

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS

34

■ Violência fácil e justiça no Brasil: 1980-1995 ■ Alternativos e pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no centro de Salvador ■ Orfeus em tempo de modernidade no carnaval carioca ■ Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira ■ Maçonaria, cidadania e a questão racial no Brasil escravagista ■ A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX ■ Das ilhas ao continente, da França à Holanda: identidades pós-coloniais no Caribe contemporâneo ■

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

ISSN 0101-546X

E S T U D O S
AFRO-ASIÁTICOS

34

Edson Zolner
Jul. Jan. 2000

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor

Candido Mendes

Vice-Diretor Executivo

Beluce Bellucci

Vice-Diretor Técnico-Científico

Lívio Sansone

E S T U D O S AFRO-ASIÁTICOS 34

Dezembro de 1998 – Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEEA
Universidade Candido Mendes

Diretor

Candido Mendes

Editor

Carlos A. Hasenbalg

José Maria Nunes Pereira

Coordenação Editorial

Marcia Lima

Conselho Editorial

Antônio Sergio Guimarães, Beluce Bellucci, Caetana Maria Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Fernando Rosa Ribeiro, Giralda Seyferth, Jocélio Telles, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Mununga, Lívio Sansone, Marcia Lima, Marcelo Bittencourt, Nelson da Valle Silva, Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter H. Fry, Reginaldo Prandi, RONALDA VAINFAS, ROQUINALDO AMARAL FERREIRA e Yvonne Maggie

Conselho Consultivo

Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Colin Darch, Eduardo J. Barros, Ernani Teixeira Torres Filho, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Milton Santos, Octávio Ianni, Roberto Motta, Roberto W. Stenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo

Serviços de Tradução

Siemi Maria Campus e Leandra Pires

Produção Gráfica e Supervisão

Contra Capa Livraria (021) 236-1999 (diagramação e editoração eletrônica)

Capa e Projeto Gráfico

Alba D'Almeida

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

Solicita-se permuta / We ask for exchange.

Correspondência deve ser encaminhada à (Correspondence addressed to)

Sociedade Brasileira de Instrução — Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Rua da Assembléia, 10, Conj. 501, Centro

20119-900 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 531-2000, R. 29, e 531-2636; Fax (021) 531-2155; Homepage: www.candidomendes.br/ceaa;

E-mail: ceaa@candidomendes.br

Assinatura e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à

(Subscriptions and request for back issues made payable and addressed to)

Contra Capa Livraria

Rua Barata Ribeiro, 370, Loja 208, Copacabana

22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil

Tel. (021) 236-1999; Fax (021) 256-0526

E-mail: ccapa@easynet.com.br

Apoio da Fundação Ford e do

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP

SUMÁRIO

Violência, dinheiro fácil e justiça no Brasil:

1980-1995 7

Alba Zaluar

Discute a questão da criminalidade violenta nas cidades brasileiras a partir dos anos 80 procurando não reduzi-la somente à questão da miséria ou da migração rural-urbana.

Alternativos e pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no Centro histórico de Salvador 35

Osmundo de Araujo Pinho

Apresenta reflexões alicerçadas em trabalho de campo no Centro Histórico de Salvador — Pelourinho. Comparam-se dois eventos-territórios, formas de manifestação de uma identidade territorializada, determinados pela condição racial dos agentes sociais que os produzem.

Orfeus em tempo de modernidade no carnaval carioca 49

Edson Farias

Ao constatar a aceleração no movimento de mercantilização das práticas culturais e dos símbolos inscritos na tradição do samba carioca, o autor desenvolve uma reflexão que visa abordar a especificidade do processo que insere este tipo de produção cultural na esfera do entretenimento de acordo com as condições da modernidade.

Mitos, controvérsias e fatos:

construindo a história da capoeira 81

Luiz Renato Vieira e Matthias Röhrig Assunção

O artigo procura examinar, a partir da vasta literatura sobre a capoeira, os mitos e as controvérsias à luz das fontes e evidências atuais.

Maçonaria, cidadania e a questão racial no Brasil escravagista 121

Célia Maria Marinho de Azevedo

Analisa a trajetória de Francisco de Paula Brito, cidadão negro e maçom que viveu no Rio de Janeiro entre 1809 e 1861.

A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX 137

Aldrin Moura de Figueiredo

O artigo analisa a questão das relações interétnicas na Amazônia durante o século XIX, tomando como ponto central de análise as relações sociais entre as irmandades religiosas.

Das ilhas ao continente, da França à Holanda: identidades pós-coloniais no Caribe contemporâneo 155

Fernando Rosa Ribeiro

Resenha. *The Convict and the Colonel*, Richard Price, Beacon Press, Boston, 1998. *The Javanese in Suriname: Ethnicity in an Ethnically Plural Society*, Parsudi Suparlan, Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, Tempe, 1995.

Aos Colaboradores

• **Estudos Afro-Asiáticos** aceita trabalhos inéditos relacionados ao estudo das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das 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 com cerca de 30 laudas, datilografadas em espaço duplo e em 1ª via. Os originais, acompanhados com disquete com informação sobre o respectivo editor de texto deverão conter um resumo de aproximadamente uma lauda e a qualificação acadêmica e a profissional do autor.

