são sempre consideradas como pertencentes aos brancos.

Por fim, nega-se qualquer tipo de cidadania ao negro quando se estimula e propaga a teoria do embranquecimento, que, em última instância, clama pelo desaparecimento da raça negra.

NOTAS

1. A pesquisa foi desenvolvida pela autora e contou com o apoio da Fundação Ford e do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, através de financiamento oferecido pelo II Concurso de Dotações da Pesquisa sobre o Negro no Brasil, e também do Ministério da Cultura, através do Programa do Centenário da Abolição.

2. A pesquisadora classificou os entrevistados por cor baseando-se nos critérios utilizados pelo senso comum, muito calcados na aparência visual, com destaque para tonalidades de pele e tipo de cabelo.

3. A pesquisadora classificou as fotos baseada nos critérios utilizados pelo senso comum, descritos na nota 2. Vale destacar, no entanto, que foram apresentadas apenas fotos de pessoas de cor preta e de cor branca. Os pardos não constaram da amostra fotográfica.

4. Entre os que citam explicitamente a questão racial, ver Negrão (1986), Silva (1988), Rosemberg (1984), Rego (1981) e Nosella (1981).

5. Ver prefácio de Jurandir Freire da Costa ao livro de Souza (1983).

BIBLIOGRAFIA

- NEGRÃO, Esmeralda V. (1986) "Preconceitos e discriminações raciais em livros didáticos infanto-juvenis", in Fundação Carlos Chagas, *Diagnóstico sobre a situação de negros (pretos e pardos) no Estado de São Paulo*.
- _____. (1987) "A discriminação racial em livros didáticos infanto-juvenis". *Cadernos de Pesquisa*, n. 63, São Paulo, Fundação Carlos Chagas.
- NOSELLA, Maria de Lourdes Chagas Deiró. (1981) *As belas mentiras: as ideologias subjacentes aos textos didáticos*. São Paulo, Ed. Moraes.
- REGO, Maria Filomena. (1981) *O aprendizado da ordem - a ideologia nos textos escolares* Rio de Janeiro, Achiamé.
- ROSEMBERG, Fúlvia. (1984) *Literatura infantil e ideologia*. São Paulo, Global.
- SILVA, Ana Célia da. (1988), O estereótipo e o preconceito em relação ao negro nos livros de comunicação e expressão do 1º grau, nível 1. Tese de Mestrado, UFBA.
- SOUZA, Neusa dos Santos. (1983), *Tornar-se negro* Rio de Janeiro, Graal.

SUMMARY

Racial prejudice in the schools

This article investigates the evidence of racial prejudice in municipal schools of Rio de Janeiro. The author deals with racial prejudice on three levels: among students, among teachers, and in classroom text books. She concludes that on the whole, the

school environment not only reproduces but also stimulates prejudice, in that if students demonstrate prejudice, this is directly related to the behavior of teachers and to the contents of text books.

RÉSUMÉ

Le racisme à l'école

Cet article étudie les manifestations de racisme dans les écoles communales de Rio de Janeiro. L'auteur établit pour cela trois niveaux: celui des élèves, celui des professeurs, celui des livres scolaires. Elle en conclut que l'ambiance régnant à l'école non seule-

ment reproduit, mais encore stimule le racisme car si les élèves en font preuve, cela n'est pas sans rapport avec le comportement des professeurs et avec les contenus transmis par les livres scolaires.

RAÇA E OPORTUNIDADES EDUCACIONAIS NO BRASIL

Carlos A. Hasenbalg*
Nelson do Valle Silva**

O ritmo acelerado dos processos de industrialização e urbanização ocorridos nas últimas três décadas mudou radicalmente a fisionomia da estrutura social do Brasil. A despeito do montante dessas transformações estruturais, um número crescente de estudos empíricos indica que a população preta e parda (ou não-branca) está exposta a desvantagens sistemáticas em dimensões demográficas e sócio-econômicas de qualidade de vida tais como mortalidade infantil, expectativa de vida ao nascer, oportunidades de mobilidade social, participação no mercado de trabalho e na distribuição de renda. A evidência acumulada aponta para a conclusão de que níveis crescentes de industrialização e modernização da estrutura social não eliminam os efeitos da raça ou cor como critério de seleção social e geração de desigualdades sociais. Este trabalho pretende mostrar como as desvantagens associadas à adscrição racial também ocorrem na esfera educacional.

A pesquisa sociológica sobre educação, seguindo uma modalidade de trabalho vigente em áreas mais consagradas das ciências sociais no país, tem negligenciado amplamente a dimensão racial e seus efeitos na distribuição de oportunidades educacionais entre diferentes grupos da população. É ilustrativo a este respeito o fato de que o levantamento de Zaia Brandão (1982) sobre o estado da arte da pesquisa sobre evasão e repetência no ensino de primeiro grau no Brasil não consiga arrolar uma só pesquisa que considere raça ou cor como determinantes da escolaridade. Uma variável que deveria ser crucial neste campo de investigação é simplesmente ignorada pelos estudiosos do tema. Tudo se passa como se o Brasil fosse uma sociedade racialmente homogênea ou igualitária, onde os grandes vilões da história, em termos de acesso diferencial à educação, são as desigualdades de classe e *status* sócio-econômico.

É só em período muito recente que esse quadro da pesquisa educacional começou a mudar, em alguma medida devido à atuação de educadores e ativistas negros no sentido de detectar e denunciar os conteúdos racistas

* Vice-diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos e professor do Iuperj.

** Pesquisador titular do Laboratório Nacional de Computação Científica - LNCC/CNPq.

transmitidos pelo sistema formal de ensino. Através de pesquisas, seminários e publicações, este grupo de estudiosos e ativistas tem demonstrado uma preocupação com os efeitos deletéreos desses conteúdos racistas sobre a formação da identidade racial do alunado negro. As críticas têm-se centrado na estrutura do currículo escolar (que exclui temas como história da África e do negro no Brasil, vistas como fontes de uma identidade racial positiva) e na maneira estereotipada e preconceituosa com que o negro é apresentado nos livros didáticos.¹ Essas iniciativas têm posto em contato e aberto o debate entre militantes do movimento negro, educadores e cientistas sociais, criando, assim, um espaço para discutir a questão do racismo na educação. Contudo, tanto as reivindicações relativas à educação formuladas por grupos negros organizados, quanto os poucos projetos implementados em torno da educação do negro, ao enfatizarem o eixo cultura e identidade racial, têm privilegiado os conteúdos transmitidos pelo sistema escolar em detrimento de outros fatores que condicionam a experiência educacional de pretos e pardos.

Outra linha de indagação relevante para o tema deste artigo é a que se refere a raça e mobilidade social. A literatura sociológica recente sobre relações raciais tem chamado a atenção para o papel desempenhado pela educação no processo de mobilidade social de brancos e não-brancos. Esses estudos apontam para duas tendências na mobilidade dos grupos de cor: (a) pretos e pardos obtêm níveis de escolaridade consistentemente inferiores aos dos brancos de mesma origem social e (b) os retornos à escolaridade adquirida em termos de inserção ocupacional e renda tendem a ser proporcionalmente menores para pretos e pardos do que para os brancos (ver Hasenbalg e Silva, 1988, caps. V e VI).

Conjuntamente, essas duas tendências dão conta dos mecanismos que tendem a confinar os não-brancos na base da hierarquia social, aproximando suas realizações educacionais à dos degraus inferiores do sistema de estratifi-

cação. Por sua vez, a primeira tendência alerta para o fato de que, ao longo de suas trajetórias educacionais, pretos e pardos estão expostos a desvantagens vinculadas especificamente a sua adscrição racial.

Uma das poucas pesquisas sobre educação e raça cujos resultados apontam nessa direção foi a desenvolvida recentemente na Fundação Carlos Chagas para diagnosticar a situação educacional do negro em São Paulo. Este trabalho utiliza um conjunto diversificado de indicadores para aferir a trajetória educacional de brancos e negros. Uma de suas indagações básicas é determinar se, em igualdade de condições sócio-econômicas, as oportunidades de acesso e permanência na escola são iguais para crianças e jovens brancos e negros. Entre outras coisas, verificou-se que, controlando o rendimento familiar *per capita*:

- a) a taxa de escolarização de negros é inferior à dos brancos;
- b) os brancos apresentam uma porcentagem maior de crianças sem atraso escolar;
- c) maior proporção de alunos negros frequenta as escolas que oferecem cursos com menor número de horas de aula (Rosemberg, 1986, cap. III).

Os dados oficiais disponíveis sobre os níveis de instrução atingidos pela população brasileira segundo a cor são mais do que eloquentes para caracterizar a desigual apropriação das oportunidades educacionais por parte de brancos e não-brancos e os efeitos acumulados da discriminação racial no âmbito da educação formal. Em 1980 a taxa de analfabetismo das pessoas de 15 a 64 anos de idade era de 14,5% entre os brancos e 36,5% para pretos e pardos. No extremo oposto da pirâmide educacional, 4,2% de brancos e apenas 0,6% de não-brancos tinham obtido um diploma de nível superior. Em resumo, não só a taxa de analfabetismo dos não-brancos é mais de duas vezes maior do que a dos brancos, como os membros do último grupo contam com probabilidades sete vezes maiores de completar estudos universitários.²

A descrição das trajetórias educacionais e o diagnóstico da situação educacional dos grupos de cor que se seguem estão baseados nas informações do corpo básico e do suplemento especial sobre educação da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) de 1982. Serão considerados unicamente os dados dos grupos de cor branca, preta e parda, excluindo-se da análise o grupo de cor amarela, os sem declaração de cor e os sem informação, que representam somente 0,6% do total de casos. Para alguns propósitos, serão utilizados os dados sobre todas as pessoas entre 7 e 24 anos de idade residentes em domicílios registrados na PNDA. Contudo, ênfase especial será dada ao grupo de idades de 7 a 14 anos, já que essas idades constituem, legalmente, as de escolarização obrigatória. Neste sentido, a norma ideal de todas as crianças ingressando

aos 7 anos de idade na primeira série do primeiro grau e completando a oitava série deste mesmo primeiro grau aos 14 anos será levada em conta para avaliar o desempenho dos grupos de cor no sistema de ensino básico.

O quadro geral das desigualdades de resultados

Antes de considerar as várias fases da trajetória escolar dos grupos de cor, isto é, admissão, progressão e atraso escolar, repetências e evasões, convém apresentar um quadro geral da estrutura das desigualdades educacionais entre esses grupos. Esta informação está contida no Quadro 1, que mostra os anos de escolaridade completados por diferentes grupos etários entre 7 e 24 anos, segundo a cor.

QUADRO 1

Anos de escolaridade completados pela população de 7 a 24 anos de idade, segundo a cor - Brasil, 1982 (%)

ANOS DE INSTRUÇÃO	7 A 14 ANOS			15 A 19 ANOS			20 A 24 ANOS		
	BR	PR	PA	BR	PR	PA	BR	PR	PA
Sem inst. e menos de 1 ano	31,9	49,7	50,0	5,5	17,5	17,3	5,1	15,4	14,4
1 a 4 anos	55,2	46,1	44,9	31,8	45,8	44,7	27,2	37,0	37,1
5 a 7 anos	11,6	4,2	5,1	31,0	25,9	25,1	14,7	19,2	17,2
8 anos	0,3	-	-	12,7	5,9	6,2	10,7	9,7	8,7
9 a 11 anos	-	-	-	18,1	4,6	6,4	28,5	16,9	19,6
12 anos e mais	-	-	-	0,8	0,1	0,1	13,6	1,6	2,8
S/A	-	-	-	0,1	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Observando, primeiro, a escolaridade do grupo de 7 a 14 anos de idade, que se encontra na faixa de frequência obrigatória à escola, chama a atenção a proporção elevada dos que não obtiveram qualquer instrução ou não conseguiram transpor a primeira série do ensino básico. Esta proporção, que de acordo com a norma ideal deveria estar em torno de 1/8 ou 12,5% dos casos, é de 32% para os brancos e se eleva à metade para os grupos de pretos e pardos, o que sugere os problemas de dificuldade de acesso às escolas e de ingresso tardio nelas.

O segundo grupo, entre 15 e 19 anos, representa a geração ou *coorte* de idade que teoricamente teria acabado de passar pelo sistema de ensino de primeiro grau. Chama a atenção, em primeiro lugar, a existência, nesta faixa etária, de um contingente não desprezível de pessoas que continuam sem qualquer instrução ou não conseguiram superar o obstáculo da primeira série. É o caso de 5,5% do grupo branco e de uma proporção mais de três vezes superior, acima de 17%, de pretos e pardos. Por outro lado, quando se deveria esperar que todas as pessoas nesta faixa etária já tivessem completado as oito séries obrigatórias do primeiro grau, nota-se que só 31,6% dos brancos e apenas 10,6% dos pretos e 12,7% de pardos conseguiram esse resultado ou foram além dele.

Na *coorte* de idade de 20 a 24 anos, em que aproximadamente 90% dos homens e 40% das mulheres já estão incorporados à população economicamente ativa e as possibilidades de uma volta aos estudos para aqueles que pararam de frequentar o sistema de ensino são muito reduzidas, as desigualdades de oportunidades de escolarização entre brancos e não-brancos estão cristalizadas e indicam o diferente acervo educacional com que esses grupos iniciam o ciclo de vida adulta. Pretos e pardos têm uma probabilidade três vezes maior que os brancos de continuar sem instrução ou sem completar a primeira série de ensino. Enquanto mais da metade dos brancos desse grupo etário (52,8%) conseguem pelo menos completar os oito anos de estudo obri-

gatório do primeiro grau, 71,6% de pretos e 68,7% de pardos ficam aquém desse nível de instrução. Nota-se, finalmente, que o grau mais acentuado de desigualdade de oportunidades entre grupos de cor se estabelece no nível de ensino superior, no qual 13,6% de brancos, 1,6% de pretos e 2,8% de pardos conseguiram ingressar. Isto significa que ter cor de pele branca no Brasil representa o privilégio de ter 8,5 vezes mais *chances* com relação aos pretos e quase cinco vezes mais probabilidades relativamente aos pardos de ter acesso às universidades. Neste aspecto da distribuição entre grupos de cor das oportunidades de ingressar no ensino superior o Brasil encontra-se mais perto da África do Sul do que dos Estados Unidos, onde, em 1980, os brancos tinham *chances* 1,4 vezes maiores que os negros de ingressar nesse nível educacional. Em suma, este quadro geral das realizações educacionais dos grupos de cor mostra que pretos e pardos estão expostos a um grau maior de atrito no seu trânsito pelo sistema escolar, o que faz com que iniciem a etapa de vida adulta com uma considerável desvantagem em termos de educação formal.

O acesso à escola

O passo seguinte da análise consiste no exame do acesso à escola, a fim de determinar, em cada geração ou grupo de idade, a proporção dos que vão ser absorvidos pelo sistema de ensino e aqueles que nunca entrarão nele. Em trabalho recente e importante, que modificou uma série de concepções erradas sobre o ensino de primeiro grau no país, Philip R. Fletcher e Sérgio Costa Ribeiro (1987, p. 1) mostram que o ingresso na primeira série do primeiro grau é quase universal no Brasil. Analisando também os dados da PNAD de 1982, estes autores concluem que 90% das pessoas em cada geração ou *coorte* de idade têm acesso ao ensino hoje no Brasil. Na região mais problemática, o Nordeste, apenas 79% de cada *coorte* conseguem entrar no primeiro grau.

Com isto, o Nordeste, que conta com 33% da população nacional em idade escolar, concentra 70% dos que não têm acesso à escola hoje em dia no Brasil (*idem*, p. 1-2). Contudo, ao se introduzir a variável cor, esta conclusão deve ser qualificada, na medida em que crianças e jovens não-brancos estão expostos a uma séria desvantagem nesta dimensão de acesso ao sistema escolar. Os dados apresentados a seguir indicam a proporção, para todo o país, das pessoas de 7 a 24 anos de idade que nunca frequentaram a escola, segundo a cor.

Nota-se, primeiro, que aos 7 anos de idade há uma proporção elevada de crianças que ainda não tiveram acesso à escola, em torno de 40% de brancos e 55% de pretos e pardos. A partir dessa idade, no caso do grupo branco, a absorção pelo sistema escolar processa-se rapidamente, atingindo o nível de 95% aos 11

anos de idade. Dessa idade em diante, a proporção de crianças brancas que continuam sem ter acesso à escola se estabiliza em torno de 5%. Entre as crianças pretas e pardas, o decréscimo na proporção dos que não têm acesso é mais lento à medida que aumenta a idade. De mais da metade sem acesso aos 7 anos de idade, essa proporção passa para perto de 15% aos 11 anos e se estabiliza em torno desse nível nas idades mais elevadas. Isto significa tanto que uma proporção mais elevada de crianças não-brancas ingressa tardiamente na escola, com as conseqüências negativas deste fator para o desempenho escolar, como que a proporção de pretos e pardos que não têm acesso à escola é três vezes maior que a dos brancos.

Como é razoável de se esperar, essa dimensão de acesso ao sistema formal de ensino das pessoas em idade escolar varia considera-

QUADRO 2

Proporção de pessoas de 7 a 24 anos de idade que nunca frequentaram a escola, segundo a cor – Brasil, 1982 (%)

IDADE	BRANCOS	PRETOS	PARDOS
7	39,3	54,8	55,7
8	14,8	35,7	33,8
9	9,5	24,3	23,6
10	6,8	20,7	20,3
11	5,4	14,5	14,9
12	6,0	17,9	16,2
13	4,8	15,1	14,0
14	5,0	15,5	13,9
15 a 19	4,9	15,3	14,9
20 a 24	4,7	14,5	13,6

velmente entre as regiões do país, na medida em que o desenvolvimento econômico regional e o nível de urbanização da população condicionam o grau de abertura do sistema escolar. Assim, por exemplo, em São Paulo, nas idades entre 11 e 14 anos, a proporção de crianças que nunca ingressaram na escola é de aproximadamente 2% para os brancos e pouco menos de 5% para os pretos e pardos. No extremo oposto, o Nordeste ocupa a pior posição. Nesta região, para as mesmas idades, a proporção dos que não entram na escola oscila entre 16 e 20% no grupo branco e de 22 a 31% no caso de pretos e pardos. Certamente, o Nordeste é a região que mais contribui, em números relativos e absolutos, para o contingente de pessoas que vão chegar à vida adulta analfabetas. Com a exceção do Centro-Oeste, que apresenta o segundo pior desempenho nessa dimensão, nas demais regiões do país a proporção de crianças em idade escolar sem acesso ao ensino é inferior à média nacional, sempre mantido o diferencial racial favorável ao grupo branco.

Constatada a disparidade racial na probabilidade de ter acesso à escola, que opera em detrimento de pretos e pardos, cabe indagar sobre os motivos da mesma. É razoável supor, por um lado, que as chances de ingressar na escola variam em função da situação sócio-econômica das famílias a que as crianças pertencem. Por outro lado, sabe-se que pretos e pardos concentram-se desproporcionalmente nas camadas mais pobres da população. Resta, então, saber se a diferença sócio-econômica entre as famílias de crianças brancas e não-brancas explica toda a diferença no acesso à escola entre os dois grupos. Com essa finalidade, será introduzida a renda familiar *per capita* como variável de controle para observar se as diferenças no acesso à escola tendem a desaparecer ao se igualar os grupos de cor por esse critério. Os dados pertinentes encontram-se no Quadro 3, que omite os dados referentes à faixa mais alta de renda familiar *per capita*, de mais de três salários mínimos, já que o pequeno número e casos nessa categoria provoca oscilações erráticas nas porcentagens.

QUADRO 3

Proporção de pessoas de 7 a 14 anos de idade que nunca freqüentaram a escola, segundo renda familiar 'per capita' e cor - Brasil, 1982. (%)

IDADE	ATÉ 1/4 SM			1/4 A 1/2 SM			1/2 A 1 SM			1 A 3 SM		
	BR	PR	PA	BR	PR	PA	BR	PR	PA	BR	PR	PA
7 anos	56,3	62,2	64,9	41,0	46,8	47,9	30,5	38,6	41,1	19,9	31,2	21,7
8	30,0	47,5	45,1	12,5	27,3	24,9	5,5	7,6	11,3	1,8	2,6	4,8
9	19,9	35,5	33,7	8,0	11,7	14,1	2,6	8,8	6,7	1,4	0,0	3,5
10	14,7	30,8	29,0	5,1	11,2	11,2	2,0	6,7	8,2	0,8	0,0	1,0
11	12,1	21,8	22,1	4,5	11,4	8,7	1,4	0,8	5,4	0,7	0,0	0,0
12	13,6	28,6	24,2	4,9	9,5	10,0	1,5	2,7	4,0	0,7	0,0	1,5
13	11,3	24,5	20,6	3,6	10,2	10,2	1,2	2,5	4,7	0,9	0,0	1,8
14	12,0	22,5	21,7	4,8	13,4	9,8	1,2	3,1	4,1	0,9	4,5	1,1

Como era de se esperar, observa-se que com o aumento da renda familiar *per capita* diminui a proporção de crianças que não têm acesso à escola nos três grupos de cor e em todas as idades consideradas.

Entre as crianças provenientes das famílias mais pobres, com renda familiar *per capita* inferior a 1/4 do salário mínimo, a proporção dos que nunca ingressaram na escola na faixa etária de 11 a 14 anos é superior a 10% entre os brancos e supera 20% entre os pretos e pardos.

No outro extremo, das crianças dessa mesma idade oriundas das famílias mais ricas, de 1 a 3 salários mínimos, o acesso à escola é quase geral, caindo a falta de acesso para proporções inferiores a 2% nos três grupos de cor.

Além disso, o resultado mais importante que surge desses dados é que, mesmo controlando por essa variável de posição sócio-econômica das famílias, subsiste um diferencial de acesso à escola entre brancos e não-brancos. Esse diferencial tende a atingir seu grau máximo entre as crianças provenientes das famílias mais pobres.

Olhando novamente para o grupo etário de 11 a 14 anos, nota-se que entre as crianças de famílias com renda familiar inferior a 1/4 do salário mínimo a desvantagem no acesso à escola por pretos e pardos com relação aos brancos é da ordem de 10%. Essa diferença diminui para perto de 5% na faixa seguinte de renda, de 1/4 a 1/2 salário mínimo, e cai ainda mais nas duas faixas de renda mais altas, igualando-se as oportunidades de acesso entre brancos e não-brancos na faixa de renda de 1 a 3 salários mínimos.

Seja como for, em igualdade de condições sócio-econômicas, existe um diferencial racial nas oportunidades de ingresso no sistema de ensino. A natureza dos dados da PNAD não permite elucidar as causas dessa diferença. Contudo, como se trata da fase inicial das trajetórias educacionais, em que o que está em jogo é ingressar ou não no sistema formal de ensino, essa diferença dificilmente poderia ser atribuída aos processos de discriminação racial

que operam dentro da escola, levando a pensar em fatores que operam dentro da família e que condicionam a desigual propensão de crianças brancas e não-brancas em procurar escolas para serem nelas admitidas.⁴

Trajectoria e situação escolar

Tendo já dimensionado o problema do acesso ao sistema de ensino e quantificado a incidência diferencial da falta de acesso para as crianças brancas e não-brancas, a etapa que segue deve considerar alguns aspectos da trajetória e situação escolar daqueles que conseguiram ingressar na escola. A maioria dos diagnósticos sobre o funcionamento do sistema de ensino de primeiro grau aponta para a concentração desproporcional de matrículas e alunos nas primeiras séries desse grau como um aspecto de sua baixa produtividade. Isto significa que do total dos que ingressaram na primeira série poucos serão os que vão concluir a oitava e última série do primeiro grau. Os dados da PNAD de 1982 confirmam esta idéia: considerando o total de pessoas de até 24 anos de idade que freqüentavam alguma série do primeiro grau, para cada cem alunos que cursavam a primeira série havia somente 45 cursando a quarta série e apenas 21 na oitava série. Esses mesmos números para os grupos de cor eram 100, 57 e 29 para os brancos; 100, 35 e 13 para os pretos; e 100, 36 e 13 entre os pardos. Claramente, a estrutura da matrícula por série dos dois grupos não-brancos está mais concentrada nas séries iniciais e é muito mais afunilada nas séries mais avançadas do primeiro grau. Isto é indicação de que, do total dos que ingressam no primeiro grau, a proporção de pretos e pardos que conseguem concluí-lo é substancialmente menor que a dos brancos.

Poder-se-ia pensar, novamente, que a maior concentração de crianças pretas e pardas nas camadas mais pobres da população explica essa diferença de resultados escolares. Para considerar esta possibilidade é conve-

QUADRO 4

Proporção das pessoas de 7 a 14 anos de idade que freqüentam as três primeiras séries do primeiro grau, segundo a cor e a renda média familiar 'per capita' – Brasil, 1982. (%)

	BRANCOS	PRETOS	PARDOS
Até 1/4 SM	78,3	86,2	84,5
1/4 a 1/2 SM	63,2	73,3	71,8
1/2 a 1 SM	52,1	60,3	60,3
1 a 3 SM	44,4	54,0	51,5

niente introduzir uma variável que controle a situação sócio-econômica das famílias a que as crianças pertencem. Os dados do Quadro 4 mostram a proporção das pessoas de 7 a 14 anos de idade que freqüentam as três primeiras séries do primeiro grau segundo a cor e a renda média familiar *per capita*.

Estes dados mostram, em primeiro lugar, forte associação positiva entre o *status* sócio-econômico das famílias e a velocidade de progressão dentro da escola. Apenas reparando nas duas faixas extremas de renda média nota-se, nos três grupos de cor, que ao passar de menos de 1/4 de salário mínimo para o nível de 1 a 3 salários ocorre um ganho superior a 30% na proporção de crianças que cursam as séries mais avançadas do primeiro grau.

Em segundo lugar, nota-se que dentro de cada um dos níveis de renda média familiar há uma proporção mais elevada de pretos e pardos cursando as três séries iniciais. Considerando os mesmos níveis de renda, a vantagem do grupo branco em relação a pretos e pardos oscila entre um mínimo de 6,2% e um máximo de 10,1%. Diferentemente do que ocorria com o problema do acesso à escola, esta diferença na velocidade de promoção dentro da escola do alunado branco e não-branco parece estar indicando a atuação de mecanismos discriminatórios dentro das escolas e do sistema de ensino como um todo.⁴

Outro aspecto da baixa produtividade do sistema de ensino do primeiro grau e da lenta progressão escolar das crianças em idade escolar obrigatória, particularmente dos não-brancos, emerge ao considerarmos o atraso escolar. Os dados a esse respeito figuram no Quadro 5, onde se distingue, para cada ano de idade entre 7 e 14, a proporção de crianças que cursam a escola sem atraso, com atraso de até duas séries, e os que experimentam mais de duas séries de atraso. O atraso foi calculado relacionando-se a idade com a série freqüentada, na suposição de que as crianças de 7 anos deveriam estar cursando a primeira série, as de 8 anos a segunda série e assim sucessivamente até chegar às de 14 anos, cursando a oitava e última série.

Dado o procedimento usado para medir o atraso, todas as crianças de 7 anos que freqüentam alguma série não experimentam atraso por definição. Aos 8 anos de idade, porém, pouco mais da metade das crianças brancas e acima de 70% das não-brancas já apresentam uma série de atraso. A partir dessa idade começa a se avolumar a proporção de crianças com atraso escolar nos três grupos de cor e de maneira mais acentuada entre os não-brancos. Já aos 10 anos de idade aparece uma proporção significativa (15,3% de brancos, 33,3% de pretos e 35,2% de pardos) que está cursando a escola com três ou mais séries de atraso. Nessas primeiras idades, dos 8 aos 10

ou 11 anos de idade, boa parte do atraso escolar é devido ao ingresso tardio na escola, e, como já vimos, as crianças não-brancas estão mais sujeitas a ingressar na escola com idade superior à legalmente definida como obrigatória. Contudo, ao ingresso tardio logo se sobrepõe o efeito das repetências na produção do atraso escolar, como o sugere o rápido decréscimo da proporção de crianças que não experimentam atraso escolar, decréscimo que é muito mais acentuado entre os pretos e pardos.

Estes dois fatores, ingresso tardio na escola e repetência, atuam cumulativamente na medida em que as crianças que ingressam na escola com mais idade estão mais sujeitas a ter uma trajetória escolar mais lenta e acidentada. É também evidente que este efeito cumulativo penaliza mais severamente as crianças pretas e pardas. Para ilustrar isto basta considerar que aos 13 ou 14 anos de idade 2/3 das crianças pretas e pardas estão freqüentando a escola

com atraso de três ou mais séries, ao passo que isto ocorre com somente 2/5 dos brancos.

O último elemento de informação a ser apresentado nesta seção destina-se a oferecer um quadro geral da situação escolar das crianças dos três grupos de cor. Com essa finalidade, o Quadro 6 distingue, para cada ano de idade entre os 7 e os 14, as proporções de crianças que nunca entraram na escola, as que estão freqüentando a escola e as que já saíram da escola.

A primeira coluna, dos que nunca entraram, repete a informação já analisada ao considerar o problema da admissão à escola. A segunda coluna, dos que freqüentam escola, nos informa sobre a taxa de escolaridade específica para cada idade. Partindo do nível de 60% para os brancos e aproximadamente 44% para pretos e pardos aos 7 anos de idade, essa taxa de escolaridade aumenta progressivamente até o máximo de quase 91% para o grupo branco

QUADRO 5

Atraso escolar das pessoas de 7 a 14 anos que freqüentam a escola, segundo a cor - Brasil, 1982. (%)

IDADE	SEM ATRASO			ATÉ 2 SÉRIES			MAIS DE 2 SÉRIES			TOTAL		
	BR	PR	PA	BR	PR	PA	BR	PR	PA	BR	PR	PA
7 anos	100,0	100,0	100,0	-	-	-	-	-	-	100,0	100,0	100,0
8	48,5	28,6	27,7	51,5	71,4	72,3	-	-	-	100,0	100,0	100,0
9	39,0	14,2	18,6	61,0	85,8	81,4	-	-	-	100,0	100,0	100,0
10	31,3	12,9	12,5	53,4	53,8	52,3	15,3	33,3	35,2	100,0	100,0	100,0
11	27,6	6,5	9,8	48,5	41,9	41,3	23,9	51,6	48,9	100,0	100,0	100,0
12	23,3	5,5	8,2	43,7	33,4	32,6	33,0	61,1	59,2	100,0	100,0	100,0
13	21,0	6,3	6,3	41,8	27,9	29,3	37,2	65,8	64,4	100,0	100,0	100,0
14	20,8	4,6	6,1	38,4	18,2	24,6	40,8	77,2	69,3	100,0	100,0	100,0

QUADRO 6

Situação escolar da população de 7 a 14 anos por cor – Brasil, 1982 (%)

IDADE	NUNCA ENTROU			FREQUENTA			SAIU			TOTAL		
	BR	PR	PA	BR	PR	PA	BR	PR	PA	BR	PR	PA
7 anos	39,2	54,7	55,6	60,5	44,6	43,6	0,3	0,7	0,8	100,0 (1.491.320)	100,0 (195.867)	100,0 (1.191.889)
8	14,7	35,8	33,8	84,1	62,9	64,6	1,2	1,3	1,6	100,0 (1.396.696)	100,0 (199.479)	100,0 (1.164.034)
9	9,5	24,3	23,6	88,7	72,7	73,5	1,8	3,0	2,9	100,0 (1.369.758)	100,0 (190.190)	100,0 (1.107.730)
10	6,8	20,7	20,3	90,8	76,5	75,7	2,4	2,8	4,0	100,0 (1.466.687)	100,0 (208.515)	100,0 (1.151.390)
11	5,4	14,5	14,9	90,2	79,5	79,6	4,4	6,0	5,5	100,0 (1.387.026)	100,0 (200.275)	100,0 (1.026.978)
12	6,0	17,9	16,2	84,5	73,6	75,2	9,5	8,5	8,6	100,0 (1.412.990)	100,0 (217.026)	100,0 (1.117.905)
13	4,8	15,1	14,0	79,1	68,5	71,7	16,1	16,4	14,3	100,0 (1.359.104)	100,0 (180.652)	100,0 (1.034.948)
14	5,0	15,5	13,9	71,7	62,5	64,4	23,3	22,0	21,7	100,0 (1.338.741)	100,0 (191.405)	100,0 (1.035.825)

nos 10 anos de idade e 79,5% para pretos e pardos aos 11 anos. O pico de frequência nessas idades parece ocorrer quando se dá o acesso dos retardatários à escola, que nela ingressam com idade acima do recomendado, e quando o problema da evasão escolar ainda não assume dimensões sérias. A partir dessas idades, 10 anos para o grupo branco e 11 para pretos e pardos, a taxa de escolaridade começa a diminuir até os níveis de 72% para brancos, 62,5% para pretos e 64,4% para pardos. Como dos 11 anos em diante a proporção dos que nunca entraram permanece relativamente estável, o declínio da frequência se deve à evasão escolar. Isto é o que indica a terceira coluna, com as proporções dos que já saíram da escola. Nas idades mais jovens, de 7 a 9 anos, a dimensão do problema da evasão é reduzida, não ultrapassando o nível de 3%. Contudo, a partir dos 10 anos de idade a proporção dos que se evadem da escola tende a aumentar de níveis próximos a 3 ou 4% até atingir proporções algo superiores a 20% aos 14 anos de idade. É nestas idades que, seja pela necessidade de as famílias fazerem ingressar suas crianças no mundo do trabalho, seja pelo acúmulo de repetências que redundam no fracasso escolar, as crianças começam a abandonar a escola. Note-se, porém, que a dimensão do problema da evasão é aproximadamente a mesma nos três grupos de cor. O que ocorre com as crianças não-brancas é que, por terem ingressado na escola com mais idade e por terem ficado retidas mais tempo dentro do sistema escolar devido às repetências, elas chegam aos 14 anos de idade com um número médio de séries completadas bastante inferior ao dos brancos, como foi visto nos dados do Quadro 1.

Diferenças no ritmo da progressão escolar

Das seções anteriores fica claro que os grupos não-brancos apresentam ritmos de progresso dentro do sistema escolar marcadamente mais lentos do que aquele experimentado pelo grupo branco. A questão que se

coloca é a de como quantificar essas diferenças no ritmo e de como testar sua significância estatística. Nesta seção propomos um modelo que formaliza a idéia de ritmo através da relação entre progressão escolar (sucesso ou fracasso em se completar uma transição do sistema) e idade individual. Em seguida aplicamos este modelo aos dados da PNAD de 1982.

Uma forma conveniente para a análise da determinação da escolaridade é conceitualizá-la em termos de uma sequência de transições entre patamares. Ou seja, podemos estudar os fatores determinantes da escolaridade do indivíduo mensurando-os através de um conjunto de probabilidades condicionais de progressão escolar. Estas probabilidades intizam as *chances* de um indivíduo atingir um certo nível de escolaridade dado que ele completou o nível imediatamente anterior. Em outras palavras, se sabemos até onde um indivíduo progrediu na escola (isto é, seu nível de escolaridade completa), podemos deduzir todas as transições entre patamares de escolaridade que ele foi capaz de completar e, portanto, construir uma sequência de variáveis dicotômicas que expressam se aquela pessoa completou ou não cada um dos patamares especificados. Evidentemente, ao analisarmos uma transição dada qualquer, só consideramos aqueles indivíduos que completaram a transição imediatamente anterior, pois só estes estarão sujeitos ao risco de completar (ou não) aquela transição dada.

Portanto, para cada nível de escolaridade, os indivíduos aptos a fazer a progressão se constituem em uma subpopulação cujo tamanho diminui ao se passar dos níveis mais baixos para os mais altos. A redução do tamanho das subpopulações, se o modelo foi válido, deve-se ao próprio processo de seleção dos indivíduos segundo suas origens sociais. A implicação disto é que as subpopulações tendem a ficar relativamente mais homogêneas no que diz respeito aos próprios determinantes conforme se progride dentro do sistema escolar. Esta auto-seleção poderia dificultar a comparação dos efeitos entre duas transições quaisquer, já que implica a modificação das distri-

buições marginais das variáveis. Para contornar este tipo de problema, Mare (1980) sugeriu que um modelo logístico fosse aplicado a cada transição, estas codificadas como um conjunto de variáveis binárias.

O modelo logístico assegura uma análise adequada das alterações das desigualdades de oportunidades educacionais, livre da contaminação oriunda do próprio processo de seletividade intra-escolar, pois as estimativas dos coeficientes não são influenciadas por mudanças nas distribuições marginais das variáveis. Como observa Mare (*idem*, p. 297), "diferenças de efeito entre subpopulações resultam de diferenças genuínas de associação entre as variáveis mensuradas". Igualmente, os efeitos das variáveis independentes sobre a realização de uma transição não são influenciados pela proporção dos que a fazem, como seria o caso de modelos mais simples (por exemplo, uma relação linear). Finalmente, as probabilidades de transição são *assintoticamente independentes* entre si, possibilitando que a equação abaixo possa ser estimada para cada transição escolar que se queira.

As equações do modelo logístico têm a forma geral

$$W_{ij} = \log_e \left(\frac{\Theta_{ij}}{1 - \Theta_{ij}} \right) = \beta_{j0} + \sum_k \beta_{jk} X_{ijk} \quad (1)$$

onde Θ_{ij} tem a mesma definição que antes, indivíduo completo a j-ésima transição escolar; X_{ijk} é o valor da k-ésima variável dependente para aquele indivíduo e os β_{jk} são os parâmetros indicativos dos efeitos destas variáveis sobre o logaritmo das chances de ele completar a transição. A especificação do modelo logístico é adequada no sentido de que, dada a formulação da variável dependente, mudanças unitárias nas variáveis independentes geram mudanças razoavelmente uniformes nesta variável, o que não aconteceria, por exemplo, se a especificação fosse do tipo linear nas próprias probabilidades.

Para estimação do modelo, do conjunto total da pesquisa foram selecionados os respondentes com idade entre 6 e 24 anos, compondo uma amostra de 181.607 observações. Para

cada uma destas observações foram recolhidas informações referentes às seguintes variáveis:

Y_i – Escolaridade completa do indivíduo, isto é, o nível e grau mais elevado por ele atingido. Como dito antes, esta variável foi recodificada como um conjunto de variáveis dicotômicas indicativas de se aquele indivíduo passou ou não por certas transições dentro do sistema educacional. Foram selecionados três patamares considerados centrais dentro do processo de escolaridade: o acesso ou não à escola; para aqueles que tiveram acesso à escola, a aprovação na primeira série do primeiro grau; e, para aqueles aprovados na primeira série, sua aprovação na oitava série deste mesmo grau. Portanto, em termos do modelo expresso pela Equação 1, temos que $I = 3$.

X_1 – Idade do indivíduo, em anos completos.

X_2 – Cor do indivíduo, segundo a distinção censitária usual entre brancos, pretos e pardos. Indivíduos de cor amarela foram eliminados da amostra. Esta variável foi recodificada em termos de suas variáveis dicotômicas seguindo a seguinte codificação:

$D_1 = 1$ se for de cor parda; caso contrário $D_1 = 0$;

$D_2 = 1$ se for de cor branca; caso contrário $D_2 = 0$.

Portanto, indivíduos de cor preta tem $D_1 = 0$ e $D_2 = 0$, sendo considerados como categoria de base ou de referência.

Os modelos utilizados foram especificações do modelo geral apresentado na Equação 1, tendo a seguinte forma específica:

$$W_{ij} = \beta_{j0} + \beta_{j1} X_{i1} + \beta_{j2} D_{i1} + \beta_{j3} D_{i2} + \beta_{j4} (X_{i1}, D_{i1}) + \beta_{j5} (X_{i1}, D_{i2}) \quad (2)$$

onde W_{ij} tem a mesma definição que antes, isto é, o logaritmo natural das chances relativas de que o i-ésimo indivíduo complete a j-ésima transição escolar, e os demais termos também seguem as definições anteriores. Esta é uma especificação conveniente uma vez que permite o teste simultâneo das diferenças ra-

ciais no que diz respeito ao ritmo em que as transições são feitas. Supondo-se uma certa estabilidade temporal básica nestas *chances* de transição – acreditamos que esta seja uma hipótese aproximadamente válida num horizonte de tempo limitado, por exemplo, num prazo de cinco a seis anos, em torno dos quais a grande maioria das transições é feita –, então o coeficiente β_j , (referente à idade do respondente) captura o ritmo temporal em que a *j*-ésima transição em análise se dá. Isto é, captura o efeito da passagem de mais um ano calendário sobre o logaritmo das *chances* de completar aquela transição. Assim, tendo em vista a forma em que as variáveis dicotômicas D_1 e D_2 foram codificadas, temos que as equações referentes à *j*-ésima transição para cada grupo de cor oriundas da estimação da Equação 2 acima são

$$W = \beta_0 + \beta_1 X_1$$

no caso em que $D_1 = 1$ e $D_2 = 0$, isto é para indivíduos de cor preta;

$$W = (\beta_0 + \beta_2) + (\beta_1 + \beta_4) X_1$$

no caso em que $D_1 = 1$ e $D_2 = 0$, isto é para indivíduos do grupo pardo; e

$$W = (\beta_0 + \beta_3) + (\beta_1 + \beta_5) X_1$$

no caso em que $D_1 = 0$ e $D_2 = 1$, isto é, para indivíduos de cor branca.

Observa-se que os testes de significância das estimativas dos coeficientes β_2 e β_4 nos dão automaticamente um teste de significância da diferença no ritmo de transição entre o grupo de base preto e o grupo pardo. Similarmente, se as estimativas para β_3 e β_5 forem significativamente diferentes de zero, este resultado implicará a existência de uma diferença significativa no ritmo de transição entre o grupo de base preto e o grupo branco.

Para avaliação do ajustamento deste modelo a cada uma das três transições utilizaremos a usual *estatística de qui-quadrado* X^2 de Pearson, que permite avaliar a significância deste ajustamento, e, adicionalmente, uma medida “ R^2 ”, que mede a proporção de melhoria no erro de predição em relação à hipótese nula

de que todos os coeficientes são nulos, tendo uma interpretação semelhante à da “proporção da variância explicada” nos modelos de regressão comuns.

A PNAD de 1982 foi obtida por uma amostra estratificada por conglomerados selecionada em estágios múltiplos. Assim sendo, as suposições de amostra aleatória simples inerentes aos procedimentos analíticos que adotamos não são satisfeitas. Em particular, as estimativas dos erros padrões terão provavelmente um viés para baixo e, portanto, as estatísticas relativas aos testes de significância devem ser consideradas com cautela, mais para fins descritivos. No entanto, como indica Mare (*idem*, p. 298), o viés nos erros padrões estimados é aparentemente bem reduzido. O modelo proposto na Equação 2 foi estimado por procedimentos de máxima verossimilhança para dados não agrupados (regressão logística), utilizando-se para isto o programa DREG do pacote estatístico OSIRIS IV.