• Tabelas e gráficos deverão ser apresentados com as respectivas legendas e indicação de sua localização no texto além das unidades em que se expressam os valores e das fontes correspondentes.

• As notas devem ser numeradas seqüencialmente e apostas ao final do texto. Deve ser evitada a abertura de notas tão-somente para referenciar uma citação. Em seu lugar, pôr nome do autor, ano da publicação e página, como no exemplo: "...Arájuo, 1940, p.210, afirma...".

• A bibliografia deverá ser apresentada observando-se a seguinte nota:

PARA LIVRO

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título da obra (sublinhado); d) número da

edição, se não for a primeira; e) local de publicação; f) nome da editora; g) número de páginas.

Ex.: FERNANDES, Florestan (1972). *Onegro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel, 000p.

PARA ARTIGO OU CAPÍTULO

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título do artigo entre aspas; d) nome do periódico (sublinhado); e) volume, número do periódico e número de páginas; f) local da publicação.

Ex.: IANNI, Octávio (1988). "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, 10(15):208-17. Rio de Janeiro.

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título do artigo ou capítulo entre aspas; d) nome do editor ou organizador; e) nome da obra (sublinhado); f) número da edição, se não for a primeira; g) local de publicação; h) nome da editora; i) número de páginas.

Ex.: BECKER, Bertha K. (1992). "Amazonia: geopolitics and techno-ecological issues". In: KOSINSKI, Leszek (ed.). *Ecological disorder in Amazonia*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Educam, p. 77-99.

• Com a publicação do artigo, o autor receberá cinco exemplares da revista.

• Os trabalhos devem ser enviados para:

Editoria de Estudos Afro-Asiáticos
Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Rua da Assembléia, 10, Conj. 501, Centro
20119-900 — Rio de Janeiro — Brasil



Violência, Dinheiro Fácil e Justiça no Brasil: 1980-1995*

Alba Zaluar**

*Recebido para publicação em maio de 1998.

** Professora titular do Instituto de Medicina Social (IMS) e do Departamento de Ciências Sociais (DCS) da Universidade do Estado Rio de Janeiro.

O objetivo do texto é discutir a questão da criminalidade violenta nas cidades brasileiras a partir dos anos 80 procurando não reduzi-la somente à questão da miséria ou da migração rural-urbana. A autora opta por um modelo internacional de análise que permite apontar uma série de elementos que contribuem para a configuração atual da violência. Entre eles estão: o cenário da violência no mundo, o impacto local do crime organizado transnacionalmente, o universo das drogas e sua relação com a juventude, e principalmente o funcionamento ineficiente e injusto da Justiça no Brasil.

Palavras-chave: violência, criminalidade, drogas, Justiça, pobreza, polícia.

O problema da criminalidade violenta nas cidades brasileiras a partir dos anos 80 não pode ser reduzido à questão da miséria ou da migração rural-urbana que marcaram o país nas décadas anteriores, mas que nem por isso provocaram o aparecimento da curva ascendente de crimes violentos observada recentemente. Na Sociologia contemporânea não se busca mais a explicação numa visão seqüencial de causa e efeito nem nas determinações das estruturas que fazem das pessoas meros fantoches do econômico. Antes, opta-se pelo modelo interacional no qual um conjunto de ações desencadeiam uma cadeia de efeitos que se cruzam, formando "configurações" (Elias, 1993) ou "constelações" (Adorno, 1973), nas quais se mantêm as tensões e disparidades internas, em vez de sistemas internamente solidários. Estes arranjos sempre renovados são mais afins com os nexos de sentido com que se lida nos fenômenos sociais, feitos de processos complexos e entrelaçados de fatos e sentidos, coisas e representações pensados, construídos e vividos por agentes. A idéia de causalidade baseada em eventos sucessivos é, pois, inadequada por não considerar a simultaneidade e retroalimentação, assim como o caráter interativo e construído dos significados atribuídos ao que é vivenciado pelas pessoas e que é transmitido pelo contágio ou difusão das idéias e hábitos (Sperber, 1997), ainda mais acelerados nos tempos atuais de fácil comunicação planetária. No modelo interacional, que considera os comportamentos em interconexão, a causalidade flui entre eles, o que permite falar de complexidade, cada vez mais parte do idioma dos que pensam os novos processos globais de difusão cultural, seja de novos estilos de consumo, seja de padrões comportamentais, inclusive o da manifestação

violenta nas cidades em que os efeitos da globalização estão presentes (Castels & Mollenkopf, 1992; Sassen, 1991; Sullivan, 1992; Gendrot, 1994; Zukin, 1995; Maillard, 1997). A metáfora do fio da meada deve ser substituída pelos padrões de uma complicada e variada tessitura em que fluxos e discursos se entrecruzam, alimentando-se e tensionando-se entre si. Nessa tessitura permanece a tensão entre a subjetividade e a objetividade, principal desafio do pensamento sociológico hoje (Giddens, 1990; Ricoeur, 1969 e 1986).