Aplicando-se o modelo 2 aos dados referentes à primeira transição selecionada – o acesso ao sistema escolar –, temos os resultados apresentados no Quadro 7. A primeira coluna numérica deste quadro (“Total”) mostra os coeficientes da regressão logística de nosso modelo de base para o conjunto total de observações. Todos os coeficientes são significativamente diferentes de zero nos níveis convencionais, implicando dizer que existem diferenças significativas no que diz respeito ao ritmo de acesso à escola entre os três grupos de cor. Utilizando estes coeficientes para se estimar as equações para cada grupo (segundo o processo apresentado antes) obtêm-se:

$$W_{ij} = -2,018 + 0,251 X_1 \text{ para o grupo preto;}$$

$$W_{ij} = -2,348 + 0,294 X_1 \text{ para o grupo pardo; e}$$

$$w_{ij} = -3,331 + 0,463 X_1 \text{ para o grupo branco}$$

Observe-se que, apesar de todas as diferenças entre os três grupos serem significativas, a diferença entre pretos e pardos no ritmo de acesso é relativamente modesta quando se compara com as diferenças entre estes grupos e o grupo branco. Assim, por exemplo, ao passo que a proporção estimada via modelo de

QUADRO 7

Acesso à escola – Brasil total, urbano e rural, 1982 (%)

	TOTAL	URBANA	RURAL
Variável: coeficiente			
Idade: β_1	0,251*	0,392*	0,178*
Pardo: β_2	-0,330	-0,887	-0,204
Branco: β_3	-1,313*	-2,634*	-0,814
Idade x Pardo: β_4	0,043	0,111	0,031
Idade x Branco: β_5	0,212*	0,355*	0,157*
Constante: β_0	-2,018*	-3,278*	-2,126*
"R ² "	23,9	40,5	16,1
X ²	59.902,45	70.959,56	13.272,79
N	181.607	135.627	45.890

* Significante ao nível de 1%.

crianças que ao atingirem 14 anos de idade já tiveram acesso à escola é de 82% entre pretos e 85% entre pardos, a proporção equivalente entre brancos atinge a marca dos 95%. O modelo 2 apresenta um ajustamento satisfatório, reduzindo em 23,9% o erro de predição.

As demais colunas do Quadro 7 replicam este procedimento para as áreas urbanas e rurais do país. Como observações gerais a retermos, em primeiro lugar, que o modelo parece ser bem mais adequado para descrever a realidade urbana do que a rural. Enquanto o modelo reduz em 40,5% o erro de predição nas chances de acesso ao sistema escolar urbano, o seu valor preditivo é de apenas 16,1% nas áreas rurais. Em outras palavras, o ritmo de acesso à escola é muito mais uniformizado e predizível nas áreas urbanas do que nas rurais, onde a aleatoriedade ainda é bastante grande.

Em segundo lugar, o ritmo de acesso é mais rápido (refletindo, provavelmente, maior facilidade) nas áreas urbanas. Em ambas as áreas, todas as diferenças entre os três grupos de cor são estatisticamente significantes aos níveis

convencionais. No entanto, o padrão quase-dicotômico observado antes para a população total não parece prevalecer nas áreas urbanas, onde o grupo pardo claramente se diferencia do grupo preto. Calculando os coeficientes implicados pelo modelo 2, segundo o procedimento descrito anteriormente, obtemos para o efeito da variável idade os seguintes valores:

Grupo	Área urbana	Área rural
Preto	0,392	0,178
Pardo	0,503	0,209
Branco	0,747	0,335

O Quadro 8 apresenta os resultados do ajustamento do nosso modelo para o caso da aprovação na primeira série do primeiro grau entre aqueles que tiveram acesso à escola. A adequação explanatória do modelo é muito mais satisfatória (a redução no erro de predição é da ordem de 50,8% para a população total, sendo de 55% nas áreas urbanas e de 45% nas áreas rurais), indicando uma grande

QUADRO 8

Aprovação na primeira série – Brasil total, urbano e rural, 1982 (%)

	TOTAL	URBANA	RURAL
Variável: coeficiente			
Idade: β_1	0,662*	0,756*	0,540*
Pardo: β_2	-0,135	-0,249	-0,193
Branco: β_3	-1,334*	-1,854*	-0,570
Idade x Pardo: β_4	0,024	0,041	0,033
Idade x Branco: β_5	0,237*	0,303*	0,161*
Constante: β_0	-6,281*	-6,888*	-5,952*
"R ² "	50,8	55,0	45,0
X ²	98.640,50	75.144,69	24.042,24
N	153.476	118.949	34.527

* Significante ao nível de 1%.

uniformidade e previsibilidade de comportamento.

Nesta transição, considerada a mais importante dentro do sistema escolar, a par do coeficiente da variável idade, apenas os contrastes relativos ao grupo branco são significativamente diferentes de zero nos níveis convencionais. Em outras palavras, não só no resultado total, mas também nas áreas urbana e rural do país se observa, por um lado, uma diferença significativa entre pretos e brancos no ritmo de aprovação na primeira série do primeiro grau e, por outro, uma não-diferenciação entre pardos e pretos neste ritmo. Aqui o padrão dicotômico parece ser claro e comum a ambos os tipos de área. Traduzindo estas diferenças em termos de proporção, podemos dizer que a proporção estimada via modelo das crianças que ao atingirem, por exemplo, 12 anos de idade já fizeram a transição da primeira série no Brasil como um todo é da ordem de 84% entre pretos e de 86% entre pardos. No grupo branco, a proporção equivalente atinge 96% das crianças.

Finalmente, quanto à última transição – aprovação na oitava série entre aqueles aprovados na primeira série –, como se era de esperar dada a seletividade progressiva dentro do sistema (como discutimos antes), o efeito das variáveis de origem é bastante diluído neste ponto. O poder explicativo do modelo é bem mais reduzido (uma redução de erro de predição da ordem de 26,8% para a população total). Além do coeficiente da variável idade, apenas aquele referente à constante de regressão no grupo branco para as áreas urbanas – para o total do país, por extensão – aparece com valor significativamente diferente de zero. Isto implica dizer que, na área urbana, todos os grupos de cor têm o mesmo ritmo de aprovação na oitava série, mas o grupo branco se apresenta num patamar geral de aprovação significativamente mais elevado do que os demais grupos, a diferença nas chances de aprovação sendo basicamente constante qualquer que seja a idade da criança. Ou seja, o padrão dicotômico reaparece, não sendo significativas as diferenças entre pardos e pretos. Apenas

QUADRO 9

Aprovação na oitava série – Brasil total, urbano e rural, 1982 (%)

	TOTAL	URBANA	RURAL
Variável: coeficiente			
Idade: β_1	0,380*	0,388*	0,285*
Pardo: β_2	0,279	0,169	-0,407
Branco: β_3	0,939*	0,673*	0,975
Idade x Pardo: β_4	0,007	0,017	0,033
Idade x Branco: β_5	0,016	0,037	0,015
Constante: β_0	-8,754*	-8,742*	-8,584*
"R ² "	26,8	29,6	17,2
X ²	36.515,05	35.882,86	1.782,86
N	123.576	100.797	22.779

* Significante ao nível de 1%.

neste caso é significativa e diferença no nível de aprovação entre brancos e não-brancos, não havendo diferença significativa no ritmo da aprovação.

Resumindo as conclusões fornecidas pela aplicação do modelo às transições escolares selecionadas, podemos dizer que em todas as transições existe uma clara diferença entre indivíduos no grupo branco e aqueles nos outros grupos de cor. Brancos apresentam ritmos de transição significativamente mais rápidos do que os demais grupos de cor. A única diferenciação significativa entre pardos e pretos aparece quando da primeira transição, isto é, no acesso à escola. No entanto, mesmo nesta transição, as diferenças entre pardos e pretos na área rural são numericamente modestas, o que não é verdade no que diz respeito ao contraste existente entre pretos e brancos. Apenas no acesso à escola nas áreas urbanas é que vemos uma diferenciação considerada significativa entre pretos e pardos.

Resumo e conclusões

Neste artigo procuramos analisar as desigualdades na apropriação das oportunidades educacionais no Brasil em termos dos componentes de sua dinâmica. As informações da PNAD de 1982 indicaram que, no que diz respeito ao acesso ao sistema escolar, uma proporção mais elevada de crianças não-brancas ingressa tardiamente na escola. Além disso, a proporção de pretos e pardos que não têm acesso de todo à escola é três vezes maior que a dos brancos. Estas desigualdades não podem ser explicadas nem por fatores regionais, nem pelas circunstâncias sócio-econômicas das famílias. Embora uma melhor situação sócio-econômica reduza a proporção de crianças que não têm acesso à escola independentemente de sua cor, ainda persiste uma diferença clara nos níveis gerais de acesso entre crianças brancas e não-brancas mesmo nos níveis mais elevados de renda familiar *per capita*.

A análise da repetência mostrou que, acumulando-se ao efeito do acesso tardio, o resultado é o de uma experiência de trajetória escolar mais lenta e acidentada entre crianças pretas e pardas: ao final do período de escolaridade obrigatória, 2/3 ou mais de crianças pretas e pardas estão freqüentando a escola com atraso de três ou mais séries, enquanto isto ocorre com apenas 2/5 dos brancos.

A partir dos dez anos de idade a proporção dos que abandonaram a escola – seja pelo acúmulo de repetências, seja pela necessidade de trabalhar – tende a aumentar rapidamente. O problema da evasão escolar, porém, é aproximadamente o mesmo nos três grupos de cor. Com isso, resulta que as crianças não-brancas, por terem um nível de repetências mais eleva-

do, chegam ao ponto de saída do sistema escolar com um número médio de séries completadas muito inferior ao das crianças brancas.

Sumariando a dinâmica educacional através de um modelo formal que tenta capturar o ritmo em que a progressão escolar individual se dá, verificamos que em todas as transições selecionadas existem diferenças entre brancos e não-brancos: crianças do grupo branco apresentam ritmos de progressão dentro da escola significativamente mais rápidos do que aqueles das crianças pardas e pretas. Estas diferenças na dinâmica de progressão resultam nas profundas desigualdades educacionais que separam brancos e não-brancos em uma sociedade.

NOTAS

1. Sobre o livro didático ver, por exemplo, Silva (1988). Os anais de dois seminários em que estes temas ocupam lugar central estão publicados em Melo e Coelho (1988) e em *Raça negra e educação*, título do *Cadernos de Pesquisa*, n. 63, de novembro de 1987, publicado pela Fundação Carlos Chagas. Para uma resenha compreensiva da pesquisa sobre racismo nos livros didáticos, ver Negrão (1987).

2. Cálculos baseados na amostra de 0,8% do Censo Demográfico de 1980. O corte etário acima dos 14 anos é usado para caracterizar somente a população que já passou pela idade de escolaridade obrigatória.

3. Não descontamos a possibilidade de que as rotinas burocráticas das escolas para matricular as crianças na primeira série do primeiro grau tenham alguma influência nesta desvantagem das crianças não-brancas para ingressar na escola. Outro fator que pode influir relaciona-se à diferente distribuição geográfica dos grupos de cor. É possível pensar que crianças pobres residentes nas regiões mais pobres do país tenham mais dificuldades para entrar nas escolas do que as crianças pobres residentes em regiões mais desenvolvidas, onde o sistema escolar tem uma cobertura mais abrangente. Neste sentido, interessa ressaltar que apenas 14,8% das crianças brancas de 7 a 14 anos moram na região Nordeste, ao passo que 31,3% dos pretos e 46,7% dos pardos residem nesta região.

4. Também aqui a natureza dos dados da PNAD não permite elucidar os tipos de mecanismos de discriminação que operam dentro das escolas. Há evidências provenientes de outros estudos de que as escolas que formam a rede pública do primeiro grau absorvem clientela socialmente heterogêneas. Assim, as unidades escolares com predomínio de alunos pobres e não-brancos têm uma norma de baixo desempenho e produzem o fracasso escolar de sua clientela. Inversamente, as escolas onde predomina uma clientela de extração social mais elevada apresentam uma norma de alto desempenho. Ver, a este respeito, Dias (1979). Outros fatores que devem influir no pior desempenho escolar dos alunos não-brancos são a auto-imagem negativa resultante da internalização de estereótipos raciais, a atualização do preconceito racial dos professores na relação pedagógica com os alunos, que funciona como a profecia que se auto-realiza, e, finalmente, o conteúdo racista dos livros didáticos. Sobre estes fatores, ver o artigo de Vera Figueira neste número da revista.

BIBLIOGRAFIA

BRANDÃO, Zaia. (1982) O estado da arte da pesquisa sobre evasão e repetência no ensino de 1º grau no Brasil (1971-1981). Relatório Técnico, 2 vols., Rio de Janeiro, IUPERJ/INEP, mimeo.

DIAS, Maria Tereza Ramos. (1979) Desigualdades sociais e oportunidade educacional: a produção do fracasso. Tese de Mestrado, IUPERJ.

FLETCHER, Philip R. e RIBEIRO, Sérgio Costa. (1987) O ensino de primeiro grau no Brasil de hoje. Brasília, Ipea, mimeo.

HASENBALG, Carlos e SILVA, Nelson do Valle. (1988) *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo, Vértice/Luperj.

MARE, R. (1980) "Social background and school continuation decisions". *Journal of the American Statistical Association*, n. 75, p. 295-305.

MELO, Regina Couto de e COELHO, Rita de Cássia Freitas (orgs.). (1988) *Educação e discriminação dos negros*. Belo Horizonte, Instituto de Recursos Humanos João Pinheiro.

NEGRÃO, Esmeralda V. (1987) "A discriminação racial em livros didáticos e infanto-juvenis", *Cadernos de Pesquisa*, n. 63, São Paulo, Fundação Carlos Chagas, novembro de 1987.

ROSEMBERG, Fúlvia. (1986) Diagnóstico sobre a situação educacional de negros (pretos e pardos) no estado de São Paulo. 2 vols., São Paulo, Fundação Carlos Chagas, mimeo.

SILVA, Ana Célia da. (1988) O estereótipo e o preconceito em relação ao negro no livro de comunicação e expressão de 1º grau, nível 1. Tese de mestrado, Faculdade de Educação da UFBA.

SUMMARY

Race and educational opportunity in Brazil

This article analyses the unequal appropriation of educational opportunities in Brazil. PNDA statistics from 1982 show that in regard to access to the school system, a higher percentage of non-white children enter school at a later age. Further, the proportion of black and mulattoe children who have no access whatsoever to school is three times larger than of Whites. These inequalities cannot be explained by regional factors, nor by the socio-economic circumstances of the families. Even though a better socio-economic position increases the opportunity for schooling for children of all races, there is still a clear difference between the general levels of access of white and non-white children even in the higher strata of *per capita* family income.

Analysis of failure rates, together with the tendency toward later entry of black and mulattoe children into school, shows that their school experience is slower and more difficult: at the end of the age for re-

quired schooling, 2/3 or more of the black and mulattoe children are three or more grades behind, while this occurs with only 2/5 of the Whites.

From the age of ten on, the percentage of drop-outs, whether from repeated failures or from the need to work, increases rapidly. However, the problem of school evasion is approximately the same for all three color groups. The result is that non-white children, with their higher failure rate, leave school with fewer grades completed than the white children.

By summarizing the educational system through a formal model which seeks to show the rate of individual progression through school, the authors verify that all selected transitions show differences between Whites and non-Whites: white children show significantly faster rates of progression than do Blacks and Mulattoes. These differences in the rates of progression result in the profound inequalities which separate Whites and non-Whites in society.

RÉSUMÉ

Race et chances d'accès à l'éducation au Brésil

Cet article a pour but d'analyser les composants d'une dynamique: celle qui fait que l'appropriation des chances d'accès à l'éducation soit inégale au Brésil. Selon les informations fournies par le PNAD¹ de 1982 en ce qui concerne l'accès au système scolaire, les enfants non-blancs entrent proportionnellement plus tard à l'école que les autres. En outre, le nombre de noirs et de mulâtres qui n'ont pas du tout accès à l'école est trois fois plus élevé que celui des blancs.

Ces inégalités ne s'expliquent ni par des facteurs régionaux ni par les circonstances socio-économique des familles. Il est vrai que le pourcentage d'enfants n'ayant pas accès à l'école diminue quand la situation socio-économique est meilleure, indépendamment de la couleur de ces enfants. Mais, une différence évidente persiste entre enfants blancs et non-blancs en ce qui concerne les indices généraux d'accès, même aux niveaux les plus élevés de revenu familial *per capita*.

L'analyse des redoublements montre que, quand leurs effets s'ajoutent à ceux d'une entrée tardive à l'école, il en résulte, pour les enfants noirs et mulâtres, une trajectoire scolaire plus lente et plus accidentée. Quand se termine leur scolarité obligatoire, 2/3 ou plus des enfants noirs ou mulâtres ont au moins trois ans de retard alors que cela ne se produit que pour 2/5 des blancs.

A partir de l'âge de dix ans, le nombre des élèves qui abandonnent l'école du fait de redoublements successifs ou parce qu'ils ont besoin de travailler augmente rapidement. Le problème de l'évasion scolaire est toutefois sensiblement le même pour les trois groupes de couleur. Il en résulte que les enfants non-

blancs, dont le nombre de redoublements est plus élevé, sortent du système scolaire à un niveau beaucoup plus bas que les enfants blancs.

Les auteurs résument la dynamique éducationnelle en un modèle formel qui s'efforce de capter le rythme de la progression scolaire individuelle. Ils observent ainsi que dans toutes les transitions sélectionnées, il existe des différences entre blancs et non-blancs. Les enfants du groupe blanc présentent des rythmes de progression scolaire sensiblement plus rapides que les enfants mulâtres et noirs. Ces différences dans la dynamique des progrès scolaires ont pour résultat les profondes inégalités éducationnelles qui séparent blancs et non-blancs dans une société.

1) PNAD: Enquête nationale effectuée sur un échantillonnage de domiciles.

**O POVO BRASILEIRO
MOSTRA A SUA
CARA. O NEGRO E A
CONSTRUÇÃO DO
NACIONAL EM 'VIVA
O POVO BRASILEIRO'**

*Zilá Bernd**

* Professora do Departamento de Línguas Modernas do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pesquisadora do CNPq.

Estudos Afro-Asiáticos nº 18, 1990

"Mas o que é a História da América se não toda uma crônica da Realidade Maravilhosa?" (Alejo Carpentier.)

A construção do nacional e a dominante literária

Muito já se escreveu sobre a *representação* do negro na literatura brasileira, sobretudo em romances do século XIX e início deste século. Não é minha intenção retomar esse percurso, pois acredito que tais levantamentos temáticos pouco acrescentam a uma reflexão que se quer mais abrangente, que procura dar conta dos momentos em que uma representação convencional do negro se fragiliza, viabilizando formas discursivas renovadas que tentam reproduzir o processo de fabricação de uma fala do negro.

O meu objetivo neste artigo é analisar, no romance *Viva o povo brasileiro* (1984), de João Ubaldo Ribeiro, que se constrói como um impressionante afresco da história brasileira, de que modo a presença do negro é integrada à saga de um povo em busca de sua afirmação. Para realizar esse intento, é de fundamental importância situar a obra em relação a certas dominantes literárias que se encenaram no panorama da literatura brasileira, ou seja, relacioná-la a tentativas anteriores de reconstituição da história através de narrativas épicas.

No século passado, essa foi a opção de José de Alencar (1829-77), que pretendeu, num ambicioso projeto de escritura, retratar a construção da nacionalidade brasileira. Esse projeto, deixando-se impregnar pelas características românticas da época, alicerçou-se na idealização dos tipos formadores da "nação" brasileira, os quais foram concebidos como heróis no sentido tradicional do termo, ou seja, aqueles que possuem qualidades superiores às dos mortais comuns. Imbuído do espírito de produzir o que Alfredo Bosi (1976) chama de *suma romanesca* do Brasil, Alencar não contemplou o negro nesse plano em que foram minuciosamente retratados o sertanejo, o gaúcho, o índio, o bandeirante, além do colonizador branco.

Em nosso século, Euclides da Cunha, em *Os sertões* (1902), retoma de certa forma o projeto alencariano de explicar o Brasil e sua caminhada em busca de *identidade*. Em que pesem os equívocos que comete em relação à conceituação de raça, equívocos esses em sua maioria devidos à influência de seu mestre, o antropólogo Nina Rodrigues, *Os sertões* constitui importante marco por instaurar a modernidade na literatura brasileira.

“O homem” de Euclides é o sertanejo que, embora etnicamente misturado, constitui-se longe do litoral, portanto distanciado das circunstâncias históricas e de determinadas exigências que poderiam ter desvirtuado sua formação. Segundo David Brookshaw (1983, p. 59-60),

“o sertanejo de descendência predominantemente euro-índigena era, para Euclides, um ponto de estabilidade no panorama étnico brasileiro. Euclides da Cunha estabeleceu um contraste entre o rude sertanejo, o degenerado mulato e o fraco e subserviente negro das plantações do litoral, aparentemente esquecendo, conforme Freyre prontamente mostrou, que muitos dos sertanejos a quem ele admirava teriam tido igual descendência africana no estado da Bahia”.

É somente no modernismo, com *Macunaíma*, que o propósito de construir uma narrativa épica para representar a origem do *povo brasileiro* é realizado. Mário de Andrade integra pela primeira vez o mito indígena aos mitos africanos para explicar a formação do brasileiro, representado no romance por Macunaíma, o herói “sem nenhum caráter” que, conforme o próprio autor, é uma alegoria à cultura brasileira e seu caráter “inacabado”. Como salienta Brookshaw, o fato de o herói de Mário de Andrade não ter caráter não se constituiu em crítica pessimista da alma brasileira. Ao contrário, afirma o autor, “a ausência de caráter era sintoma de uma mentalidade cultural com possibilidades revolucionárias” (Brookshaw, 1983, p. 86).

O herói aqui é carnavalizado, concentrando em si próprias virtudes mas também defeitos que, como sublinhou Cavalcanti Proença

(1969), nunca se encontram reunidos em um único indivíduo. Macunaíma, que “era preto retinto e filho do medo da noite”, embora se torne “branco, louro e de olhos azuizinhos” (Andrade, 1981), enquanto seus irmãos continuam a ser um índio e outro negro, não assume os valores brancos, reunindo em si as características das três raças. Vale aqui lembrar as reflexões de Donald Schuler a respeito do “preto retinto” de *Macunaíma*. Para o autor, embora tenha havido uma tribo indígena de pele escura, não há dúvidas de que esse atributo se relaciona com os escravos que vieram da África.