Nos anos 80, o Brasil conheceu em quase todos os seus estados e grandes cidades, mas principalmente nas regiões metropolitanas (São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador, Belo Horizonte, Recife, Porto Alegre, Brasília) um novo crescimento da criminalidade. No início do século, no primeiro período republicano, quando houve outro surto notável de criminalidade, predominaram os roubos, furtos e os "crimes de sangue" ou vinganças privadas, cometidos entre conhecidos em espaços privados, como aconteceu em outros países da Europa (Fatela, 1989). Após um período de relativa tranqüilidade no pós-guerra, durante a década de 80, assim como ocorreu na França e outros países nos anos 60 (Lagrange, 1995), o número de crimes violentos, especialmente o assalto, o sequestro e o homicídio, começou a aumentar rapidamente chegando a patamares, sobretudo no último caso, progressivamente mais elevados em várias cidades. Essa subida vertiginosa dos homicídios afetou principalmente homens jovens entre 15 e 29 anos, com crimes de sangue dando lugar a crimes cometidos entre desconhecidos em locais públicos. Este é exatamente o padrão encontrado nas guerras em torno da divisão de territórios e butim entre quadrilhas de traficantes ou

assaltantes, assim como o que decorre da rivalidade violenta entre galeras no Rio de Janeiro e na Paris dos anos 80 e 90 ou entre *gangs* nos guetos de Los Angeles, Chicago e Nova Iorque desde o início do século.

A urbanização acelerada entere as década de 50 e 70, originou grandes regiões metropolitanas e muitas cidades médias no interior do país, notavelmente na Região Sudeste do país, onde se encontram Rio de Janeiro e São Paulo — as duas maiores metrópoles brasileiras. A partir dos anos 80, porém, os movimentos migratórios já haviam mudado a sua direção: não se davam mais nem do Nordeste para o Sudeste, nem, no Sudeste, para as cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo. Ao contrário, a principal corrente migratória do período deu-se do Sul, partindo especialmente do estado do Paraná, para o Centro-Oeste e o Norte do país (Martine, 1994). Nos anos 90, São Paulo e Rio de Janeiro cresceram muito pouco, enquanto algumas cidades médias continuaram a ter notável aumento populacional.

Após o grande desenvolvimento econômico das décadas anteriores, inclusive no período militar, durante o qual “o bolo” aumentado da riqueza nunca chegou a ser distribuído, o país retornava na década de 80 às práticas da democracia, num quadro de crise econômica, moral e política alimentada pela inflação acelerada. O Brasil já era então um país de economia diversificada e moderna, mas com instituições e tradições políticas e jurídicas antigas, o que fez com que apresentasse não apenas uma das piores distribuições de renda do mundo, mas também grandes desigualdades no acesso à Justiça. Estas últimas se revelam quando pessoas são sistematicamente excluídas dos serviços, benesses, e garantias pensados em geral como direitos sociais de cidadania, oferecidos ou assegurados pelo

Estado, ou ainda quando não conseguem exercer direitos civis ou humanos, os chamados direitos formais das constituições nacionais e demais leis escritas ou das declarações dos direitos universais do homem. Aparecem igualmente quando as pessoas não conseguem ou não são capazes de exercer sua crítica a essas leis e, principalmente, ao funcionamento efetivo do Sistema de Justiça (Ricoeur, 1986). Por isso, esses direitos não são reais e apontam para o descompasso entre a letra da lei e as práticas institucionais, um problema ainda grave no Brasil.

No plano político, os historiadores hoje concordam no que diz respeito à importância de nossa tradição parlamentar, estabelecida desde o Império em virtude da força que tiveram as oligarquias de várias regiões do país. O lugar da violência na nossa cultura é ainda assunto de acirrado debate a partir das idéias sobre o homem cordial brasileiro. Mas, apesar dos lapsos da nossa historiografia, o fato é que, no Brasil, não há registros de revoluções gloriosas, como a francesa ou a americana, nem de guerras civis entre católicos e protestantes, cristãos e judeus, muçulmanos e judeus. Todavia é também fato do plano imaginário que se deu à violência um lugar real, mas delimitado na sociabilidade brasileira, tal e qual aconteceu em Portugal (Fatela, 1989). Os episódios de explosão de ódio social, racial, religioso e político ou foram, por isso, passageiros ou foram localizados e não deixaram grandes feridas que sangrassem por todo o país.

Não há tampouco, no Brasil, nada semelhante ao fenômeno “la violencia”, que devastou os membros de partidos políticos na Colômbia na década de 50, nem guerrilhas urbanas ou rurais duradouras que tornassem o quadro da violência peculiar neste país. No Brasil, durante o período

militar (1964-1984), ao contrário do que aconteceu em outros países da América Latina, o Congresso não foi fechado, e o Governo continuou a usar a corrupção adicionada ao clientelismo como estratégia para controlar os políticos que tomavam as decisões, o que provocou atitudes fortemente anti-clientelistas e anti-estatais nos movimentos sociais ligados à oposição, além de facilitar o aparecimento das redes¹ e dos circuitos da lavagem do dinheiro do crime organizado² no período da redemocratização.