“Os negros submetidos a trabalhos forçados nas plantações litorâneas buscaram, em repetidas revoltas, abrigo nas florestas contra o açoite dos feitores. Protegidos pela fortaleza natural da selva, negros e índios, a espaços, se encontraram, se acoplaram e marginalizados se reproduziram.” (Schuler, 1989, p. 21.)

Os espaços paradisíacos evocados por Alecar para situar Iracema são subtraídos no texto de Mário de Andrade, num flagrante ato, típico do modernismo, de destruição dos modelos ritualizados, que são substituídos por outros caracterizados basicamente pela inversão paródica. Assim, os heróis “altos” são destroçados pelo anti-herói Macunaíma, que sai do fundo da mata virgem para se deixar assimilar pelo mundo “civilizado” do litoral.

Em 1974 é publicado o romance de Josué Montello, *Os tambores de São Luís* (1978), que não se constrói propriamente como um projeto globalizante – como as demais obras já mencionadas – de reproduzir a trajetória de constituição de nossa nacionalidade, mas como tentativa de narrar, através de uma família, a saga de três gerações de escravos no Brasil, desde sua chegada nos navios negreiros até a Abolição.

Trata-se de um interessante e ambicioso plano que preencheu uma lacuna na literatura brasileira. A história do negro ainda não havia ocupado a posição central da ação ficcional, uma vez que muitos aspectos dessa história foram continuamente seqüestrados pelos tex-

tos *autorizados* da literatura instituída, nos quais sua participação foi sempre subestimada.

Josué Montello mostra, através de seu personagem principal, Damião, os dilemas que atormentam um escravo alforriado, perdido no mundo dos brancos, seduzido pelo saber ocidental. Quanto mais aprende o latim e a cultura clássica, mais atormentado fica o personagem, que não cessa de ouvir o som dos tambores, na Casa-Grande das Minas, em São Luís do Maranhão, onde os negros se reúnem à noite para reviver as tradições de seus antepassados. Essa ambigüidade de querer, de um lado, assimilar os valores brancos e, de outro, lamentar – ao ouvir os tambores – a perda dos valores negros reflete toda a problemática do negro nas Américas, dilacerado entre dois mundos.

Em que pese esse valioso resgate operado por Montello, sua obra, no que concerne à representação literária do negro, não introduz no tecido literário elementos que consideramos subversores de uma ordem tradicional; por exemplo, a narração em primeira pessoa ou a estratégia do narrador-testemunho, que libertariam a “voz” do negro, o qual passaria a contar a história de seu ponto de vista. Ao contrário, o autor preserva o que se pode chamar de convenção romântica, pois que, remontando a Castro Alves, alonga-se em excessivas descrições dos castigos físicos impostos aos escravos, ressuscitando, assim, o martirologio, além de pôr em cena a figura estereotipada do senhor de escravos como “monstro vil”, recau no tipo de crítica que Mário de Andrade abominava, fundamentada na visão do instituto escravocrata como deformação moral e não como uma formação defeituosa da sociedade que deveria ser denunciada.

Nesse sentido, o romance de Josué Montello, se chega a desmascarar alguns aspectos importantes ainda não desvendados pela literatura brasileira, *mascara* outros na medida em que sua estrutura narrativa se constrói como *adesão* a uma ordenação discursiva tradicional.

Para concluir este panorama das principais linhas de força das obras que, explícita ou implicitamente, contêm a reflexão sobre a formação do *povo brasileiro* e, por via de consequência, do negro no interior dessa formação, citarei a *Utopia selvagem* (1982), de Darcy Ribeiro, que rompe com a dominante acima mencionada, alinhando-se com a vertente inaugurada por Mário de Andrade com o modernismo.

A fábula de Darcy Ribeiro dá continuidade ao doído lamento de Macunaíma diante da inocência perdida. O processo de fabulação, na obra, é sustentado pela constatação de que a proximidade com o branco foi trágica não só para os brasileiros como para os latino-americanos em geral, pois a perda da inocência se deu sem a contrapartida do ganho de uma consciência nacional. Daí suas indagações perturbadoras: “Quem somos nós? Nós mesmos? Eles? Ninguém?” Esse é o verdadeiro “heróico brado retumbante”: a denúncia de que na origem de nossos males está a perda de nossa identidade cultural: “Quem somos nós, se não somos europeus, nem somos índios, senão uma espécie intermediária entre aborígenes e espanhóis?” (Ribeiro, 1982).

Praticando constantemente a intertextualidade, o pastiche e a paródia, elementos típicos das narrativas pós-modernas, Darcy Ribeiro recria o herói de sua fábula em cima do personagem shakespeariano Calibã. Em *Utopia selvagem* Calibã é um índio que, unindo-se sexualmente a uma monja (branca), por interferência de Pitum (negro), consegue “ser e deixar de ser todos os seres que contém”. Os três unidos recuperam sua identidade e, através dela, obtêm a vitória sobre as forças da repressão, passando a habitar em uma ilha onde índios, brancos e pretos, fundidos e metamorfoseados, vencem a artilharia do exército brasileiro.

Seguindo na esteira de Mário de Andrade e valendo-se dos princípios da antropofagia, Darcy Ribeiro logra reviver, através de uma linguagem em contínuo processo de deslocamento, a revolucionária experiência modernista em um Brasil emergindo de quase duas

décadas de repressão política. Sua proposta, embora se atualize como continuidade a uma dominante literária dos anos 25-30, é inovadora na medida em que relança – numa cena brasileira caracterizada pelo marasmo intelectual, consequência natural do autoritarismo político – a iconoclastia modernista que, em sua época, se instaurou como verdadeira prática social revolucionária. Darcy Ribeiro faz o elogio do “pensamento selvagem”, na trilha de Mário e Oswald de Andrade, reafirmando-o como valor positivo e prospectivo e como contrafação do pensamento domesticado e assimilado da camada ilustrada da sociedade brasileira.

Libertando a fala do povo brasileiro

O maravilhoso possibilitando a releitura da História

Não é por acaso que a publicação de *Viva o povo brasileiro* coincide com o período de abertura política: a proposta de releitura da história brasileira que a obra encerra só poderia ser encenada em uma atmosfera livre de quaisquer cerceamentos.

A epígrafe do livro de João Ubaldo Ribeiro, síntese da postura do autor, contém a principal chave interpretativa do romance: “Não existem fatos, só existem histórias.” Essa epígrafe, que iluminou nossa leitura, revela que nunca temos acesso direto aos fatos: eles nos são transmitidos por uma linguagem (histórias), logo, só a linguagem tem existência real, mediatizando nosso contato com o mundo. Posto que quem possui o domínio da linguagem são as elites, é segundo seus critérios e seus interesses que os fatos se transformam em histórias. As 673 páginas que compõem essa monumental epopéia do povo brasileiro constroem-se como um esforço para contrapor à fala autorizada das elites a fala do povo, fazendo vir à tona as verdades contidas no saber popular, quase sempre oral, ocultado pela inegável legitimidade que possui, no mundo ocidental, a palavra escrita.

Donaldo Schuler aponta *Viva o povo brasileiro* como um feliz exemplo de romance dialógico, em que uma multiplicidade de vozes “distribuem-se em duas vozes gerais: a voz dos dominadores e a voz dos dominados. As vozes se conjugam como máscaras que alternadamente encobrem o narrador, hostilizam-se sem que uma silencie a outra. O romance de João Ubaldo Ribeiro representa bem o discurso carnavalesco descrito por Mikhail Bakhtin. O discurso monolítico, monológico, autoritário é solapado pela instabilidade, pelo movimento, pela liberdade, pela invenção, pela novidade, pelo imprevisto.” (Schuler, 1989, p. 33-4.)

Essa estratégia narrativa estabelecida por João Ubaldo Ribeiro oferece ao leitor um *segundo* Brasil, voluntariamente não-oficial, exterior à história oficial. Recriando a realidade brasileira como dualidade (cf. Bakhtin, 1987, p. 5), o autor realça o caráter heterogêneo de nossa formação cultural, revalorizando os aportes indígenas e africanos sem folclorizá-los, subvertendo uma tradição literária vigente até os anos 60 (Jorge Amado, Jorge de Lima) e que privilegiava a dimensão exótica da cultura do *outro*.

Essa característica constitui-se em fator de transtextualidade com os autores do Caribe de língua francesa (Haiti) ou espanhola (Cuba) que optaram pela via do “real maravilhoso” para produzir seus romances, que equivalem – como *Viva o povo brasileiro* – a verdadeiros inventários de cosmogonias. Que relação tem o *maravilhoso* com o desvendamento das verdades históricas esquecidas?

Vejamos primeiramente como ele foi definido por Jacques-Stephen Alexis. Para o escritor haitiano, o *maravilhoso* é

“o conjunto de imagens com as quais o povo reveste sua experiência e reflete sua concepção do mundo e da vida, sua fé, sua esperança, sua confiança no homem e a explicação que dá aos obstáculos do progresso. Assim, o povo transpõe naturalmente suas noções de ‘relatividade’ e de ‘maravilhoso’ em sua visão da realidade cotidiana.” (Alexis, 1970, p. 49-50.)

O *realismo maravilhoso* seria o resultado do aproveitamento que o escritor faz desse maravilhoso, trazendo-o para dentro da escrita realista.

Como já foi sublinhado, a História retém os fatos que correspondem de algum modo às exigências do momento e aos preconceitos do vencedor. Libertando o saber intuitivo, manifesto nos mitos, nas tradições orais e nos ritos religiosos de uma comunidade, o escritor resgata fragmentos da História secretada no inconsciente da comunidade, impossíveis de se ter acesso de outro modo.

João Ubaldo Ribeiro, nas inúmeras descrições dos rituais afros da Bahia que oferece ao leitor, longe de pretender evocar o exotismo neles contido, descortina pouco a pouco o mundo dos negros, principalmente o mundo da noite (tempo da prática dos rituais), desconhecido dos brancos, que conhecem apenas o mundo do dia, tempo do trabalho e da humilhação dos castigos (cf. terminologia empregada por Dash, 1984).

O espaço da capoeira, onde se praticam os ritos sagrados, transforma os escravos dóceis e humilhados em mandingueiros, feiticeiros da noite capazes de utilizar plantas para curar e para matar, capazes de ver o futuro e de conhecer o lado mágico das coisas.

Assim, durante um ritual de possessão, a personagem Dadinha, representando na trama romanesca a testemunha de um povo sem testemunhas – os escravos –, decide, no dia que completa cem anos, e sabendo que vai morrer, transmitir aos demais escravos da ilha de Itaparica a memória que possui da história de sua gente. Nesse relato, a voz do narrador desaparece totalmente, cedendo lugar à personagem que, na condição de membro mais velho da comunidade, conhece a gênese de sua tribo. A função desse discurso é semelhante à das longas narrativas orais dos *griots* na África: fazer passar de geração em geração a tradição oral e, ao mesmo tempo, convocar os membros da tribo a se transformarem de receptores em novos emissores, para que a tradição se perpetue

Pela boca de Dadinha fala também o caboclo Capiroba, que é cafuzo (negro com índio) e um dos primeiros personagens a serem descritos no romance, uma espécie de reescritura de Macunaima, que se deleita com a prática da antropofagia. Esse personagem mítico, que o autor situa em 1647, é, segundo a lembrança de Dadinha, o ancestral fundador, tendo gerado Vu, que gerou Dadinha, que é mãe de Vevé, a que nasceu predestinada com um sinal na testa, sendo a primeira de sua genealogia a ser violada por um branco (Perilo Ambrósio), dando origem à heroína do romance, Maria da Fé (mestiça).

Na medida em que Dadinha incorpora o *caboco* (na fala de Dadinha é *caboco* e não *caboclo*) Capiroba, este revive, passando a funcionar como um supernarrador que, embora situado fora do espaço e do tempo da narração, possui autoridade espiritual sobre o auditório. Maximilien Laroche, ao estudar as produções orais (oralitura) no Haiti (contos, mitos etc.), destacou que o papel do possuído num ritual voduesco é o de um ser duplo (desdobrado) que adquire os poderes do espírito que o cavalga. Logo, Dadinha é apenas um porta-voz do *caboco*, veículo de sua mensagem, cuja interpretação, conforme Laroche (1987, p. 43), “só pode se dar como resultado de uma cooperação, de uma transação entre o narrador e o auditório”.

A longa elocução que provém dessa simbiose dos dois personagens durante a possessão traz à tona, além da descrição da ancestralidade que remonta aos reis da Abissínia, dos quais descendem os escravos da Bahia, uma detalhada nomeação do panteão dos orixás oriundos de uma “religião muito antiga” que aqui sincretizaram com os santos católicos. O discurso-testamento de Dadinha finaliza com a menção de uma extensa seqüência de máximas, síntese da sabedoria popular, que pode parecer cansativa ao leitor desprevenido mas que corresponde a uma técnica narrativa própria dos autores latino-americanos e caribenhos, que é a de nomear as coisas da América até a exaustão, pois que nomear é dar um destino às coisas.

Fica evidente a intenção de João Ubaldo de valorizar e legitimizar essa fala como aquela que traz as marcas da verdadeira história do negro no Brasil, opondo-a a discursos de outras personagens que representam o cientificismo do século XIX. Esses pretensos discursos científicos são desmontados pelo autor, que, através da ironia, os dessacraliza, desmistificando as falácias que contêm, malgrado o impressionante e rebarbativo léxico que os veicula. Com esse procedimento narrativo, ele visa restabelecer o equilíbrio perdido, desarticulando ideologias que, ao se apresentarem como racionais e científicas, projetaram cones de sombra sobre a cultura popular, levando-nos a acreditar que tudo que fosse autóctone estava em nosso país associado à barbárie, por ser produto de raças inferiores.

Adotando a perspectiva do maravilhoso, o autor reverte esse esquema sublinhando que é esse discurso, aparentemente desconexo, bárbaro e não-cartesiano que traz em seu bojo a sabedoria, o conhecimento da vida e a outra face da história dos oprimidos. Essa focalização o coloca em interlocução privilegiada com os autores do Caribe que souberam compreender que por trás da magia do vodu e do *maravilhoso* dos contos e mitos populares se inscreve uma outra visão da história dos vencidos, assim como Freud vislumbrou que decifrar a linguagem simbólica dos sonhos poderia ser um caminho para a compreensão da consciência humana.

Transgredindo conceitos

Em estudo anterior (Bernd, 1987), conclui que o elemento que caracteriza fundamentalmente a *poesia negra* é o constante ritual de transgressão que pratica, revertendo os valores estabelecidos e questionando a ordem simbólica geralmente imposta pela elite dominante. Esse movimento carrega uma proposta de reconstrução do mundo sob novos parâmetros de representação simbólica.

Nessa vertente se alinha João Ubaldo Ribeiro, cuja obra corresponde a uma revisão

sistemática de todos os discursos de autoridade que excluem a cultura das classes populares e a uma conseqüente reordenação desse universo considerado a partir da ótica dos excluídos. Esse trabalho se concretiza basicamente na subversão de dois conceitos:

a) o conceito de 'povo'

A questão do *povo brasileiro* nucleia a narrativa, fazendo parte do título, que, sendo o primeiro elemento de contato do leitor com a obra, configura-se como sua principal chave de decifração.

Quem é o *povo brasileiro* de que fala João Ubaldo Ribeiro? O autor tira partido da polissemia do termo, empregando-o em pelo menos duas acepções, que dividem as personagens em dois pólos opostos. De um lado, as elites dominantes utilizam *povo* sempre com o valor pejorativo de "aglomeração de gente, multidão" e, muito freqüentemente, em referência ao conjunto de pessoas pertencentes às classes menos favorecidas, como sinônimo de "plebe" ou "ralé". De outro, as classes subalternas recuperam o sentido primeiro do dicionário, ou seja, aquele referente "ao conjunto de indivíduos que falam a mesma língua, têm costumes e hábitos idênticos, afinidades de interesses, uma história e tradições comuns", ou "ao conjunto de pessoas que constituem o corpo de uma nação".

A expressão *povo brasileiro* surge, no romance, de uma reunião de escravos que, por volta de 1827, passam a se encontrar na casa da farinha próxima à senzala da Armação de Bom Jesus. Durante essas reuniões, Júlio Dandão transmite seus segredos e fala de uma misteriosa "canastra" que contém saberes que seus irmãos precisam conhecer. Abre a tampa da canastra e principia

"a puxar segredos, um segredo atrás do outro, cada qual mais maior, havendo quem afirme tenham sido libertados inúmeros espíritos de coisas, maneiras de ser, sopro trabalhadores, papéis que não se podia ver com os dois olhos, para não cegar,

influências aéreas, as verdades por trás do que se ouve" (Ribeiro, 1984, p. 212).

Estava com isso a personagem fornecendo o substrato comum ao qual poderia ancorar-se a identidade do "povo brasileiro". Ao final do ritual maravilhoso, Dandão convoca os assistentes para juntos fundarem uma irmandade clandestina: *a irmandade do povo brasileiro*.

Vemos que na origem do povo brasileiro, do ponto de vista das camadas subalternas, está uma comunidade de negros unidos por partilharem o manancial comum de tradições que estavam aprisionadas na canastra à espera de quem as libertasse. Estava assim fundada a irmandade do Povo Brasileiro (com maiúsculas), cuja saudação passou a ser "Viva nós!", "Viva o povo!".

A essa voz ecoa, em contraponto, outra que veicula o conceito de povo segundo a ótica dos poderosos, o qual exclui definitivamente os negros e mestiços:

"Que será aquilo que chamamos de povo? Seguramente não é esta massa rude de iletrados, enfermiços, encarquilhados, impaludados, mestiços e negros. A isto não se pode chamar um povo, não era isso o que mostraríamos a um estrangeiro como exemplo de nosso povo. O nosso povo é um de nós, ou seja, um como os próprios europeus". (*idem*, p. 245)

Como se pode depreender, apesar de essa cena do romance se passar em 1827, portanto com o Brasil já independente de Portugal, a mentalidade das elites continuou ainda por longo tempo colonizada, correspondendo a um prolongamento do pensamento europeu. Os integrantes dessa elite letrada, composta por proprietários rurais, comerciantes, padres, além da intelectualidade institucionalizada, consideravam-se "europeus transplantados", defendendo com unhas e dentes a ideologia do *branqueamento*, segundo a qual a miscigenação crescente dos negros com estoques raciais europeus terminaria por branquear a população brasileira.

Na esteira do que comprovou Eduardo Galeano em seu livro *As caras e as máscaras*, João Ubaldo Ribeiro, através de sutis estraté-

guas discursivas que abalam os alicerces das ideologias cristalizadas como verdades incontestáveis, reafirma a tese de que a tão propalada "dependência cultural" da América Latina restringiu-se à camada ilustrada, enquanto a massa, composta quase que em sua totalidade por negros, soube preservar um legado cultural graças ao qual podemos hoje falar em *cultura brasileira*.

b) o conceito de 'herói'

A construção de uma nação passa pela recuperação e afirmação da identidade nacional, a qual se funda num patrimônio comum de mitos, lendas, tradições orais e feitos históricos, com seus respectivos heróis. A preservação desse patrimônio é o legado maior que uma geração transfere à outra.

É recorrente em *Viva o povo brasileiro* o projeto do autor de desmascarar o processo de mistificação que sempre cercou, na história do Brasil, a construção de heróis. Do início ao fim de sua caudalosa crônica épica, João Ubaldo Ribeiro denuncia o apressado processo que presidiu a transformação de pessoas simples (e mesmo mal-intencionadas) em heróis, procurando mostrá-los pelo avesso, através da ironia e da paródia.

Já nas primeiras páginas o autor apodera-se do discurso histórico para subvertê-lo, mostrando que a necessidade de criar "mais e mais heróis" levou os historiadores a transformar em herói o alferes José Francisco Brandão Galvão, morto de maneira acidental. Em seguida, a origem espúria da heroicidade de Perilo Ambrósio, o Barão de Pirapuama, é desmascarada, numa manobra explícita do autor de violar os textos históricos fundadores de nossa nacionalidade, os quais ignoraram deliberadamente a participação de outras etnias que não a branca nos feitos épicos.

Contracenam com esses heróis agônicos, heróis obscuros oriundos das camadas populares como Maria da Fé, mulata que é vista pela sociedade branca como bandida e malfeitora, "aquela que semeava o terror e a desordem". Da Fé é uma espécie de versão feminina

de Zumbi dos Palmares (e Antônio Conselheiro), que, retirando-se para o espaço intocado da floresta, tenta unir os negros em torno da valorização de sua cultura e da revitalização de sua linguagem, vistas pelos brancos como bárbaras, como "algaravias néscias e primitivas". O objetivo de sua luta é a libertação dos escravos e a união do povo, a qual só ocorrerá no momento em que for recuperado o orgulho de ser brasileiro.

É através da confecção dessa figura de herói alto, que possui qualidades superiores às dos comuns dos mortais e que é capaz de sacrificar a própria vida em nome de seus ideais, que João Ubaldo cria um pólo de positividade antagônico ao composto pelas elites dominantes. Dito de outra forma, em torno da heróina gravitam valores altamente positivos, como a preocupação com a memória coletiva, o elogio do trabalho e da morte digna, o espírito de revolta e de luta contra a opressão, enquanto, em torno das elites, circulam valores negativos como a falsidade, a corrupção, a mentalidade colonizada, a alienação cultural e a morte indigna.

A figura do herói resume a tomada de consciência coletiva de que existem meios de lutar contra a opressão. A zona de tensão entre opressores e oprimidos se adensa, ficando nítido que os primeiros são capazes apenas de atos individuais e competitivos que lhes garantam a situação de dominação, enquanto entre os últimos medra a consciência de que o caminho da liberdade passa necessariamente pela organização coletiva.

É lícito concluir que a construção do herói, aqui, difere da de Mário de Andrade, que concebeu o "herói de nossa gente" como um anti-herói, assim como da de Jorge Amado em *Jubiabá*, onde o negro impera como um rei festivo no território livre da rua. Em *Viva o povo brasileiro* a feição de herói épico tradicional que assume a personagem Maria da Fé é justificada pela intenção do autor de mostrar que este país carece de lideranças extraídas das classes desfavorecidas que possam guiá-las para destinações outras que não as da miséria e da exploração.

Maria da Fé, falando de um lugar fora do poder, constitui-se como heróina pela posse da linguagem: em sua fala ressoam outras falas através das quais é possível recuperar uma tradição autóctone que remonta ao *caboco* Capiroba e suas práticas antropofágicas. Distanciada desse ideal de devoração do outro, a fala das elites é a fala do poder na qual ecoa uma tradição européia, dando origem a personagens dominados por falares repetidos e esclerosados. As duas falas, evidentemente, não podem entender-se por estarem inscritas em formações discursivas distintas, historicamente determinadas de modos totalmente diversos.

Nós e os outros-

A população brasileira no período colonial era composta de 75% de negros e mulatos. Portanto, a cultura popular, tão valorizada por João Ubaldo, é essencialmente a cultura negra. E foi por acreditar que os mitos que permeiam essa cultura são falas verdadeiras, mais reveladoras que as formas escritas da História, que João Ubaldo pôde compor esse painel multiforme para explicar a construção de nossa identidade nacional sem circunscrevê-la a um quadro único de referências, tentando, assim, flagrar o seu contínuo processo de engendramento.

Incorporando fragmentos de toda sorte de documentos orais e escritos, *Viva o povo brasileiro* se integra na vertente de nossa literatura, mencionada no início deste artigo, que tentou, pela via do épico, explicar a nossa formação cultural e exaltar os heróis de "nossa gente". Marcas da tradição revolucionária do modernismo podem ser percebidas na obra, que, contudo, ultrapassa as convenções literárias anteriores, na medida em que os efeitos de sentido produzidos por uma linguagem despida de convencionalismos destroem sistematicamente a idéia de *transparência* contida nas ideologias veiculadas desde o início da colonização, que só serviram para instituir entre os brasileiros um eterno processo de autodesvalorização.

Viva o povo brasileiro tornar-se-á, sem dúvida, um clássico em nossa literatura, não só por trazer até o leitor os ecos dos ásperos tempos de nossa história colonial, como por utilizar uma linguagem que, agregando a "contribuição milionária de todos os erros", logra captar o espírito brasileiro em todas as suas nuances. A obra fascina por ser um ponto de encontro de caminhos, um mosaico de diversidades, no qual a relação dialéctica entre *nós* (grupo social e cultural ao qual se pertence) e *os outros* (os que são percebidos como não fazendo parte desse grupo) se volatiliza. O emaranhado de falas que se interseccionam no tecido narrativo permite-nos concluir que a *identidade do povo brasileiro*, como a dos povos caribenhos e latino-americanos, será forjada a partir da reconciliação das diferentes formações culturais que estão na sua origem.

A obra de João Ubaldo Ribeiro pode ser lida como um longo poema épico, embora subverta a lição aristotélica de que toda epopéia deve ter um epílogo, de preferência verossímil e feliz. Efetivamente, a aula de história do Brasil fica inconclusa: o livro termina com a canastra de Júlio Dandão, agora em posse de Macário, sendo aberta indevidamente por la-

drões. É reativado aqui o simbolismo do cofre que sempre contém segredos, encerrando e separando do mundo o que é precioso, frágil ou temível. Sua abertura deve corresponder a uma revelação. Entretanto, para o "povo brasileiro", isso não acontece, pois que a abertura ilegítima da canastra compromete a revelação do tesouro da tradição nela contido. Assim, os ladrões nada puderam ver, exatamente porque, conforme ensinam as antigas mitologias,

"os cofres só podem ser abertos em hora providencialmente desejada e apenas por aquele que legitimamente possuir a chave" (Chevalier e Geherbrandt, 1977).

No entanto, esse carácter inacabado não é sintoma de pessimismo, mas talvez esteja a assinalar que a incompletude é própria da identidade e seu movimento de eterno devir. Com o estrondo e a tempestade que a abertura da canastra provocou e a conseqüente explosão da casa da farinha,

"ninguém olhou para cima e assim ninguém viu, no meio do temporal, o Espírito do Homem, erradio mas cheio de esperança, vagando sobre as águas sem luz da grande baía". (Ribeiro, 1984, p. 673.)

BIBLIOGRAFIA

ALEXIS, Jacques-Stephen (1970) "Prolégomènes à un manifeste du réalisme merveilleux des haitiens". *Dérites*, n 12.

ANDRADE, Mário de. (1981) *Macunaima* 19ª ed, São Paulo, Ed Martins (1ª ed. 1928).

BAKHTIN, Mikhail. (1987) *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* São Paulo, Hucitec.

BERND, Zilá. (1987) *Negritude e literatura na América Latina* Porto Alegre, Mercado Aberto.

BOSI, Alfredo. (1976) *História concisa da literatura brasileira* São Paulo, Cultrix.

BROOKSHAN, David. (1983) *Raça e cor na literatura brasileira* Porto Alegre, Mercado Aberto.

CHEVALIER E GEHERBRANDT (1977) *Dictionnaire des symboles* Paris, Seghers.

DASH, J. Michel. (1984) Une poétique du merveilleux: les relations littéraires entre l'Amérique Latine e la Caraibe. Trabalho apresentado no VI Congresso da FIPF, Quebec.

LAROCHE, Maximilien (1987) *Contributions à l'étude du réalisme merveilleux*. Quebec, Greica.

MONTELLO, Josué. (1978) *Os tambores de São Luís*. 3ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio.

PROENÇA, Cavalcanti. (1969) *Roteiro de Macunaima*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

RIBEIRO, Darcy. (1982) *Utopia selvagem* Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

RIBEIRO, João Ubaldo (1984) *Viva o povo brasileiro*. 2^a ed , Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

SCHULER, Donaldo (1989) *Teoria do romance* São Paulo, Ática.

SUMMARY

Brazilian people show their face: blacks and the construction of a nation in 'Viva o povo brasileiro'

The article analyses the book *Viva o povo brasileiro* by João Ubaldo Ribeiro, pointing out its relation to certain literary strains within the panorama of Brazilian literature which even before João Ubaldo, were attempting to reconstruct the history of Brazil through

epic narrative. The presence of Blacks in the construction of national identity and the use of "magic realism" as paths for the re-reading history are the results. Finally, the article reviews the concepts of "people" and "hero" in *Viva o povo brasileiro*.

RÉSUMÉ

Le peuple Brésilien montre son visage: les noirs et la construction de la nationalité dans 'Vive le peuple brésilien'

Cet article analyse le livre de João Ubaldo Ribeiro: *Vive le peuple brésilien* tout en le rapprochant de certains traits littéraires dominants propres au panorama de la littérature brésilienne. Bien avant João Ubaldo Ribeiro, des œuvres ont tenté de reconstituer l'histoire du Brésil au moyen de narrations épiques. L'au-

teur met en valeur la présence des noirs dans la construction de l'identité nationale et le "réalisme merveilleux" comme instrument de re-lecture de l'histoire. Il fait, finalement, une révision des concepts de "peuple" et "héros".

ESTADO E RAÇA NO BRASIL. NOTAS EXPLORATÓRIAS*

Carlos B. Vainer**

* As informações e reflexões aqui apresentadas foram produzidas no âmbito da pesquisa Políticas Migratórias no Brasil, desenvolvida no Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com o apoio da Financiadora de Estudos e Projetos (Finep).

** Professor do IPPUR/UFRJ.

Introdução

Já se disse muitas vezes que o reconhecimento e a configuração de uma *questão racial* entre nós têm estado bloqueados pelo que se convencionou chamar de *mito da democracia racial brasileira*. Reza o mito que, tendo como origem uma escravidão patriarcal e, simultaneamente, sexual e socialmente promíscua, o Brasil teria tido a sabedoria – ou a felicidade – de instaurar padrões de sociabilidade em que o atributo *raça* (ou *cor*) ocuparia lugar pouco ou nada significativo na elaboração de mecanismos de diferenciação ou segmentação, *ipso facto* de construção de identidades sociais. Contraposta ao modelo de relações raciais norte-americano, a *democracia racial brasileira* encontraria sua verificação, reiteração e símbolo na miscigenação.

A literatura científica, tanto quanto a fala cada vez mais audível dos movimentos negros, já aportou evidências suficientes para desvendar esse mito e esclarecer seu sentido e eficácia.

Há, entretanto, ao lado desse mito, um outro, tão ou mais persistente, que é o objeto destas notas. Poderia ser enunciado da seguinte maneira: *as classes dominantes, as elites, o Estado brasileiro têm desempenhado um papel relativamente neutro diante da questão racial*. Num terreno mais ou menos consensual, mesmo quando se reconhece a vigência de preconceitos e discriminação raciais, tende-se a percebê-los como sendo engendrados num espaço absolutamente estranho ao das relações de classe e de dominação. Seja com herança de quatro séculos de escravidão negra, seja como resultado mais ou menos natural das tensões a que estão normalmente confrontadas as sociedades plurirraciais, nossa *questão racial* teria, pois, um caráter essencialmente residual; e, o que me parece mais importante, situar-se-ia fora da esfera da política – isto é, do Estado.

Se algumas instâncias do Estado – notoriamente, os aparatos policial e judiciário – mostram-se inclinadas a acionar o critério de *raça* (ou *cor*), isso representaria antes um desvio que uma aplicação de diretrizes emanadas do

núcleo do poder, sob controle das elites/classes dominantes.¹

A confirmar a inocência destas últimas, ou, caso se prefira, sua indiferença, ter-se-ia a adesão, explícita e generalizada, do Estado brasileiro ao discurso e ao programa da *democracia racial*. Poder-se-ia até mesmo lembrar, a favor da tese, que nossas elites, além de apontarem a plurirracialidade como uma das características da nação, têm buscado fazer dela um valor positivo; e da *democracia racial* um fator de autolegitimação.

Se o desvendamento do *mito da democracia racial* revela uma sociedade racista, poderá o questionamento da suposta neutralidade do Estado brasileiro vir a revelar um Estado também racista? Eis uma pergunta para a qual não se poderá oferecer uma resposta rigorosa antes que se desenvolva uma ampla e profunda pesquisa.² As poucas referências alinhadas neste artigo parecem, porém, justificar a formulação da pergunta e a proposição de um programa de investigações. Nesse programa, por sinal, se haveria de incluir uma segunda e não menos instigante indagação: por que tema tão relevante tem-se mantido sob tão absoluto silêncio, escapando à atenção de historiadores e estudiosos de relações raciais?³

Os termos da questão racial para o Estado brasileiro: imigrantismo e etnogênese

A partir do final do século XIX, teorias raciais emergiram com grande força no cenário europeu. Como sói acontecer, nossas elites absorveram as novas idéias, embeberam-se nelas. E, como é também habitual a cada importação de teorias, as idéias recebidas foram aclimatadas, passando por uma requalificação de seus termos e significado político-ideológico.

Sem pretender uma análise detalhada do contexto em que essas idéias foram aqui assimiladas, parece-me importante destacar alguns elementos:

- O Brasil era um país recém-saído da escravidão.

- Havia uma importante massa de escravos que, quase sempre, se recusavam a oferecer livremente o seu trabalho aos mesmos senhores que deles haviam dispostos através da coação e violência diretas.

- O país contava com enorme território desocupado, ou, quando muito, habitado por populações dispersas, pouco vinculadas ao mercado – *massas nômades e indisciplinadas*, como se dizia à época; essa situação conduzia a um diagnóstico estruturado sobre o par populações improdutivas-território improdutivo.

A respeito do primeiro ponto, Mariza Correa já observou que “a eliminação da barreira jurídica da escravidão” dava visibilidade ao negro e atualizava o perigo virtual que ele, enquanto negro e não mais enquanto escravo, representava:

“Liberto o escravo, tornava-se óbvia a entrada do negro numa sociedade que se queria branca; sua presença, possível ou visível em todos os brancos.” (Correa, 1982, p. 131.)

Por outro lado, a fuga maciça de negros das fazendas nos últimos anos da escravidão, além de seu efeito estritamente econômico, fornecia à sociedade branca os elementos que permitiam transitar do estereótipo do escravo negro para o estereótipo do negro livre. Enquanto escravo, o negro havia demonstrado sua *vocação para a ociosidade*, submetendo-se ao trabalho apenas quando coagido pelo látigo; agora, enquanto homem livre, o negro negava seus *braços preguiçosos* ao progresso da lavoura e da nação

“Ao apagar das luzes de uma sociedade em que a liberdade era sinônimo de não-trabalho, os ex-escravos começam a exercitar essa sinonímia (...) só que na nova sociedade que nascia, as coisas estavam mudadas, e o significado da liberdade não era senão a liberdade de escolher o senhor.” (Vainer, 1988, p. 72.)⁶

Mesmo porque, como observou Martins (1979, p. 17), a abolição libertou o escravo da

escravidão, mas não pretendeu libertá-lo do trabalho.

A imensidão do território, suprema riqueza num mundo em que os diferentes Estados nacionais começam a despertar para a problemática do espaço vital, é também portadora de dificuldades. Os grandes vazios estimulam a dispersão, tornam difícil o agrupamento disciplinado e disciplinar de populações, obstaculizam a difusão de processos civilizatórios, cuja marca é o trabalho produtivo.

Alberto Torres, no início do século, deu a esse problema uma formulação inigualável:

“Assim como tivemos governo antes de ter povo – Tomé de Souza chegou antes de qualquer realidade demográfica constante, assim como surgiu a chefia do Estado antes de qualquer órgão de Estado (...) assim fixamos os limites de nosso território antes de ocupá-lo: tivemos território nacional antes de habitantes para ele. Isto foi, convém reconhecer, uma grande ousadia de nossos antepassados. Mas complica um pouco nossos problemas.” (Torres, 1978, p. 53.)

O tema do povoamento do *território vazio* vai perpassar as preocupações do Estado brasileiro de forma quase ininterrupta. Nas primeiras décadas da República, ele tinha a virtude de articular, de maneira consistente e quase imediata, as preocupações geopolíticas e a necessidade de conformar uma oferta de trabalho para as grandes fazendas. Harmonizavam-se, dessa maneira, as angústias estratégicas de um Estado nacional em constituição e os reclamos mais pragmáticos dos cafeicultores paulistas por braços para a lavoura.

O tema do povoamento colocava igualmente o foco sobre outro e não menos espinhoso dilema, que uma leitura moderna de Alberto Torres permitiria enunciar como segue: tivemos Estado e território nacionais antes de termos povo e nacionalidade.

Isso significa, em outros termos, que o contexto econômico, social e territorial alicerçava as bases da *questão da constituição da nacionalidade*. Com quem ocupar o território?

Com quem constituir o corpo de trabalhadores? Com quem fundar as bases do Estado?

Essa grandiosa tarefa de constituição da nacionalidade e do povo, essa verdadeira etnogênese, vai ser assumida pelo Estado. Caberá às elites e a seu Estado estabelecer as metas e os meios, definir como construir uma brasilidade em nome da qual esse mesmo Estado, paradoxalmente, apesar de reconhecê-la inexistente ou incompleta, fala e age.⁶

Entre nós, o *racismo científico*, ao contrário do que aconteceu na Europa, não foi acionado para legitimar projetos imperialistas. Seus pressupostos foram assumidos plenamente, mas se tratou de fazer deles instrumentos de construção do país do futuro, que deveria emergir de uma ação consciente dentro do *laboratório racial* que era o país presente.

À pergunta formulada – com quem formar a nacionalidade e o corpo de trabalhadores? – a resposta foi clara: com imigrantes. Nossas elites e seu Estado, pelo menos até os anos 50, recusaram-se a ver na população nativa uma base sólida para constituir a nação, ocupar o território e conformar uma força de trabalho disciplinada e produtiva. O *trabalhador nacional*, categoria abrangente que incluía os ex-escravos e toda a massa daqueles que haviam sido os homens livres da ordem escravocrata, não representava matéria-prima adequada à etnogênese necessária e desejada.

Havia um extraordinário consenso acerca da incapacidade do *trabalhador nacional*. O partido majoritário o desqualificava com base em seus atavismos étnicos. A herança indígena o vocacionava para o nomadismo, incompatível com a civilização; a herança negra tornava-o incompetente para o esforço continuado que vem da previdência e do cálculo econômico racional. Na síntese de Oliveira Vianna, seria necessário recompor as bases da nacionalidade através da imigração:

“pelo fato de termos uma formação em que predominam dois sangues inferiores (o negro e o índio), somos um povo de eugenismo pouco elevado”. (Vianna, *apud* Couto, 1934, p. 78.)

Aqui e ali far-se-ão ouvir algumas vozes discordantes. Roquette Pinto, por exemplo, recusava as teorias da superioridade racial ariana e atribua a inadaptação do *trabalhador nacional* à miséria, à fome, à doença, à ignorância, à falta de tradição produtivista. Propunha a implantação de um sistema de colônias agrícolas consagradas à educação para o trabalho.⁷ Registre-se, no entanto, que mesmo Roquette Pinto via com bons olhos a imigração e saudou entusiasticamente as resoluções do I Congresso Brasileiro de Eugenia (1929), que referendaram todas as teses fundamentais do partido imigrante-ariano. (Cf. Vainer e Azevedo, 1984.)

Resumidamente, é possível afirmar que a opção imigrante foi o formato político concreto que assumiu a estratégia etnogenética, através da qual as teorias racistas se atualizaram entre as elites e no Estado brasileiro.

O significado da política imigrante como instrumento concreto de política racial-racista foi percebido por Correa (1982, p. 51):

“(…) a atuação política de membros de nossas classes dominantes, dentro de um contexto histórico específico, levou a uma efetiva mudança na composição da população brasileira e deu uma determinada orientação às relações inter-raciais”.

A mesma autora, no entanto, defendendo a tese de que tais intervenções não se fundaram, nem suscitarão, uma expressão formalizada (legal), instituída no e pelo Estado, completa sua observação como segue:

“Não é preciso supor uma decisão maquiavélica e concertada das lideranças políticas no sentido de branquear a população brasileira ou de excluir os negros do mercado de trabalho para reconhecer a importância de distinções raciais, ainda que não formuladas em dispositivos jurídicos, para as relações sociais como um todo e suas conseqüências para a participação dos negros e seus descendentes na vida brasileira.” (*idem*, p. 51.)

Tudo se teria passado, a aceitar essa proposição analítica, como resultado de uma ação política não concertada de membros das clas-

ses dominantes, movimento espontâneo independente de “decisões maquiavélicas”.⁸

Buscarei, a seguir, mostrar que, além de intenções, consensos implícitos jamais explicitados, conceitos e preconceitos difusos, a ação política das classes dominantes esteve longe de ser fruto de movimentos desconexos. Não se trata de buscar descobrir algum tipo de “maquiavelismo”, mas de recusar a ingenuidade de supor que o Estado – forma organizada e organizadora de concepções e projetos dos grupos dominantes – possa ter sido, pura e simplesmente, desprezado em seu potencial executivo e legitimador. Embora reconhecendo a necessidade de investigações mais acuradas, as pistas são numerosas a indicar que a formulação e a execução de uma política racial encontraram no Estado brasileiro terreno propício – e, quem sabe, privilegiado.

Atos e gestos

Nesta seção alinharei as principais evidências por mim encontradas de uma ação sistemática e coerente do Estado brasileiro em termos de política racial.⁹

a) A Primeira República

Passados dois anos da Abolição e apenas sete meses após a proclamação da República, vinha à luz o Decreto nº 528, de 28-6-1890, com o objetivo de regularizar “o serviço de introdução e localização de imigrantes na República dos Estados Unidos do Brasil”. Em seu artigo 1º vinha estabelecido o seguinte:

“É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho que não se acharem sujeitos à ação criminal de seu país, exceptuados os indígenas da Ásia, ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas.”

A República recém-nascida mostrava, dessa forma, como pretendia tratar a *questão racial* no país. A liberdade de ingressar no Brasil era negada aos negros africanos, justamente aqueles que durante quase quatro séculos haviam sido obrigados, encadeados, a virem para cá. Nossa República, desde os seus primórdios, dizia aos negros aquilo que lhes repetirá por longas décadas: ao Brasil o negro só interessou enquanto foi escravo.

No início do século, outros dispositivos legais buscaram regulamentar as condições de ingresso e localização do *colono* europeu. A preocupação principal, nessa abundante legislação, foi, quase sempre, a de assegurar que o imigrante estivesse efetivamente apto para o trabalho e se fixasse nas fazendas.

A *questão racial*, permanentemente implícita no aparato legal, volta à tona explicitamente com o projeto de lei dos deputados Andrade Bezerra e Cincinato Braga, que, entre outras coisas, pretendia proibir a entrada de "indivíduos humanos das raças de cor preta" (Projeto nº 291, de 28-7-1921). A substituição da categoria "indígenas da África", constante do decreto de 1890, por "indivíduos humanos das raças de cor preta" pretendia tornar mais abrangente o dispositivo discriminatório, de modo a obstaculizar a entrada de negros oriundos do Sul dos Estados Unidos e das Antilhas.

Dois anos mais tarde, o deputado Fidelis Reis, no bojo de uma campanha claramente racista, apresentaria um projeto de lei que estipulava:

"É proibida a entrada de colonos de raça preta no Brasil e, quanto ao amarelo, será ela permitida, anualmente, em número correspondente a 5% dos indivíduos dessa origem existentes no país." (Projeto nº 391, de 22-10-1923.)

O cuidado em dar um tratamento diferenciado aos *amarelos*, isto é, aos imigrantes japoneses, decorre do afluxo crescente destes para o país – mais especificamente para a agricultura paulista, onde começaram a preencher as lacunas deixadas pela reemigração italiana e

pela redução da imigração européia de modo geral.

O projeto de Fidelis Reis apresenta o interesse de ter sido a primeira tentativa de introduzir na legislação brasileira o princípio do contingenciamento racialmente diferenciado dos fluxos imigratórios, inspirado no critério de quotas por nacionalidades constante da política norte-americana desde o *Immigration Act*, de 1912.