A inflação, da qual padeceu o país até 1994, por sua vez, não é apenas um fato econômico. Por ser também fato psicológico e moral, teve efeitos perversos sobre o comportamento da população, especialmente a que vivia de salários e nada ganhava com ela, na medida em que corrói e contamina a confiança mútua sem a qual não há relação social estável entre os agentes econômicos. Retirou, por isso, a credibilidade do governo, pois é considerada um "roubo" pelos assalariados, ajudando a aprofundar a crise de autoridade e governabilidade no país ao mesmo tempo em que fornecia justificativas — "todos estão roubando" — para furtos, roubos e assaltos que passaram a ser cometidos pelos que se empenham em "jogos estratégicos" (Habermas, 1991). A inflação em ritmo alucinante facilitou igualmente a instalação no país das redes e dos circuitos nos quais opera o crime organizado, já que ajudou a criar as miragens do "ganhar dinheiro fácil". Esta é a idéia principal daqueles que passam a cometer crimes econômicos cada vez mais ousados, auxiliados pelas dificuldades crescentes à contabilidade e ao controle sobre os orçamentos públicos provocados pela inflação galopante. Este quadro monetário, portanto, facilitou a corrupção e a lavagem do di-

nheiro sujo, tão necessários para o estabelecimento das conexões criminosas. Terminada a inflação, com o sucesso do Plano Real que estabilizou a moeda no país, restaram ainda os escândalos financeiros, próprios da volatilidade e magia dos novos arranjos financeiros internacionais e da existência de sistemas internacionais de lavagem do dinheiro sujo, tanto da corrupção quanto do crime organizado em torno do tráfico de drogas ilegais.

Por isso mesmo não se pode entender essa onda recente de violência apenas como efeito geológico das camadas culturais da violência costumeira no Brasil, bastante diminuídas no pós-guerra, como alhures. Hoje, no cenário da violência no mundo, não se pode excluir o impacto local do crime organizado transnacionalmente, do crime também ele globalizado, com características econômicas, políticas e culturais *sui generis*, que gera um processo de enriquecimento, pelo menos dos que estão em posições estratégicas na extensa rede de conexões transnacionais, com poucos limites institucionais, com regras de acerto de contas não jurídicos³, produzindo e negociando para atender a demanda do que se convencionou chamar "consumo de estilo"⁴ nas suas mercadorias ilegais.

Entre as drogas ilegais, a cocaína hoje associa-se a um estilo de valorização do dinheiro, do poder, da violência e do consumo de marca. O seu comércio, como alhures, tornou-se uma enorme fonte de lucros altos e rápidos, bem como da violência em virtude do alto preço conseguido por pequenos volumes⁵. Os lucros não são gerados pela produtividade ou pela exploração maior do trabalho, mas pela própria ilegalidade do empreendimento (Salama, 1993; Fonseca, 1992), que em alguns locais a torna mais cara do que o próprio ouro. A demanda que garante os

altos lucros do empreendimento é decorrência de mudanças no estilo de vida, associadas a um consumo individual — por estilo ou por marca que inclui o uso de drogas ilegais — mais caro do que o consumo familiar derivado dos padrões de vida doméstica confortável e seguro da classe média (Sassen, 1991; Featherstone, 1995; Zukin, 1995), bem como a certas concepções do trabalho, do sofrimento e do futuro (Giddens, 1990). As próprias mudanças no consumo observadas como um dos efeitos do processo de globalização favoreceram igualmente o aumento impressionante verificado em certos crimes contra a propriedade — furtos e roubos — e contra a vida — agressões e homicídios — (Dean, 1991; Sullivan, 1992; Inciardi & Pottieger, 1994; Tullis, 1995; Rydell *et alii*, 1996; Saner & Ellikson, 1996; UNDCP, 1997).

A caracterização da sociedade no pós-guerra tem sido objeto de intensa polêmica que converge, porém, para a apresentação de um processo de transformação acelerado no qual seriam pontos centrais a fragmentação social e a importância cada vez maior das atividades de lazer e de consumo na definição das novas identidades. Seja essa sociedade denominada pós-moderna ou de alta modernidade (Giddens, *op.cit.*), pós-ética ou pós-sociedade do trabalho (Offe, 1989), as marcas desse processo estariam em várias camadas da população. No plano da Justiça, tais transformações significam que os controles morais convencionais, que até certo ponto prescindem da Lei, fragilizam-se e ainda não foram substituídos amplamente por uma nova ética pós-convencional, baseada na liberdade pessoal e no entendimento com os outros através do diálogo (Habermas, 1991), da mutualidade e do respeito ao direito alheio. Este ainda encontra-se marcado predominantemente pela concepção do

contrato interpessoal, que demarca o domínio do privado existente também no crime organizado⁶. As novas idéias acerca dos compromissos de cada um com os demais no espaço público (Ricoeur, 1990) ainda não se disseminaram nas práticas sociais. Resulta disso que o jogo, as drogas, a diversão tornam-se o objetivo mais importante na vida para muitos setores da população, especialmente os mais jovens, o que faz lucrativo o investimento nos negócios que exploram o seu consumo, organizando as atividades criminosas em torno dos que são proibidos pela lei.

Contudo, o próprio funcionamento ineficiente e injusto da Justiça no Brasil certamente teve um papel crucial no modo pelo qual a crise da moralidade, o enfraquecimento do *ethos* do trabalho, a importância cada vez maior do lazer e do prazer na vida cotidiana, bem como as novas organizações transnacionais, inclusive as criminais, vieram a se concretizar neste país. Sabe-se hoje que um percentual absurdamente alto de homicídios não são investigados de forma correta e jamais ficam esclarecidos os seus autores. Um estudo feito em São Paulo (*apud* Adorno, 1990) encontrou porcentagens mais altas de condenações na Justiça Criminal entre autores de roubo, furto e tráfico de drogas do que entre autores de homicídios e lesões corporais. A polícia do Rio de Janeiro, por sua vez, recebe de volta do Judiciário 92% dos inquéritos de homicídio por estarem mal feitos, ou seja, apenas 8% dos assassinatos registrados pela Polícia na forma de inquérito foram julgados (Soares, 1993). Também em São Paulo, pesquisa feita durante o ano de 1991 revelou que apenas 1,38% dos homicídios de crianças e adolescentes até 17 anos foram efetivamente investigados, com identificação do morto e do autor resultando em inquéritos policiais

posteriormente transformados em processos penais julgados (Mesquita, 1996). A posição oficiosa de muitos policiais em relação ao conflito armado entre quadrilhas de jovens é a de que "isto é entre eles, não temos nada com isso", o que resulta posteriormente num B.O. de "cadáveres encontrados" e num inquérito sem investigação apropriada. Não restam dúvidas, portanto, sobre a forma discriminatória e desleixada com que a polícia vem tratando o aumento da violência entre os jovens.

Mesmo assim, os dados oficiais das Secretarias Estaduais de Justiça, baseados nos registros policiais (B.O. ou R.O.), indicam que, na região metropolitana de São Paulo, a proporção de homicídios dolosos teve um crescimento acentuado durante a década de 80. Em 1981, a taxa de homicídios naquela cidade era de 21 por cada 100 mil habitantes (Caldeira, 1992), mas um estudo recente calculou a taxa de homicídios entre 1990 e 1994 em 42,91 mortes por cada 100 mil habitantes (*apud* Adorno *et alii*, 1995), o que indica que também São Paulo, a cidade mais rica do país, teve o mesmo dramático aumento de assassinatos verificados em outras cidades do continente americano (Zaluar *et alii*, 1994). Dessas mortes por assassinato, 47,21% atingiram principalmente jovens do sexo masculino, entre 15 e 24 anos. Isto se deu provavelmente por causa da entrada cada vez maior de drogas e armas naquele estado que se inicia na mesma época. Uma das principais rotas da cocaína no Brasil passa por Rondônia, Mato Grosso do Sul e São Paulo, estados cujas taxas de mortes violentas e por SIDA decorrente do uso de drogas injetáveis atingiram patamares dos mais altos do país, após duplicarem na década de 80 (Bastos, 1995). Na região metropolitana do Rio de Janeiro, a taxa de homicídios triplicou na década passada, aumentando de 23 mortes

por cada 100 mil habitantes em 1982 para 63,03 em 1990, período em que a população da cidade aumentou 1,13%, ou seja, permaneceu estacionária. Entretanto, este aumento impressionante de homicídios aconteceu principalmente nos municípios da periferia pobre da região metropolitana do Rio de Janeiro, sem dúvida também porque os empecilhos na investigação policial são lá ainda maiores.

A presença do institucional na configuração específica do crescimento da criminalidade no Brasil também fica clara na análise dos dados estatísticos oficiais do Ministério da Saúde sobre mortes violentas, baseadas nos atestados de óbito⁷. Recentemente, vários órgãos do governo e várias universidades realizaram pesquisas sobre mortes violentas nos últimos anos no Brasil que revelaram ao mesmo tempo os padrões internacionais de criminalidade e o grande despreparo da Justiça no país para enfrentar essa nova criminalidade. Embora as taxas de mortes violentas tenham crescido em todo o país, em todas as faixas de idade, verificou-se que não são as crianças as mais atingidas, mas os adolescentes e jovens adultos do sexo masculino (Zaluar, 1993b; Rizzini, 1993; Zaluar *et alii*, 1994 e 1995; Souza, 1994; Reichenheim & Werneck, 1994; Minayo, 1994; Mello Jorge, 1996) das metrópoles e das regiões mais ricas ou de maior crescimento populacional e econômico do país e não das mais pobres (Zaluar *et alii*, 1995). O quadro da mortalidade mudou no país. Nos anos 80, as doenças de circulação e os cânceres continuaram os primeiros, e as mortes violentas pularam para o terceiro lugar em todo o país e, em algumas cidades, para o segundo lugar⁸. Entre 81 e 91, esses óbitos tiveram um aumento de 42%. Contudo, os homens, principalmente na faixa de idade de 15-39 anos, foram as maiores vítimas de

mortes violentas (84%), ou seja, na proporção média de 8 homens para cada mulher em 1989. Em 1991, as estatísticas oficiais apontavam que, entre os 20 e os 39 anos, morriam 12,5 homens para cada mulher no Brasil, o quadro de um país em guerra. Contudo, a participação relativa dos jovens como agentes e vítimas da violência urbana é uma característica na qual o Brasil segue a tendência encontrada no panorama internacional, especialmente no continente americano.