Difícil seria desconhecer, no projeto de Fidelis Reis, a presença de uma clara associação entre política imigratória e política racial. O próprio deputado enunciava essa associação:

"O problema da imigração, ou melhor, do povoamento deve (...) ser encarado sob múltiplos aspectos: moral, étnico, político, social e econômico (...) Acima de qualquer consideração deve estar o ponto de vista étnico ou racial propriamente dito." (Reis e Faria, 1924, p. 20.)

O projeto não foi aprovado, sobretudo em função das resistências paulistas ao estabelecimento de restrições à imigração de japoneses. Mas não se pense que a diretriz que propunha representasse uma posição sectária e isolada. Com efeito, ela será retomada com toda a força no I Congresso Brasileiro de Eugenia, que em 1929 conclamará o Estado a intervir contra "os perigos de uma imigração promíscua, sob o ponto de vista dos interesses da raça e da segurança política e social da República" (*apud* Roquette Pinto, 1933, p. 70).

Enfim, a proposta de subordinar a política imigratória a uma *razão racial ou eugênica*, em detrimento da exclusividade da *razão econômica*, será plenamente assumida pela plataforma da Aliança Liberal, lida por Getúlio Vargas na Esplanada do Castelo em janeiro de 1930:

"Durante muitos anos, encaramos a imigração, exclusivamente, sob os seus aspectos econômicos imediatos. É oportuno entrar a obedecer ao critério étnico, submetendo a solução do problema do povoamento às conveniências fundamentais da nacionalidade." (*Apud* Neiva, 1942, p. 29.)

b) O Governo Provisório

As concepções dominantes ao longo da Primeira República receberão um enorme impulso a partir da Revolução de 30. Tal impulso se manifestará tanto pela reiteração das tradicionais teses racistas, quanto por uma particular insistência na defesa de uma intervenção governamental decidida no controle da imigração e, conseqüentemente, na determinação da dosagem dos elementos que ingressariam no nosso *melting pot*. O combate ao liberalismo das velhas oligarquias, que marcará o Estado Novo, já havia se instaurado desde o Governo Provisório.

A aplicação da nova orientação ao terreno da política imigratória racial terá sua formulação mais pura no relatório da comissão criada em 1938 para elaborar uma proposta de consolidação da legislação. Após citar Rousseau – “la pure disette por un pays est la disette d’hommes” –, o relatório afirma:

“O Estado tem não só o direito, mas o dever de intervir na composição da população, de forma a criar a maior cooperação possível entre os diversos elementos que a formam (...) Em nenhum outro domínio a intervenção do Estado se faz mais sentir do que neste (...) não somente com o fim de evitar os elementos indesejáveis e os de difícil assimilação, senão também com o propósito de propulsionar a vinda de boas correntes imigratórias.”¹⁰

Cumprindo os compromissos assumidos pela Aliança Liberal, Vargas não hesitará em reafirmar a posição estratégica que a *questão racial* já vinha assumindo dentro da política imigratória, consagrando-a enquanto questão de Estado.¹¹

Quanto à identificação do que seriam as boas correntes imigratórias a serem propulsionadas, a posição largamente hegemônica durante o Governo Provisório será ainda a defendida por Oliveira Vianna:

“(…) de todas as raças humanas, são as indo-européias as que acusam um coeficiente mais elevado de eugenismo. Logo, só estas nos servem porque o progresso das socie-

dades e a sua riqueza e cultura são criação dos seus elementos eugênicos, cuja função na economia social é análoga à função do oxigênio na economia animal.” (Vianna, *apud* Miguel Couto, 1934, p. 71.)

A legislação de 1934 (Decretos-Lei nº 24.215, de 9-5-34, e nº 24.258, de 16-5-34) virá revogar as limitações à imigração impostas sob a pressão da crise instaurada quando da ascensão de Vargas. Reunindo normas certamente mais específicas e rigorosas na determinação dos *indesejáveis* que as da legislação até então vigente (Decreto nº 4.247, de 6-1-1921), os decretos de 1934 tratam de assegurar a aptidão para o trabalho dos candidatos à imigração (eliminação de cegos, aleijados, portadores de doenças incuráveis ou contagiosas etc.) e evitar que sejam portadores “de conduta manifestamente nociva à ordem pública ou à segurança nacional”. São também bastante detalhistas na exigência de que a imigração deve dirigir-se às áreas rurais. Em síntese, mantêm, aperfeiçoam e sistematizam a tradicional opção imigrantista do Estado brasileiro.

c) A Constituinte de 1934 e a questão nipônica

Antes de alinhar informações referentes ao Estado Novo, caberia abrir um espaço para o intenso debate acerca da *questão imigratória-racial* que teve lugar na Assembléia Nacional Constituinte de 1933-34.

Foi a Constituinte extraordinário palco no qual as diferentes forças vivas da nação se encontraram para apresentar e defender seus modelos de nação e de Estado. Não espanta, pois, que a *questão do povoamento*, em sua tríplice dimensão – enquanto ocupação territorial, trabalho e etnogênese –, tenha ocupado lugar de destaque.

A polêmica cristalizou-se, durante quase todo o tempo, em torno do que poderíamos chamar de *questão nipônica*. Tratava-se, em poucas palavras, de decidir se caberia ou não

estabelecer um dispositivo constitucional que contivesse restrições à entrada de negros e amarelos. Mais precisamente, considerando que a imigração negra não se apresentava, à época, como um problema ou ameaça, tratava-se de deliberar acerca da conveniência de uma política que favorecesse a continuidade da imigração japonesa.

De meu ponto de vista, o interesse em resgatar tal polêmica está em que podemos encontrar uma contradição entre a *razão econômica*, que indica a necessidade de acolher os japoneses como trabalhadores plenamente aptos a substituir os fluxos europeus descendentes, e a *razão racial*, que permanecia entrincheirada na defesa da hegemonia e superioridade da raça branca.

O *partido ariano*, se é que podemos chamá-lo assim, centrará fogo na incapacidade do nipônico para se integrar, assimilar e se incorporar à nacionalidade-etnia em construção:

"O amarelo é indesejável porque é inassimilável. Se ele é inassimilável, sob o ponto de vista da antropologia, propriamente, mais ainda o é, de maneira integral, do ponto de vista de seu psiquismo. Isto como uma característica de seu normotipo racial, e, mais, até, por sua própria constituição intrapsíquica." (Oliveira, 1937, p. 59.)

Ecoava na Constituinte o veredicto de Oliveira Vianna: "o japonês é como enxofre: insolúvel" (Vianna, 1934, p. 209). Miguel Couto, um dos antinipônicos mais aguerridos, já desde 1925 deixava manifesta a maneira de conceber a problemática do ponto de vista da eugenia:

"Colocado pela generosidade de meus colegas na presidência da Academia Nacional de Medicina, procurei indagar se era indiferente à formação etnológica de nosso povo, responsável por dilatado território e apenas no início do segundo século de sua independência, a vinda em massa de aborígenes nipões; era um problema puro de biologia, de higiene social, do que se convencionou chamar de eugenesia, e, pois, de alçada daquele instituto." (Couto, 1942, p. 27.)

Xavier de Oliveira será ainda mais claro:

"Se temos a nossa repartição da Indústria Pastoral habilitada com técnicas de reconhecida competência para selecionar a reprodução de novos rebanhos, que estamos sempre ainda a importar, não temos, ainda, uma repartição para selecionar os estrangeiros que nos vêm de todas as partes do mundo para ajudar a formar nossa população, porque, como tal não pode ser considerada a Inspeção de Imigrantes (...) Não é possível continuarmos a receber africanos, asiáticos e outros indesejáveis, inclusive psicopatas de todas as partes do mundo." (Oliveira, 1937, p. 22-3.)

Do lado do *partido nipônico*, os argumentos também se multiplicavam, mas o principal era o que lembrava as qualidades do japonês enquanto trabalhador: disciplinado, obediente, submisso, infenso às ideologias subversivas etc.

"Qual é o auxílio do fazendeiro paulista que resiste, tal como o faz o japonês, às medidas impostas periodicamente pela economia brasileira, determinando preços baixos e proibição de exportação de café, o que representa muitas vezes a impossibilidade de pagamento dos colonos agricultores por parte dos fazendeiros? Colonos estrangeiros, de pé em punho, fizeram em São Paulo fazendeiros passar momentos difíceis em 1930 e 1931, enquanto, mesmo entre as suas dificuldades, sorriam os colonos japoneses, o que justifica plenamente a defesa destes por parte da agricultura paulista, em especial pela Sociedade Rural de São Paulo e principalmente pelo Povo Paulista." (Lobo, 1935, p. 35.)

O confronto entre *razão econômica* e *razão racial* foi sintetizado, com uma certa ironia, pelo constituinte Xavier de Oliveira:

"Tenho plenamente respeitáveis os interesses imediatos (não direi imediatistas) dos fazendeiros que, em São Paulo, como em todo o Brasil, precisam de braços para a cultura de suas terras. Não indago, mesmo, se algum produto de seu labor vai, diretamente, de suas fazendas para as fogueiras

de incineração, depois de custosamente beneficiados. Aceito o fato em sua realidade expressiva, e considero a migração como um dos fatores de nosso desenvolvimento econômico. Não, porém, o único, como muita gente quer fazer." (Oliveira, 1937, p. 173.)

O *partido ariano* não conseguiu impor seu projeto de proibir, pura e simplesmente, a imigração negra e amarela. O acordo foi feito em torno de um dispositivo que submetia os contingentes imigratórios ao "limite de dois por cento sobre o número total dos respectivos nacionais fixados no Brasil durante os últimos cinquenta anos" (Constituição de 1934, art. 121, § 6º). Os pró-nipônicos reconhecerão que o sistema de quotas implantado representava sua derrota:

"Na aparência todos os povos são atingidos por essa restrição, mas na realidade são os 'japoneses', que neste momento prestam tão relevantes serviços ao desenvolvimento agrícola brasileiro, que recebem tão rude e desatencioso golpe. É evidente o ardil para proibir no Brasil a entrada de imigrantes japoneses, sabido que o número de nacionais italianos, portugueses e alemães atinge no seu conjunto a milhões, de sorte que a percentagem de 2% estabelecida pela emenda Miguel Couto ainda permitiria a entrada de correntes consideráveis desses povos em nosso país, não acontecendo o mesmo com os japoneses." (Lobo, 1935, p. 70.)

Como se vê, não apenas a *questão racial* penetrou formal e explicitamente em nosso aparato legal-institucional, como, coisa raríssima, ganhou estatuto constitucional.

d) O Estado Novo

Deixemos para trás a Constituinte¹² e examinemos rapidamente algumas diretrizes do Estado Novo na esfera da política racial.

Da mesma maneira que o Governo Provisório, o Estado Novo vai produzir uma extensa e detalhada legislação imigratória em que

a *questão racial* ocupa lugar de destaque. Caberia mencionar, em primeiro lugar, que a Constituição de 1937 manteve intacto o sistema de quotas constante de sua antecessora, marcando, de forma inequívoca, a adesão à *raça racial*, que saiu vitoriosa do embate de 1934. Por outro lado, no novo regime vai se acentuar ainda mais a pulsão centralizadora e intervencionista do governo federal, tendência já presente desde o início da década.¹³

O campo de observação provavelmente mais adequado para acompanharmos a evolução, os fundamentos, a natureza e o formato da política racial do Estado Novo é o Conselho de Imigração e Colonização (CIC). Criado pelo Decreto-Lei nº 406 (4-5-1938), enquanto órgão supraministerial diretamente subordinado ao presidente da República,¹⁴ o CIC representa o ápice da trajetória seguida pela *questão imigratória-racial* dentro do aparelho estatal brasileiro. Cabia-lhe, entre outras coisas, fixar a quota anual de cada nacionalidade, propor ao presidente diretrizes gerais de política, coordenar os vários ministérios envolvidos com seleção, desembarque, localização e controle de estrangeiros etc.

No CIC temos, consolidada, sistematizada e explicitada, a política racial que desde o final do século XIX foi assumida por nosso Estado: a constituição da nacionalidade e a ocupação do território devem passar pela imigração e o conseqüente branqueamento da população. Assim é que, já no relatório de atividades do primeiro ano de existência do Conselho, lê-se:

"(...) a política imigratória que mais convém é a que tem em vista evitar os elementos indesejáveis e os de difícil assimilação e promover a entrada de boas correntes imigratórias em harmonia com a expansão econômica do país (...) A imigração não deve ser encarada somente como um meio de atrair os elementos capazes de auxiliar o desenvolvimento econômico do país, mas, principalmente, como fator de formação da nacionalidade." (CIC/Secretaria do Conselho, 1940, p. 7.)

Na apresentação do primeiro número da revista editada pelo Conselho (*Revista de Imi-*

gração e Colonização), seu presidente apresentava o seguinte programa migratório:

"Para um país de fraca densidade como o Brasil e que se acha em plena formação, a acessibilidade a certas formas de assimilação étnica e contato social é condição essencial de progresso (...) Nenhum outro país oferece maior extensão de terras colonizáveis pela raça branca do que o Brasil, abaixo do paralelo 20, [o que destina o país] a absorver uma larga imigração européia." (Muniz, 1940, p. 4.)

Mais que um programa resultante de contingências ou possibilidades geográficas, o CIC explicitará uma verdadeira estratégia de branqueamento:

"Embora sem preconceitos raciais, restamos o dever de definir se desejamos continuar o ritmo até aqui seguido e deixar evoluir a nossa população no sentido europeu, isto é, no sentido da raça branca, ou se, ao contrário, nos é preferível o sentido asiático, amarelo." (Câmara, 1940, p. 676.)

O mesmo Câmara, segundo vice-presidente do Conselho de Imigração e Colonização, conseguiu ser ainda mais explícito:

"Ora, como temos absoluta necessidade de importar braços, principalmente para a lavoura, só uma solução nos resta: selecionar as raças que não dêem lugar a fenômenos de inferioridade na respectiva descendência." (*idem*, p. 661.)

Dentre todos os dirigentes que ocuparam posições de proa no aparato estatal responsável pela política imigratória e racial do Estado Novo, nenhum como Arthur Hehl Neiva¹⁵ foi tão preciso e prolífico na produção intelectual das bases conceituais e teóricas da política vigente. Neiva parece-me, igualmente, ter sido aquele que, de maneira mais elaborada, procurou conciliar a proposição de uma estratégia evidentemente racista com uma adesão formal à *democracia racial*. Seus textos ilustram de modo particularmente rico e sofisticado a operação ideológica que permitiu a um Estado que se negava a assumir seu racismo engajar-se plenamente na batalha (de longo prazo,

é verdade) pela eliminação do sangue negro das veias brasileiras.

"Seria verdadeiramente absurdo pretendermos, num país onde a maioria da população é proveniente do caldeamento mais diverso, e que foi, durante quatro séculos, um dos grandes cadinhos da humanidade, dar-nos ao luxo de ter preconceito de raça. Não, trata-se apenas de um desejo de melhoria perfeitamente justificado, em face da incontestável realidade de que, atualmente, a raça branca domina o mundo pelo mais elevado grau de civilização a que atingiu." (Neiva, 1945, p. 23.)

Preocupado com a possibilidade de que a tendência espontânea ao branqueamento levasse o Estado a cruzar os braços, Neiva defenderá a política estadonovista de intervenção decidida:

"É ponto pacífico, hoje, entre nós, que só nos convém a imigração branca. Não porque o Brasil seja racista. Mas porque, se quisermos fazer prosseguir o branqueamento (...) deveremos auxiliar esta tendência, abrindo nossas portas à imigração branca (...) Isso não quer dizer que proibamos a entrada de elementos de cor, isoladamente, mesmo em caráter permanente; significa apenas que desejamos ser brancos daqui a alguns séculos e continuaremos internamente a nossa sábia política de miscigenação ampla." (Neiva, 1944, p. 232.)

Não é difícil, para quem percorre a coleção da *Revista de Imigração e Colonização*, encontrar incontáveis passagens desse tipo. Ressalte-se que, órgão oficial do CIC, a revista buscava organizar e sistematizar o debate acerca de políticas concretas. Ela consagrava a *razão racial* como razão de Estado. Também nas atas das reuniões do CIC, nas suas resoluções e pareceres, aparecem evidências de que o Estado não esteve à margem, mas atuou, com os instrumentos de que dispunha, para implementar uma política inequivocamente racista.

Nessa política, a miscigenação, como esclarece o texto acima citado, nada tem a ver com a representação que dela emerge no dis-

curso da democracia racial. A miscigenação, nos núcleos do poder de Estado, é vista e conscientemente implementada como instrumento que, aliado a uma imigração oficialmente organizada e estimulada, conduziria ao desaparecimento do elemento negro de nossa sociedade.

Ao destacar o termo *conscientemente*, estou fazendo um aceno à rápida polêmica estabelecida com Correa. Agora, acredito, já reunimos elementos suficientes para constatar a tese da autora e afirmar: o Estado brasileiro, pelo menos até o fim do Estado Novo, não apenas deu claro formato institucional-legal à *questão racial*, como estabeleceu e buscou atingir, de forma racional e planejada, objetivos racistas.¹⁶

e) O pós-guerra

A queda do Estado Novo não implicou o abandono das instituições e diretrizes de política racial que o regime varguista havia consolidado. Nem a derrota do nazi-fascismo, nem a desmoralização das teorias racistas foram suficientes para que nosso Estado, agora liberal e democrático, abandonasse a opção pela imigração européia e pelo branqueamento.

Antes de passar às manifestações diretas dos órgãos governamentais, penso ser pertinente referir-me ao posicionamento da famosa Conferência das Classes Produtoras, realizada em Teresópolis em 1945, sob a liderança de Roberto Simonsen, então presidente da Fiesp. Dentre as dez sessões em que se estruturou a Conferência, a décima foi consagrada à política de imigração e produziu uma resolução sobre política de povoamento na qual se lê que as classes produtoras

“pensam que deve ser mantida a tradicional política de miscigenação que vem sendo seguida multissecularmente pelo Brasil, preservando-se, entretanto, as características de ascendência européia da maioria de seu povo”.¹⁷

A legislação promulgada pouco depois parece ter atendido plenamente a esses anseios, pois o Decreto-Lei nº 7.967 (18-9-1945), dispondo sobre imigração e colonização, estipula que:

“Art. 1º – Todo estrangeiro poderá entrar no Brasil desde que satisfaça as condições estabelecidas por esta lei.

Art. 2º – Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes de sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional.”

Ao apagar das luzes da década, na abertura da 1ª Conferência Brasileira de Imigração e Colonização, o ministro Jorge Latour, presidente do Conselho de Imigração e Colonização, pronunciou discurso do qual reproduzo, aqui, uma longa passagem:

“É de suma importância para o Brasil definir sua política de imigração, optando, com reflexão, segurança e continuidade, pelas correntes que deve selecionar e receber, para impulsionar e consolidar os rumos da nacionalidade em formação, formulando um caldeamento, amalgamando suas linhas principais e características e estabelecendo um prazo inicial de referência que deve abranger o quarto de século vindouro. Tais correntes estão escolhidas há bastante tempo pela prática, salvo as exceções impostas periodicamente, pelo egoísmo natural e humano, mas danoso, das classes produtoras, mormente nos árduos embates das atividades agrárias, quando as exigências de ‘braço para a lavoura’ se opõem ou fazem esquecer, num enorme equívoco, outros imperativos de mais elevado quilate.¹⁸ As predileções da nossa política imigratória estão afirmadas e confirmadas na legislação, e no pós-guerra atual adquiriram consistência prática (...) São meus votos de que nesta assembléia se firme a idéia, para ser propagada enfaticamente, de que o Brasil deseja tonificar-se com o sangue

européu, em tão grande parte sangue de seus maiores.” (Latour, 1949, p. 48-9.)

Ao dobrar a metade do século XX, 60 anos após a Abolição, menos de cinco anos depois do término da guerra em que o Brasil lutou contra as forças de um regime assumidamente racista, o governo brasileiro perseverava no seu racismo. Nessas condições, entende-se que Neiva possa aconselhar vivamente o recrutamento de imigrantes entre aqueles que foram levados, de toda a Europa, para trabalhos forçados na Alemanha nazista. E Neiva argumentava:

“Seu valor como elementos de trabalho é atestado (...) por terem sido selecionados, em grande parte, pelos alemães, por processos rigorosos e adiantados para trabalhar na Alemanha em tempo de guerra.” (Neiva, 1949, p. 24.)

Assim, o Brasil pretendia importar os modelos de seleção elaborados pelo racismo europeu, após ter importado suas *teorias científicas*. Não deixa de ser curioso que o racismo oficial brasileiro, aclimatado dentro de uma lógica de etnogênese, tenha sobrevivido à matriz européia, concebida num contexto de confrontos interimperialistas que levaram o mundo às suas duas mais trágicas conflagrações bélicas.

Observações finais

Percorremos, de maneira muito rápida, 60 anos de República. Maior espaço foi consagrado ao período pós-1930, o que se deve aos recortes que caracterizaram a pesquisa que forneceu as informações aqui apresentadas, mas também ao fato, este histórico, de que foi realmente nesse período que o Estado brasileiro investiu, de maneira mais decidida, nas tarefas de condução da vida econômica, social e política do país. Parece, pois, compatível com aquilo que a historiografia já levantou em outros terrenos, que também na esfera da *questão racial* a presença do Estado se tenha feito mais marcante.

E que presença foi essa? Arriscando-me a incorrer numa excessiva simplificação, creio ser possível sugerir que a intervenção do Estado, primordialmente através da política imigratória, revela um compromisso, pleno e explícito, com um projeto racista de construção da nacionalidade, fundado em conceitos de superioridade da raça branca e voltado ao *aperfeiçoamento* da população brasileira através da incorporação de contingentes imigratórios ditos eugênicos.¹⁹

Tão persistente e enraizada foi essa concepção em nosso Estado que a encontramos, embora já um pouco matizada, na mensagem que enviou Juscelino Kubitschek ao Congresso em 1957. O presidente alinhava entre as preocupações governamentais a realização de

“uma prospecção cuidadosa dos vários mercados potenciais de imigrantes com o objetivo de aprimorar cada vez mais no futuro, do ponto de vista moral, profissional e eugênico, os contingentes de imigrantes.” (Kubitschek de Oliveira, 1957, p. 388.).

Embora o material reunido nestas notas não seja conclusivo, ele pode ser tomado, ao menos, como indicativo de que as teses que apontam uma relativa neutralidade-indiferença do Estado brasileiro frente à *questão racial* necessitam ser revisitadas e revistas. Esse Estado, ao contrário do que geralmente se acredita (ou se quer acreditar), concebeu uma *questão racial* e a equacionou sob o formato de uma política de povoamento que articulava, de maneira estreita, três dimensões: ocupação do território, oferta de trabalho e formação de nacionalidade. Como pudemos constatar através da rápida menção à *questão nipônica*, essas três dimensões nem sempre se harmonizaram completamente, provocando tensões e divergências que atravessaram o Estado e a própria ordem legalmente estabelecida.

A todo momento, porém, o Estado se posicionou claramente por uma estratégia racista que projetava o branqueamento da população.

Para tal estratégia deveriam concorrer a imigração européia, de um lado, e a miscigenação, de outro. Que a miscigenação tenha sido conscientemente buscada como meio de eliminar a *mancha negra* de nossa sociedade, eis algo que parece fora de dúvida. Que ela tenha podido, simultaneamente, simbolizar a *democracia racial* e a *neutralidade estatal* inexistentes é algo que apenas revela o quanto a *questão racial brasileira* é complexa e o quanto a desmontagem dos mitos dominantes é tarefa essencial de qualquer projeto efetivamente democrático para o Brasil.

NOTA – Muito devo a Vania Ramos de Azevedo, Pablo Benetti, Frederico Guilherme de Araújo e Helion Póvoa Neto, membros da equipe. O essencial destas notas foi originalmente objeto de comunicação apresentada no painel Segregação Racial no Brasil – Realidade e Evolução Legal, promovido pela Fundação Casa de Rui Barbosa em 11 de outubro de 1988, tendo sido posteriormente levado à discussão em seminário no Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Agradeço ao Prof. Carlos Hasenbalg pela insistência com que me estimulou a dar uma forma escrita à comunicação.

NOTAS

1. O racismo de nosso aparelho policial-judiciário poderia, nessa linha, ser explicado pela maior permeabilidade dessas instâncias ao senso comum, aos conceitos (e preconceitos) presentes no corpo social. Esse racismo expressaria, pois, desse ponto de vista, antes a penetração de normas vindas *de baixo* do que a aplicação de diretrizes emanadas *de cima*.
2. As contribuições de Carneiro (1988) e Luizetto (1975) limitam-se a momentos, ou aspectos, muito particulares. Parece-me questionável, por outro lado, a percepção, em ambos os autores, de que o Estado brasileiro tendeu, tanto na Constituição de 1934 como durante o Estado Novo, a uma posição nacionalista antiimigrantista.
3. Correa (1982, p. 45) afirma que seria enganoso buscar na legislação as provas da existência do racismo no país e a esse respeito não há o que contestar. Como lembra a autora, inúmeros têm sido os contextos em que as classes dominantes têm intervindo sob a égide de normas extralegais, quando não absolutamente ilegais. Acredito, porém, que o argumento não pode justificar nem o desconhecimento dos dispositivos legais e das políticas explícitas, nem que se subestime mecanismos de legitimação que a formalização de normas e diretrizes permite acionar.
4. Conrad (1975, p. 289) nos fala de um senador paulista que, em 1887, lamuriava terem os escravos se tornado incontrolláveis desde a proibição dos castigos corporais. Dean (1977, p. 130) cita um deputado que, na Assembléia Legislativa de São Paulo, lamentava o desastre a que estavam condenados os senhores a partir do momento em que qualquer escravo poderia queixar-se aos juizes "por ter recebido uma simples e leve correção indispensável a tais indivíduos para manter a disciplina de uma fazenda".
5. "Na sociedade escravista só é representado realmente como homem livre quem não precisa trabalhar para viver." (Cardoso, 1962, p. 231)
6. "O Estado que faz a Nação é projetado como seu anterior, capaz de resgatar a brasilidade e confirmá-la." (Leharo, 1985, p. 66)
7. "Gasta-se, anualmente, uma soma respeitável para importar dos países de emigração os tais 'braços' que faltam. Em 100 desses homens, trazidos a peso de ouro, cerca da metade, seja uns sessenta, no máximo, permanecem nos campos (...) Considerado deste modo o problema, não é demais chamar a atenção de todos para o bem que o Brasil há de tirar de um movimento feito no sentido de aplicar, pelo menos parte daquela soma, em educar, do ponto de vista agrícola, os patrcícios tão bem dotados que, espontaneamente, procuram as regiões em que a vida não é siderada pelo desassossego e pelo infortúnio (...) Algumas 'colônias', bem organizadas e bem localizadas, poderiam preparar na atividade sistemática necessária os que precisam emigrar (...)" (Roquette Pinto, 1933, p. 20.)

8. Em outra passagem, menos peremptória, Correa afirma que "os dados globais a respeito do deslocamento da mão-de-obra nacional, substituída pelos imigrantes desde o fim do século passado, pouco nos dizem a respeito de regulamentações específicas ou da política, implícita ou explícita, de admissão do fator racial como um possível critério seletivo da força de trabalho brasileira" (Correa, 1982, p. 42). Ao reconhecer que esses dados pouco dizem, poderia a autora buscar – ou propor a busca de – informações em outras fontes. Infelizmente, seu brilhante trabalho peca, nesse ponto, por ter escolhido o caminho que consiste em deduzir, da ausência de informação acerca das políticas, que essas políticas inexistiram.

9. Estou convencido de que as evidências aqui apresentadas não são senão a parte mais visível de um conjunto de dispositivos e formas de ação governamentais que tiveram a *questão racial* como campo problemático e de intervenção. A pesquisa de que emergiu o material aqui apresentado tinha outros objetivos, razão pela qual não foi possível prosseguir na exploração aqui sugerida.

10. Relatório da Comissão encarregada de elaborar a legislação sobre estrangeiros (1940), publicado em *Revista de Imigração e Colonização*, ano I, nº 3, julho de 1940. A citação é da p. 585.

11. É comum identificar nas primeiras medidas do Governo Provisório a manifestação de uma posição antiimigrante. Em particular, o Decreto nº 19.482, de 12-12-1930, que suspendeu por um ano o desembarque de passageiros de 3ª classe e obrigou as empresas (urbanas) a empregar pelo menos 2/3 de brasileiros natos, é visto como uma ruptura com a estratégia imigrante vigente na Primeira República. Na verdade, esse decreto não foi senão uma resposta nitidamente conjuntural à profunda crise em que se debatia o país, gerando enormes massas de desempregados, que se acumulavam nas grandes cidades. O decreto, como é sabido, foi largamente utilizado para gerar um clima xenóforo, capitalizado pelo novo governo.

12. Um exame mais detalhado do debate e das deliberações da Constituinte acerca das diretrizes de política racial exigiria a análise do dispositivo constante do § 7º do artigo 121, segundo o qual: "É vedada a concentração de imigrantes em qualquer ponto do território da União, devendo a lei regular a seleção, a localização e a assimilação do alienígena." Tal dispositivo, aprovado de forma quase consensual, deu origem a detalhada legislação quanto a percentuais máximos de uma mesma nacionalidade em colônias agrícolas e fundou o combate aos chamados *kystos ethnics*. Nesse combate convergiram preocupações de ordem estritamente racial (necessidade de integrar-assimilar o estrangeiro), de ordem geopolítica (impedir a formação de espaços dentro do território nacional subordinados a outras soberanias que não a do Estado brasileiro) e de natureza político-ideológica (repressão a associações políticas e classistas hegemônicas por estrangeiros).

13. Para o que nos interessa, os textos legais mais importantes são o Decreto-Lei nº 406, de 4-5-1938, e o Decreto-Lei nº 2.010, de 20-8-1938.

14. Essa subordinação direta à Presidência da República mostra a importância que se conferiu ao órgão responsável pela formulação e coordenação da política imigratória e racial.

15. Arthur Hehl Neiva foi membro do CIC e desempenhou altas funções no Serviço de Registro de Estrangeiros da Polícia do Distrito Federal. Foi membro da comissão criada por Vargas em 1938 (Decreto nº 2.265) com o objetivo de "estudar as leis necessárias para a entrada, fixação, naturalização e expulsão de estrangeiros". Os trabalhos dessa comissão inspiraram toda a legislação estadonovista a respeito de imigração e colonização. Neiva foi, igualmente, assessor da chefia da Comissão de Mobilização Econômica, órgão que durante a guerra concentrou praticamente todo o poder e teve à sua frente o ministro João Alberto.

16. Considero inútil, a essa altura, perguntar se o processo social e as relações inter-raciais teriam tomado rumo diverso se não tivesse ocorrido tal intervenção; afinal de contas, não estamos especulando sobre como poderia ter agido o Estado, mas tentando perceber como efetivamente agiu.

17. A resolução foi publicada integralmente no *Boletim Geográfico*, ano III, junho de 1945. A citação é da página 474.

18. Referência aos defensores da imigração japonesa – em sua maioria paulistas –, que novamente são acusados de terem colocado seus interesses econômicos acima dos interesses da eugenia de nossa população, ao terem defendido a imigração japonesa.

19. No *Aurélio* lê-se que eugenia é o que favorece o aperfeiçoamento da reprodução humana...

BIBLIOGRAFIA

- CAMARA, Major Aristóteles de Lima. (1940) "Incompatibilidade étnica?". *Revista de Imigração e Colonização*, ano I, nº 4, outubro.
- CARDOSO, Fernando Henrique. (1962) *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (1988) *O anti-semitismo na era Vargas. Fantasmas de uma geração (1930-1945)*. São Paulo, Brasiliense.
- CONRAD, Robert. (1975) *Os últimos anos da escravidão no Brasil: 1850-1888*. Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL.
- CONSELHO DE IMIGRAÇÃO E COLONIZAÇÃO. (1946) "Instruções provisórias para a execução do Decreto-Lei nº 7.967, de 18 de setembro de 1945". *Revista de Imigração e Colonização*, ano VII, nº 1, março.
- e SECRETARIA DO CONSELHO. (1940) "Primeiro ano de trabalhos do Conselho de Imigração e Colonização". *Revista de Imigração e Colonização*, ano I, nº 1, janeiro.
- CORREA, Mariza. (1982) *As ilusões da liberdade*. São Paulo, USP, mimeo.
- COUTO, Miguel. (1934) *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*, vol. III.
- . (1942) *Seleção social. Campanha antinipônica*. Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti Editores.
- DEAN, Warren. (1977) *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- KUBITSCHKE DE OLIVEIRA, Juscelino. (1957) *Mensagem ao Congresso Nacional*. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação da Presidência da República.
- LATOUR, Ministro Jorge. "Discurso na sessão de abertura da 1ª Conferência Brasileira de Imigração e Colonização, Goiânia, 30-4 a 7-5 de 1949. In C.I.C., *I Conferência Brasileira de Imigração e Colonização* (Realizada em Goiânia, de 30 de abril a 7 de maio de 1949).
- LENHARO, Alcir. (1985) *Corpo e alma: mutações sombrias do poder no Brasil dos anos 30 e 40*. São Paulo, USP, mimeo.
- LOBO, Bruno. (1935) *Esquecendo os antepassados, combatendo os estrangeiros*. Rio de Janeiro, Editorial Alba Ltda.
- LUIZETTO, Flávio Venâncio. (1975) *Os constituintes em face da imigração (estudo sobre o preconceito e a discriminação racial e étnica na Constituinte de 1934)*. São Paulo, USP, mimeo.
- MARTINS, José de Souza. (1979) *O cativo da terra*. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas.
- MUNIZ, João Carlos. (1940) "Apresentação". *Revista de Imigração e Colonização*, ano I, nº 1, junho.
- NEIVA, Arthur Hehl. (1942) "Getúlio Vargas e o problema da imigração e da colonização". *Revista de Imigração e Colonização*, ano III, nº 1, abril, p. 24-70.
- . (1945) *Estudos sobre a imigração semita no Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (separata da *Revista de Imigração e Colonização*).
- . (1944) "O problema imigratório brasileiro". *Revista de Imigração e Colonização*, ano V, nº 3, setembro.
- . (1949) "A imigração na política brasileira de povoamento". *Revista Brasileira dos Municípios*, nº 6, abril-junho.
- OLIVEIRA, Xavier de. (1937) *O problema imigratório na Constituição brasileira. Emendas e discursos na Constituinte e na Câmara Federal. Razões americanas de uma campanha de brasilidade*. Rio de Janeiro, A. Coelho Branco Filho Editor.
- REIS, Fidelis e FARIA, João de. (1924) *O problema imigratório e seus aspectos étnicos na Câmara e fora da Câmara*. Rio de Janeiro, Typ. de Revista dos Tribunais.

ROQUETTE PINTO, Edgard. (1933) *Ensaio de anthropologia brasiliana*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

TORRES, Alberto. (1978) *O problema nacional brasileiro. Introdução a um programa de organização social*. São Paulo, Ed. Nacional/INL.

VAINER, Carlos B. (1988), "Do corpo marcado ao território demarcado (Uma leitura da transição para o trabalho livre como ponto de partida para uma história da mobilidade do trabalho no Brasil)". *Anais do VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, Olinda, Associação Brasileira de Estudos Populacionais.

— e AZEVEDO, Vania Ramos de. (1984) *Classificar, selecionar, localizar. Notas sobre a questão racial e a migração*. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mimeo.

VIANNA, Oliveira. (1934) *Raça e assimilação*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

SUMMARY

State and race relations in Brazil: new investigations

Scientific writings, as well as the ever increasing voice of black movements, have pointed out evidence to the effect that Brazilian racial democracy is a myth. The process of unveiling this myth, however, has come about in such a way as to preserve more or less intact the widely-held belief that throughout its long history as a republic, the Brazilian State has remained neutral to the question of race. It is thus that even for those who recognize and fight against racial discrimination in Brazilian society, it appears that this racism is created and reproduced separately from the rest of class relations, in some other sphere than that of politics, power and the State.

The goal of this article is to bring together evidence that will at least call into question this generalized belief, present also in specialized literature – which though not always explicitly, has reinforced the idea through its silence or veiled presentation of the State's participation in the elaboration of the question of race.

As the title claims, the article assumes an investigative posture and suggests that the Brazilian State has

not only recognized and conceived the racial question, but moreover, has been behind the constant formulation of unquestionably racist policies, designed to eliminate Black (and the Asian) elements in the constitution of the Brazilian population.

Beyond presenting evidence of State conceptions and intervention, an analysis is outlined in which the racial question, as a State imperative, appears at the frequently non-harmonious intersection of three motives: the economy, geopolitics, and the bettering of the race. On the other hand, it is demonstrated that until the 50's, the specific instrument through which racial policy was put into practice was the stimulation and control of immigration.

As a proposal, rather than a conclusion, of a wider investigation yet to be undertaken, these observations point to a field of research and analysis outlined by the following question: if the unveiling of the myth of racial democracy reveals a racist society, could the unveiling of the myth of a neutral State reveal a racist State as well?

RÉSUMÉ

L'Etat et la question raciale au Brésil: notes exploratoires

La démocratie raciale brésilienne est un mythe: aussi bien la littérature scientifique que la voix de plus en plus audible des mouvements noirs en donnent d'innombrables preuves. Mais le processus de révélation de ce mythe s'est déroulé de façon telle que demeure à peu près intacte la conviction presque con-

sensuelle selon laquelle, au long de l'Histoire républicaine, l'Etat s'est maintenu neutre face à la question raciale. C'est ainsi que, même pour ceux qui reconnaissent et dénoncent le racisme de la société brésilienne, tout se passe comme si ce racisme était engendré et se reproduisait dans un espace relativement

différent de celui des rapports de domination entre classes, dans une sphère autre que celle de la politique, du pouvoir, de l'Etat.

Cet article présente, quoique de façon exploratoire, comme le suggère son titre, l'hypothèse suivante: l'Etat brésilien a reconnu et conçu une question raciale. Mais il a fait bien plus: il a mis au point des stratégies efficaces et indubitablement racistes dans le but d'éliminer les éléments noirs (et, dans une moindre part, les éléments jaunes) présents dans la composition de la population.

L'auteur présente plusieurs preuves des conceptions et des interventions de l'Etat. Il ébauche, en outre, une analyse où la question raciale, en tant que

raison d'Etat, apparait à la convergence – pas toujours harmonieuse – de trois raisons: économique, géopolitique et eugénique. Il montre, par ailleurs, que le moyen privilégié de traitement de la question raciale a été, jusqu'aux années 50, la politique de fomentement et de contrôle de l'immigration.

Ces notes, plus qu'un résultat, constituent des propositions en vue d'une ample et profonde recherche que est encore à entreprendre. Elles se projettent dans un champ de recherche et de réflexion dont les contours pourraient se rapporter à la question suivante: si la révélation du mythe de la démocratie raciale démasque une société raciste, est-ce-que la révélation du mythe de la neutralité raciale de l'Etat brésilien pourra, de la même façon, démasquer un Etat raciste?

O TURBILHÃO CHINÊS E O MUNDO PÓS-YALTA. AS TRANSFORMAÇÕES DO DESENVOLVIMENTO

Severino Bezerra Cabral Filho*

"Qualquer dado, qualquer estado produzido, constituem uma realidade exterior concreta que implica, por conseguinte, uma inumerável quantidade de circunstâncias. Todo o elemento isolado que se apresenta como condição, origem ou causa de uma dessas circunstâncias e que contribui, portanto, com algo que lhe é próprio, pode ser considerado como responsável ou, pelo menos, como tendo a sua parte de responsabilidade. A inteligência formal em presença de uma realidade complexa (a Revolução Francesa, por exemplo) tem a escolher entre um número indefinível de circunstâncias às quais poderá imputar a responsabilidade do acontecimento." (Hegel, Princípios de Filosofia do Direito.)

Os acontecimentos ocorridos na Praça da Paz Celestial de abril a junho de 1989 mostram as circunstâncias que determinam a conjuntura política na China e no mundo. Vivemos o momento da ultrapassagem de *Yalta* e *Postdam*, com a superação dos impasses da Guerra Fria, que geraram a ameaça de extermínio da humanidade à sombra dos arsenais nucleares norte-americanos e soviéticos. No horizonte do final do século, delineia-se um nova realidade mundial.

Como pano de fundo dessa realidade, assistimos ao colapso da forma stalinista de poder, paralelamente à diluição da política social-democrata de reforma do sistema capitalista, e, como contrapartida, à emergência da hegemonia liberal (econômico-financeira, tanto quanto político-militar e científico-filosófica), que alimenta, sem resolver, a crise do sistema internacional.

É nesse contexto que se pode analisar os acontecimentos recentes que desestabilizaram a política do partido e do Estado na China Popular. Quarenta anos depois da criação da República Popular, resultado de uma longa guerra civil de mais de três décadas, o Partido Comunista Chinês, sob a liderança de Deng Xiaoping, sofre a mais séria contestação ao seu poder como força dirigente da sociedade e do Estado.

* Consultor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

A crise política atual do regime chinês, que se insere numa mais vasta crise geral do movimento comunista, tem sua origem na queda do "Bando dos Quatro", ocorrida logo após a morte de Mao Zedong, em 1976.

O afastamento da ala esquerda do PCCh, liderada pela viúva de Mao, Jiang Qing, e pelo teórico Zhang Zhongqiao, devolveu o poder à velha guarda dos veteranos da Longa Marcha e aos quadros administrativos e políticos formados pela liderança de Zhou Enlai. Contudo, parte da direção do partido, chefiada por Hua Guofeng e Wang Dongqing, e que representava a ortodoxia maofista, foi logo superada por ocasião da realização do 3º Pleno do XI Congresso do PCCh. Deste surge uma coalizão majoritária unida em torno da figura de Deng Xiaoping, que passa a controlar efetivamente o poder do Estado.¹

Esse controle é vital para a consecução dos planos elaborados em torno do projeto das "quatro modernizações" (da indústria, agricultura, ciência e tecnologia e defesa nacional) e se manifesta na consolidação de uma nova linha geral, que rompe com as diretrizes defendidas por Mao desde o período do Grande Salto para a Frente; o modelo de desenvolvimento auto-sustentado e igualitário, baseado na continuidade da revolução e da luta de classe na China Popular. A nova linha geral direciona toda a atividade para a construção das bases da industrialização e propõe uma política de frente única baseada no princípio de estabilidade e unidade. O resultado imediato consistiu numa ampla reforma econômica e na abertura da China.²

As novas diretrizes apontadas por esse congresso, inclusive a idéia do desenvolvimento da civilização socialista no espiritual, desembocam no projeto da reforma política do regime. Os princípios reafirmados na nova Constituição e nos estatutos do partido propõem a defesa da via socialista; da ditadura democrático-popular (a Constituição do "Bando dos Quatro" defendia a passagem à ditadura do proletariado); a manutenção do papel dirigente do Partido Comunista, bem

como do marxismo-leninismo e do pensamento de Mao Zedong.

Em 1982, o XII Congresso consagra a nova linha e elege uma nova direção, tendo à frente Deng Xiaoping, o novo Grande Timoneiro. A distribuição dos papéis apresenta uma novidade: o reaparecimento da função do secretário-geral e a eliminação do cargo de presidente do partido. Para aquele posto é confirmado Hu Yaobang, antigo e ativo colaborador de Deng Xiaoping. A chefia do governo é ocupada por Zhao Ziyang, outro discípulo de Deng, evitando assim a acumulação das funções de chefe do governo e do partido. Deng Xiaoping à frente da Comissão Militar detém o poder máximo de decisão partidária, como Mao Zedong no período anterior. Ao lado dele, outros três veteranos da Longa Marcha: Ye Jianying, Li Xiannian e Chen Yun.