Para compreender tal fato, é preciso começar pela investigação de como a pobreza afeta os jovens. As pesquisas mostram que existe no Brasil, assim como em outros países, um processo de feminização e de infantilização da pobreza. Dados do IBGE (Ribeiro e Saboia, 1993) indicam que, em 1989, 50,5% das crianças e adolescentes brasileiros pertenciam a famílias com renda familiar per capita de menos de 1/2 salário mínimo, enquanto 27,4% pertenciam a famílias com menos de 1/4 de salário mínimo. Destas últimas, 56% pertenciam a famílias cujos chefes eram mulheres. Mais de 40% das famílias chefiadas por mulheres se encontravam abaixo da linha de pobreza, enquanto cerca de 30% das famílias nucleares completas se encontravam nesta situação. Além disso, qualquer que seja o critério adotado para calcular a pobreza, não existem dúvidas sobre a correlação entre a baixa escolaridade e a baixa renda. Os trabalhadores analfabetos ou com um ano de escolaridade constituem, segundo os dados do IBGE, 72% dos trabalhadores pobres do país. Os que completam 5 anos de escola ganham 55% mais do que a média dos salários no país, no qual 60% dos trabalhadores ganham menos do que 130 dólares mensais. O aumento da proporção de famílias chefiadas por mulheres e de crianças com menos de

10 anos nos percentuais de renda mais baixa no país é fato apontado por numerosos estudos (Ribeiro da Silva, 1987; Henriques & Valle e Silva, 1989; Rizzini, 1993; Barros e Mendonça, 1993).

É fato também que, para compensar as perdas salariais advindas do processo inflacionário, assim como as novas demandas de consumo por bens duráveis e de vestuário, as famílias pobres passaram a recorrer ao trabalho infantil e juvenil para complementar a renda familiar. Vários estudos apontam para o aumento desta categoria de trabalho no setor urbano da população, durante a década de 80 (Ribeiro da Silva, 1987; Madeira, 1988; Rizzini, 1993). No entanto, o maior contingente desses jovens e crianças, muitos dos quais trabalhando na rua, permanece ao largo das atividades criminosas (Zaluar, 1994), embora encontrem-se em posição mais vulnerável à influência dos grupos organizados de criminosos. Apenas pequena parte daqueles jovens termina envolvida pelas quadrilhas de ladrões ou de traficantes, para os quais trabalham de arma na mão e vida no fio. Não basta, pois, explicar o envolvimento com o crime pela vontade ou necessidade iniciais de ajudar à família na complementação da renda familiar, ou na falta de colocação no mercado de trabalho, embora esta necessidade permaneça como pano de fundo de suas ações e decisões pessoais. Prova disso é o percentual baixo dos pobres que optam pela carreira criminosa, que calculei em menos de 1% em relação ao total da população de um bairro pobre do Rio de Janeiro: 380 pessoas pertencentes às quadrilhas de traficantes e aproximadamente 1.200 pessoas envolvidas com roubos e furtos, de uma população calculada entre 120 mil e 150 mil pessoas (Zaluar, 1994).

No caso das regiões urbanas brasileiras, é a maior visibilidade da privação relativa, e

não a carência propriamente dita, que reforça a "motivação para o ato desviante", nos termos de Howard Becker. Os jovens, nos seus bairros e cidades respectivas, recebem, com a facilidade advinda de um funcionamento institucional propício, os instrumentos do seu poder e prazer trazidos por outrem de alhures, e sofrem a influência dos valores que os impulsionam à ação na busca irrefreada do prazer e do poder. Para além de qualquer nexo de causalidade objetiva, mesmo os que se dão no plano simbólico, alguns desses jovens, e não todos submetidos às mesmas condições, "delegam ao mundo o poder de seduzi-los para a criminalidade" (Katz, 1988), na qual participam como sujeitos de suas ações. Delimitando esse espaço de liberdade estão as mudanças rápidas, derivadas de muitas ações anteriores, na organização familiar, nas relações sexuais, na aceitação dos valores associados ao consumo, especialmente o consumo de "estilo", que provocaram o que se poderia chamar de anomia social difusa. Além desta, o enraizamento do crime organizado nas instituições, por meio das estratégias de corrupção dos atores, o funcionamento desigual do Sistema de Justiça, devido às práticas organizacionais nele criadas e mantidas pelos agentes que nele atuam, assim como o Código Penal obsoleto, resultado de políticas públicas adotadas na República, criaram "ilhas de impunidade", tais como concebidas por Dahrendorf (1987) para caracterizar outros países.

Falar dessa confusão de valores e regras de conduta nas práticas sociais dentro e fora das instituições não significa ignorar a pobreza. Neste novo cenário, porém, a pobreza adquire novos significados, novos problemas e novas divisões. A privação não é apenas de bens materiais, até porque muitos deles têm mais importância simbólica

— de afirmação da posição hierárquica ou de uma identidade através do estilo — do que necessidade para a sobrevivência física (Bourgois, 1996). A privação material e simbólica é relativa, ou seja, advém da comparação com os mais aquinhoados, mas é também decorrente das novas prioridades de consumo.