A implementação da reforma econômica e da abertura ao exterior arquitetada por Deng Xiaoping fica a cargo do primeiro-ministro e do secretário-geral. Contudo, a execução da nova política, tanto do lado da instância partidária como do sistema administrativo de governo, mostra-se complexa e problemática.

A dinâmica da reforma econômica, cujo ritmo é acelerado, impõe riscos à direção política do Estado e do partido. Sob a inspiração dos partidos ocidentais, a direção do PCCh, imprime um ritmo de mudança na base econômica e na estrutura ideológica e abre caminho para uma crescente *liberalização* da China Popular.

As propostas de reforma do aparelho de Estado acenam para a introdução do sistema parlamentar e pluralista. O conjunto dessas reformas, que antecipam a *perestroika* e a *glasnost*, provoca uma onda de apoio nos diversos setores da opinião política ocidental.

Paralelamente, a reforma da estrutura econômica implanta o "sistema de responsabilidade", o que permite a volta da propriedade familiar camponesa. O sucesso viria com a elevação da produtividade e a acumulação das maiores safras agrícolas da China. Por outro lado, o começo da reestruturação do sistema industrial eleva a taxa de crescimento do setor

a 15% ao ano, o mais alto nível de desenvolvimento alcançado na década de 80 por qualquer país industrializado ou em desenvolvimento. O conjunto dessas reformas e a abertura ao exterior, com a integração da China Popular no circuito internacional dos capitais, abrem novo curso para o desenvolvimento do Estado chinês.

As propostas reformistas ganharam apoio da intelectualidade e dos quadros formados sob a nova direção. O impulso do movimento reformista vinha também da pressão a favor da liberalização do regime e do combate ao burocratismo, ganhando adesão de lideranças estudantis e de personalidades do mundo cultural e do partido.

Os conflitos entre reformistas e ortodoxos logo chegariam ao auge em 1986, dez anos depois da morte de Mao Zedong, com manifestações de estudantes reprimidas e que tiveram como desfecho a derrubada do secretário-geral Hu Yaobang, revelando a extensão do conflito no interior do PCCh.

Sua substituição por Zhao Ziyang na chefia do partido revelou a preocupação de se manter um equilíbrio entre as alas. Ao lado de Ziyang, como chefe do governo, ascendia ao poder Li Peng, um representante da nova geração, ligado, porém, por laços familiares (filho adotivo de Zhou Enlai) e políticos à maioria ortodoxa do Comitê Central.

O drama se avizinha do desfecho com os problemas revelados pela crise econômica. A rápida desestabilização causada pela inflação e a especulação introduzida pela reforma econômica levaram a um confronto e a uma decisão: a de impor o controle sobre a economia.

Por fim, no ano de 1989, dois acontecimentos se dão em Beijing, de enlace histórico e mundial: a visita de Gorbachev, consagrando a normalização das relações entre os dois maiores partidos comunistas no poder, e o "movimento pró-democracia", que desencadearia a vaga de desestabilização dos regimes socialistas, cuja sequência levaria à queda de todas as direções comunistas do Leste Europeu - de Berlim a Bucareste.

O desenrolar da crise nesse momento (abril-junho de 1989) encontrará o movimento estudantil dissidente com apoio e influência junto à população e à facção reformista. O *bureau* político apresenta-se dividido com o secretário-geral e vice-presidente da Comissão Militar, Zhao Ziyang, disposto a acolher as reivindicações da liderança do movimento. A maioria do Comitê Central, porém, se unifica em torno de posição contrária, defendida pelo primeiro-ministro Li Peng e pelo presidente da República, Yang Shankun, que define o movimento como uma sedição contra-revolucionária que põe em questão o partido como força nuclear do Estado popular e o regime socialista chinês. Essa posição ganha o apoio de Deng Xiaoping, o inspirador de toda a política de reforma do Estado chinês pós-Mao.

A gravidade da cisão aberta no partido e no Estado arma o cenário para a definição pelas armas, com a convocação do Exército Popular para a repressão do movimento.³

As graves crises vividas desde a época do Grande Salto e da Revolução Cultural até a queda do Bando dos Quatro jamais puseram em questão o papel dirigente do partido. Até mesmo no auge da Revolução Cultural, quando o aparelho partidário foi tomado de assalto pelas organizações de massa, não se tratou de alterar seu papel dirigente, mas sim de mudar sua política e seus quadros. O episódio da Comuna de Shanghai é nesse sentido mais do que esclarecedor, pois a intervenção de Mao Zedong foi no sentido de defender a necessidade do partido na construção do socialismo na China, sem o que o país caminharia para o caos, a fragmentação e uma nova guerra civil.

A crise atual se instala exatamente dez anos decorridos do 3º Pleno do XI Congresso do PCCh, quando se impôs a nova linha geral, deslocando o eixo de gravidade da ação partidária da luta de classes para a construção de uma base de apoio estável e unitária ao programa das "quatro modernizações", que visava quadruplicar o PIB chinês até o final do século. Esse amplo programa de reforma reintegrou a China na economia mundial e permitiu a elevação do ritmo de desenvolvimento in-

dustrial e agrícola sem, contudo, modificar o seu lugar no *ranking* mundial. A China e a União Soviética são dois países de economia não-capitalista que fazem parte da lista dos dez maiores Estados industriais do mundo. O Brasil se situa logo após a China Popular.

Inspirado na liderança de Deng Xiaoping, o novo curso da economia chinesa restaurou a troca mercantil regulada pelo mercado e restringiu o planejamento. Saudada pela comunidade financeira internacional, a entrada da China no FMI não abalou as bases da instituição-mor do capital. Mas o livre curso da economia de mercado, que fez o homem comum chinês deparar-se com o fenômeno da inflação pela primeira vez desde o fim da guerra civil, liberou forças que produziram a crise, cuja repercussão ganhou dimensão mundial, abrindo o ano da ruptura com o "incidente de Tiananmen".

Ao examinarmos esses acontecimentos à luz do contexto internacional, e principalmente dos fenômenos recentes na Europa do Leste sob o "efeito Gorbachev", nos deparamos com três níveis de problemas. O primeiro é o próprio caráter da formação de um Estado moderno saído do mundo agrário, pré-capitalista e não-europeu, como é o caso da China. O segundo é o da via socialista de desenvolvimento, seus impasses e suas saídas. O terceiro é o da inserção desse Estado num contexto internacional que tende a limitar o aparecimento e até mesmo a decretar a morte do Estado-Nação.

Em relação ao terceiro nível de problemas, podemos observar que o ponto de encontro da "revolução neoconservadora" promovida por Reagan e Thatcher com a "reestruturação" gorbacheviana orienta a tônica dos acordos estabelecidos entre as duas superpotências na direção de uma ampla gestão condominial do mundo. A própria integração europeia é vista como um fator de unificação do mundo industrializado, ao qual se pensa agregar o bloco socialista liderado pela União Soviética. Fora do sistema fica exatamente o resto, ou seja, o mundo em desenvolvimento.

As recentes transformações operadas no *glacis* soviético (compreendendo a Polônia, Tchecoslováquia, Hungria, Alemanha Oriental e, por força do golpe de Estado que derrubou Nicolau Ceausescu, a Romênia) mostram a inclinação da "Casa Comum Europeia" no rumo de uma integração que vá do Atlântico aos Urais.

No caso da crise chinesa temos uma particularidade: apesar de a aplicação da lei marcial e a intervenção do exército chinês em 1989 terem provocado centenas de vítimas civis, que atraíram a atenção, comoveram o mundo e ocasionaram sanções por parte da Comunidade Econômica Europeia e dos Estados Unidos, a seqüência dos acontecimentos mostrou o quanto os dirigentes dos Estados ocidentais e das empresas transnacionais levaram em conta o peso geoestratégico da China Popular e sua importância para a estabilidade e a paz mundial.

Por outro lado, demonstrou que as condições em que ocorreram as defenestrações das lideranças comunistas da Europa Central e do Leste não foram determinadas exclusivamente pelo microclima interno, ou seja, o desgaste provocado pelo regime de partido único e sua crise, mas também pelo jogo das pressões e contrapressões resultante da redefinição estratégica envolvendo o macrossistema do poder mundial no pós-Yalta.

Nesse sentido pode ser entendida a operação "justa causa", que derrubou o general Noriega no Panamá, e a pressão que os países do Leste Europeu exerceram sobre a Romênia, provocando o golpe de Estado que decretou o fim do regime e da liderança de Ceausescu. Nos dois casos, sentimos a vontade condominial de normalizar pela força, se necessário, mesmo que a *contrario sensu* do direito e da norma internacional. O amplo consenso de que essa posição desfruta hoje junto aos países industrializados aponta para uma longa e difícil etapa do desenvolvimento de países que, como a China e o Brasil, tentam construir, com algum grau de possibilidade de êxito, um mega-Estado, única forma de escapar da dependên-

cia e da submissão à divisão internacional do trabalho entre as nações, às vésperas da "Terceira Revolução Industrial".⁴

A viabilização de uma base industrial moderna avançada num país de mais de um bilhão de habitantes, que há menos de um século pôs fim à estrutura de um Estado tradicional com a idade de nossa era, é um desafio não só à humanidade chinesa, mas ao conjunto da civilização planetária. Essa tarefa ciclópica mobiliza a liderança chinesa e sustenta sua pretensão de dirigir os destinos da quarta parte da popula-

ção mundial.

Parece evidente, portanto, que a hegemonia liberal – o "sonho do milenarismo liberal" expresso no célebre enunciado de inspiração hegeliana do nipo-americano Francis Fukuyama sobre o "fim da História" – deverá se chocar com a realidade do advento de um mega-Estado central e poderosamente planejado, que oporá ao Ocidente uma cultura multimilenária baseada numa teoria do sujeito que escapa ao universalismo abstrato do conceito "iluminista" do homem.

NOTAS

1. A crise de 1976, que levou à derrubada do chamado "Bando dos Quatro (Wang Hongwen, Yao Wenyuan, Zhang Zhongqiao, Jiang Qing), fez assumir o poder uma coalização representada por veteranos da Longa Marcha e quadros mais jovens não cooptados pela "ultra-esquerda". Essa coalizão recuperou Deng Xiaoping e realizou o XI Congresso. O *bureau* político retrata esse momento transitório: Hua Guofeng, que acumula as funções de presidente do PC e chefe do governo, Ye Jianying, Deng Xiaoping, Li Xiannian e Wang Dongxing.

2. Os "Quatro Princípios Cardeais" e os "dois pontos" fundamentais constituem um núcleo estratégico de idéias básicas que, como objetivos nacionais permanentes, orientam a política do Estado. Eles pertencem ao domínio da doutrina, ou pensamento-guia, o chamado "pensamento Mao Zedong". Os "quatro princípios", inscritos na Constituição de 1982, mantêm o regime socialista e o papel dirigente do Partido Comunista como pilares da construção de um Estado de ditadura democrático-popular (ou seja, de frente nacional com a burguesia interna e da "diáspora"), tendo como cimento ideológico o "marxismo-leninismo" em sua versão "sínica". Os "dois pontos" – a reforma econômica e a abertura ao exterior – definem, a partir do 3º Pleno, a linha geral de construção de uma ampla base industrial, tendo como preocupação principal demover os obstáculos à participação dos capitais privados nacionais e internacionais e à inserção da China no mercado mundial.

3. A reestruturação do núcleo dirigente após a crise representou a afirmação vigorosa dos setores ortodoxos do regime liderados por Li Peng e Yang Shankun, que denunciaram os rumos da "liberalização burguesa" e da "ocidentalização da China". A nova posição central, que se consolida com a destituição do secretário-geral Zhao Ziyang e amplo expurgo no aparelho partidário, aponta para uma estabilização da situação política com saneamento da economia, visando ao controle sobre os efeitos desestabilizadores da reforma econômica.

A mudança do microclima interno, com a supressão dos movimentos de oposição ao regime, é acompanhada da formação de um nova equipe dirigente, com um novo secretário-geral, Jiang Zeming, e da consolidação do poder da "velha guarda", através do presidente da República, Yang Shankun, e da renovada liderança ortodoxa, na figura do primeiro-ministro, Li Peng.

Os últimos movimentos dessa crise se encerram no interior do Partido com uma nova composição em torno da poderosa Comissão Militar. Com a renúncia de Deng Xiaoping, assume a Presidência da Comissão o atual secretário-geral, Jiang Zeming, tendo com vice-presidentes Yang Shankun, Liu Huaqing e Yang Baibing – respectivamente, presidente da República, comandante das Forças Navais e comissário político da Zona Militar de Beijing.

4. Quando se afirma a "hegemonia liberal" sobre o sistema de relações interestatais, é posta a questão de uma nova turbulência da vida política internacional. A "hegemonia liberal" favorece a concentração de poder e impede a democratização das relações internacionais. No limite, paralisa o processo de construção das economias nacionais e reinstaura a recolonização no lugar do desenvolvimento. À sombra das superpotências e do mundo industrializado se ergue uma ordem baseada na prevalência da grande corporação multinacional e na integração forçada de países e povos numa ordem econômica extremamente desigual. O processo de reincorporação das economias socialistas a essa ordem alimenta essas contradições sem resolvê-las.

Para compreender o estado de coisas criado pela estrutura do sistema mundial, 45 anos decorridos da guerra mundial que a gestou, os chineses formularam o conceito de "hegemonismo". Por "hegemonismo" en-

tendem a busca de um poder ilegítimo fora da legalidade existente. Assim, os estatutos da ordem internacional determinam a igualdade das nações e o respeito à soberania dos Estados-membros da comunidade das Nações Unidas. No entanto, o "hegemonismo" praticado pelas superpotências ignora a carta da ONU e reintroduz a todo o momento o uso da força para regular os problemas políticos e institucionais de países soberanos. Na verdade, para estabelecer um limite ao desenvolvimento desses países.

Sem desenvolvimento para a maioria não haverá como consolidar a paz e a democracia no mundo. O espectro da Terceira Guerra Mundial continuará a assombrar as novas e futuras gerações. Essa problematização das relações mundiais aponta para as duas questões-chave de nosso tempo: (1) como evitar a guerra mundial e o uso de armas nucleares e (2) como desenvolver o mundo saído do colonialismo, integrando-o de forma autônoma, independente, à economia mundial em vias de ser transformada pela terceira revolução técnico-industrial.

Como à época dos reinos combatentes na China Antiga, vivemos um tempo de profundas transformações na estrutura da civilização mundial. O fim do "hegemonismo" aponta, talvez, para uma síntese histórica nova — um (re)começo e um novo "fim" da aventura humana.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Marília e FAVRE, Luis. (1989) *A Comuna de Pequim, A revolta dos estudantes contra os mandarins vermelhos*. São Paulo, Busca Vida.

ANION RESEARCH INSTITUTE. (1975) *Hierarchies of the people's Republic of China*. Hong Kong, Anion Research Institute.

BEIJING INFORMA. (1987-1989), Pequim, vols. 25-27.

BRZEZINSKI, Zbigniew. (1989). *The grand failure; the birth and death of communism in the twentieth century*. Nova Iorque, Charles Scribner's Sons, Macmillan Publish.

CRITIQUE. (1989) "China 1949-1989". Paris, Éditions de Minuit, vol. 45, agosto-setembro, p. 507-8.

FUKUYAMA, Francis. (1989) "Resposta aos meus críticos". *Jornal do Brasil*, Suplemento Idéias/Ensaio, 17 de dezembro, p. 5.

HEGEL, G.W.F. (1976) *Princípios de filosofia do direito*. Lisboa, Martins Fontes.

KAHN, Herman. (1982) *A prosperidade está próxima*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

RAMSES — Rapport annuel mondial sur le système économique et les stratégies. (1988), *Le monde et son évolution*. Paris, Institut Français des Relations Internationales.

XIAOPING, Deng. (1985) *Edifício um socialismo à la chinoise*. Beijing, Editions en Langues Étrangères.

SUMMARY

Turbulent China and the post-Yalta world: transformation and development

This article examines aspects of the crisis unleashed by the political reform movement in China, within the context of the turbulent transformations in the world order caused by the impact of the "Gorbachev Effect".

It analyses the political-institutional crisis from April to June 1989 which culminated in the decree of martial law, and its effects on the power structure of the Chinese State. It takes in the changes among the

highest state officials and the first moments of a new period which began with the political decline of leader Deng Xiaoping.

The article considers the possibility of the formation of a new national consensus rooted in the imperative of building, within a very brief period of time, a Super-State. This possibility would put an end to the counter-tendency of "liberal hegemony" in international relations.

RÉSUMÉ

Le tourbillon chinois et le monde de après-Yalta: les transformations du développement

Cet article étudie certains aspects de la crise mise en route par le mouvement de réforme politique en Chine. Celle-ci se situe dans un contexte de transformations "tourbillonnaires" de l'ordre mondial dû à l'impact de "l'effet Gorbachev".

L'auteur analyse la crise politique qui s'est manifestée entre avril et juin 1989 ainsi que son point culminant: la décrétation de la loi martiale et ses effets sur la structure du pouvoir au sein de l'Etat chinois. Il observe les changements survenus au sommet du ré-

gime et les premiers moments d'une nouvelle étape qui débute par le licenciement du leader absolu, Deng Xiaoping, des postes qu'il occupait encore.

L'auteur envisage encore les possibilités de création d'un nouveau consensus national, guidé par l'impératif de la construction, dans un court délai historique, d'un mega-Etat. Cette possibilité signifierait une tendance contraire à celle de la conjoncture internationale, marquée par "l'hégémonie libérale".

CEAA

Dotações para pesquisa

O Centro de Estudos Afro-Asiáticos realizou o IV Concurso de Dotações para Pesquisa sobre o Negro no Brasil. A comissão de julgamento dos projetos – composta pelos professores Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva, Patrícia Birman, Ronaldo Vainfas e Yvonne Maggie – reuniu-se no dia 13 de dezembro de 1989 e decidiu aprovar os seguintes projetos:

- “A riqueza do senhor: a criança escrava e a economia de Minas Gerais no século XIX” (Renato Pinto Venâncio – MG);

- “Compadrio entre escravos – Cabo Frio, 1795-1884” (Ana Maria Lugão Rios – RJ);

- “Padrão familiar para escravos e forros em Campos – 1750-1850” (Tânia Maria Gomes Nery e Silvia Maria Jardim Brugger – RJ);

- “A presença negra numa instituição modelar – o hospício de Juquery” (Rosana Machin Barbosa – SP);

- “Relações inter-raciais em guetos femininos” (Leni Maria Godinho de Oliveira – RJ).

- “As cores da moda: mulheres negras nas revistas de moda – ausência e presença” (Wania Sant’Ana – RJ).

Ao IV Concurso concorreram 40 projetos, focalizando os mais diversos aspectos voltados para os temas escravidão e relações raciais. Muitos dos projetos, apesar de boa qualidade, não foram aprovados devido à limitação dos recursos disponíveis. O interesse despertado pelo Concurso, com projetos sendo enviados de todo o país, aponta para a crescente importância dos estudos sobre relações raciais. Por outro lado, indica a necessidade de se consolidar e ampliar o apoio a esses estudos.

Conselho Consultivo

A partir deste número passa a integrar o Conselho Consultivo de Estudos Afro-Asiáticos Lúsa Lobo, doutora em Literatura Comparada pela Universidade da Carolina do Sul (EUA) e professora de Literatura Comparada da Faculdade de Letras da UFRJ.

Aos colaboradores

- **Estudos Afro-Asiáticos** aceita trabalhos inéditos relacionados ao estudo das relações raciais no Brasil e na *diáspora* e às realidades nacionais e relações internacionais dos países da África e Ásia.

- A publicação dos trabalhos será decidida segundo pareceres de membros dos Conselhos Editorial e Consultivo, que avaliarão a qualidade do trabalho e sua adequação às finalidades editoriais da revista.

- Serão aceitos originais em torno de 30 laudas, datilografados em espaço duplo e em 1ª via. Os originais deverão conter um resumo do texto, de aproximadamente uma lauda, e a qualificação acadêmica e profissional do autor.

- Tabelas e gráficos deverão ser apresentados em papel branco, com as respectivas legendas datilografadas e indicação de sua localização no texto, além das unidades em que se expressam os valores e das fontes correspondentes.

- As notas de referência, numeradas correlativamente, deverão ser apresentadas observando-se a seguinte norma:

Para livro

a) nome do autor; b) título da obra (sublinhado); c) número da edição, se não for a

primeira; d) local de publicação; e) nome da editora; f) data da publicação; g) número da página.

Ex: FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo, Difel, 1972.

Para artigo

a) nome do autor; b) título do artigo; c) nome do periódico (sublinhado); d) local de publicação; e) volume e número do periódico; f) número de páginas; g) data da publicação.

Ex: IANNI, Octávio. Literatura e consciência. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, (15): 208-17, 1988.

- Não deve ser incluída bibliografia no final dos trabalhos. Todas as referências bibliográficas, assim como as demais notas, deverão ser incluídas nas notas de referência.

- Com a publicação do artigo, o autor receberá dez exemplares da revista.

- Os trabalhos devem ser enviados para:
Editoria de Estudos Afro-Asiáticos
Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Rua da Assembléia, 10 - sala 501
20011 - Rio de Janeiro - RJ

estudos
AFRO-ASIÁTICOS

NÚMERO ANTERIOR

- O negro de hoje visto pelo branco de agora
- Territórios negros nas cidades brasileiras
- Desigualdade racial na estrutura urbana americana
- A comunidade argelina na França
- O 'new look' do 'apartheid' nas cidades sul-africanas
- Israel e África do Sul: conflitos em Estados étnicos
- Cooperação e desenvolvimento na África
- A influência econômica francesa na Nigéria
- Coreia do Sul: um capitalismo organizado