O quadro oferecido pela própria violência urbana estabelecida fecha o circuito da baixa escolaridade/ baixos salários/ atração pelas quadrilhas, pois também tem afastado da escola os alunos pobres. Os tiroteios cada vez mais comuns nos bairros populares e favelas, o uso de armas de fogo dentro de prédios escolares onde já ocorreram várias mortes de alunos e a proibição expressa de traficantes têm, por outro lado, provocado mudanças de escola de um bairro para outro, que são prejudiciais ao rendimento escolar do aluno, ou simplesmente explicam as faltas repetidas na mesma escola. Por fim, a relação com o professor e demais figuras de autoridade, em crise por conta das ideologias disseminadas pelos estilos juvenis, hoje encontra-se reforçada pelo uso cada vez mais comum de armas de fogo. A mera existência de opções informais do mercado ilegal de drogas e demais crimes contra a pessoa e contra o patrimônio afetam a visão da educação, da profissionalização e do próprio professor, visto como alguém pobre e pouco poderoso, desinvestido de autoridade e atração para os jovens (Guimarães, 1992).

A existência deste novo mercado informal/ ilegal é outro fio que compõe a construção do entendimento do que se passa nas cidades brasileiras. Além de estimularem a competição individual desenfreada com pouco ou nenhum limite institucional nas conquistas e na resolução dos conflitos interpessoais (Zaluar, 1994),

a ocupação das principais ruas dos maiores centros urbanos do país pelos vendedores ambulantes de objetos contrabandeados assim como de roubados de caminhões, de residências e de passantes reunia, até pouco tempo, o comércio informal ao ilegal e misturava uma saída para o desemprego com o crime organizado, este ainda mais patente nos ferros-velhos, ourivesarias, oficinas mecânicas, antiquários que viraram centros de receptação e de organização do crime. Assim sendo, os efeitos da pobreza e da urbanização acelerada no aumento espetacular da violência nos últimos anos não serão compreendidos se não forem acompanhados por uma análise dos mecanismos institucionais e das redes e fluxos mais ou menos organizados do crime (Schiray, 1994). Este atravessa classes sociais, tem organização empresarial e não sobrevive sem o apoio institucional das agências estatais incumbidas de combatê-lo.

Com tanto lucro, fica fácil corromper policiais e, como não há lei para proteger os negócios deste setor da economia, quaisquer conflitos e disputas são resolvidos pela violência. Sem isso, não seria possível compreender a facilidade com que armas e drogas chegam até as favelas e bairros populares do Rio de Janeiro, nem como as mercadorias roubadas — automóveis, caminhões, jóias, eletrodomésticos —, usadas na troca com as drogas ilegais, chegam com facilidade ao seu destino final no Paraguai e na Bolívia, passando pelo interior de São Paulo (Geffray, 1996). A corrupção e a política institucional, predominantemente baseada em táticas repressivas da população pobre, adicionam mais efeitos negativos à já atribulada existência dos pobres. A convivência e participação de policiais e de outros atores políticos importantes na rede do crime organizado é peça fundamental na

resolução do quebra-cabeça em que se constituiu a repentina explosão de violência, no Brasil, a partir do final da década de 70 (Zaluar, 1994; Lins, 1997).

A outra peça é o envolvimento de jovens, nem sempre os mais destituídos, com os grupos criminosos, onde ficam à mercê das rigorosas regras que proíbem a traição e a evasão de quaisquer recursos, por mínimos que sejam. Dentre esses jovens, no entanto, são os mais destituídos que portam o estigma de eternos suspeitos, portanto incrimináveis, quando são usuários de drogas, aos olhos discriminatórios das agências de controle institucional. Com um agravante: policiais corruptos agem como grupos de extorsão, que pouca diferença guardam com os grupos de extermínio que se formam com o objetivo de matá-los. Quadrilhas de traficantes e assaltantes não usam métodos diferentes dos primeiros e tudo leva a crer que a luta pelo butim entre eles estaria levando à morte os seus jovens peões. Todas as entrevistas feitas com os jovens envolvidos pelas quadrilhas, na Cidade de Deus, conjunto habitacional popular no Rio de Janeiro, pela equipe de pesquisa que coordenei entre 1987 e 1991, mencionaram o mesmo esquema de extorsão e terror por parte dos policiais da região e a imposição de traficantes para que os pequenos ladrões dividissem o produto de seu roubo (Zaluar, 1994; Lins, 1997). No esquema da extorsão e das dívidas contraídas com traficantes, os jovens que começaram como usuários de drogas foram levados a roubar, a assaltar e algumas vezes até a matar para pagar aqueles que os ameaçavam de morte — policiais ou traficantes — caso não conseguissem saldar a dívida. Muitos deles acabavam tornando-se membros de quadrilhas, fosse para pagar dívidas, fosse para se sentirem mais fortes diante dos inimigos criados, afundando

cada vez mais nesse círculo diabólico que eles próprios denominam "condomínio do diabo".

Na atividade altamente rendosa do tráfico no varejo, traficantes médios, donos de vários pontos de venda, obtêm grandes lucros pois, com a venda de apenas 200 gramas de cocaína, pagam um quilo ao "matuto" ou intermediário do comércio no atacado, que a deixara em consignação. Dos 500% de lucro, conseguidos em parte com a mistura da cocaína com outras substâncias mais baratas, a metade vai para o dono dos pontos, entre 20% e 30% para o seu gerente, que faz a contabilidade e estabelece percentuais variados para o "vapor", o que permanece no ponto de venda distribuindo papetes, e para os "aviões", que finalmente as entregam aos fregueses. Estes, os mais comumente presos e processados, muitas vezes não recebem salários, mas "cargas" para vender com direito a pequenos percentuais de lucro. Por essas "cargas" tornam-se responsáveis como seus guardiões, podendo consumi-las e também "malhá-las" para aumentar seus lucros, mas expondo-se à pena de morte decretada pelo traficante para os reincidentes em não pagar ou em deteriorar excessivamente a mercadoria. Entre os rapazes ou meninos, o principal motivo de orgulho advém do fato de que fazem parte da quadrilha, portam armas, participam das iniciativas ousadas de roubos e assaltos, adquirem fama por isso e podem, um dia, caso mostrem "disposição", ascender na hierarquia do crime (Zaluar, 1994; Lins, 1997). As estratégias de recrutamento deles, dentro do cálculo racional de quantos vendedores o ponto necessita (de 10 a 30), estão baseadas tanto na possibilidade de ganhar "fácil", quanto na sedução que esse poder e essa fama exercem.

Compreende-se, assim, por que jovens pobres matam-se uns aos outros devido a rivalidades pessoais e comerciais, seguindo o padrão estabelecido pela organização que, além de criar regras militares de lealdade e submissão, distribui fartamente armas de fogo moderníssimas. Nas declarações a pesquisadores e jornalistas, tais jovens revelam os motivos pelos quais resolvem se juntar ou aceitar os convites de algum grupo armado para assaltar: "pela sensação", "pela emoção", "para fazer onda" (exibir-se), "para aparecer no jornal" (Zaluar, 1994; Lins, 1997). A busca da imortalidade para eles está agora vinculada à fama midiática assim obtida (Zaluar, 1997b). Na circularidade do bolso cheio de dinheiro fácil que sai fácil do bolso, ficam compelidos a repetir sempre o ato criminoso, como se fosse "um vício", como eles próprios dizem (Zaluar, 1994). Desenvolvem igualmente um estilo de chefia truculento, que aproxima a quadrilha da *gang* americana (Zaluar, 1997b). Para segurar uma boca de fumo, o chefe não pode mais "vacilar", ou seja, trair, hesitar ou ter medo na hora da luta contra rivais, comparsas, clientes em dívida ou alcagüetes (Lins, 1997). A figura do chefe ou do "homem de frente" é construída imaginariamente como aquele que mantém os seus comandados na linha, controla o crescimento dos seus concorrentes nas vendas ou no número de pessoas armadas na quadrilha¹⁰. Não se trata, pois, de nenhuma guerra civil entre pessoas de classes sociais diferentes ou mesmo de uma nítida guerra entre polícia e bandidos. Nestas mortes, os pobres não estão cobrando dos ricos, nem estão perpetrando alguma forma de vingança social, pois são eles as principais vítimas da criminalidade violenta, seja pela ação da polícia, seja dos próprios delinquentes. Vivem, de fato,

segundo as regras da reciprocidade violenta e da vingança privada pela ausência de uma instância jurídica na resolução de conflitos internos.

O aumento indiscutível dos crimes violentos, por sua vez, criou na população da cidade um medo indeterminado, aumentou o preconceito contra os pobres em geral, que são tomados como os agentes da violência, e fomentou uma concepção absoluta do mal que mudou o quadro religioso no país. Os vizinhos dos pontos de venda, muitos deles pacatos trabalhadores, sofrem as conseqüências de tão guerreira companhia. Discriminados por morarem no mesmo local que “bandidos”, os favelados e moradores de bairros populares hoje acrescentam mais uma dificuldade ao seu viver: além dos repetidos tiroteios, do desvirtuamento ou enfraquecimento de suas associações de moradores, há o aparecimento de um conflito religioso agudo, antes quase que despercebido por eles (Zaluar, 1995). Seus filhos são atraídos pelas quadrilhas sem que eles compreendam muito bem por quê. Junto a outras crianças e adolescentes, morrem em “guerras” pelo controle dos pontos de venda, mas também por quaisquer outros motivos que ameacem o *status* ou o orgulho masculino desses jovens em busca de uma virilidade — do “sujeito homem”, como afirmam Alvito (1996) e Lins (1997) marcada por respostas violentas ao menor desafio, ou ainda simplesmente porque estavam lá no momento do tiroteio.

Da censura moral ao crime violento e à ganância, a moralidade absoluta afeta também as idéias correntes sobre a droga e o seu usuário. A solução encontrada por estes populares, inclusive os muitos bandidos e “viciados” que se convertem, parece ser a pregação da palavra de Cristo

e a prática da caridade no trato com os mais necessitados, com as crianças, com os infelizes. Isto inclui a relação com os líderes locais e os próprios bandidos, que se devem converter e salvar, mas não prender. O modelo religioso da caridade, mas sobretudo da conversão evangélica ou da salvação individual, parece tomar conta de parte da vida social nestes locais, embora seja notável o retorno à vida doméstica e às preocupações individuais do trabalho, do casamento, do ganhar melhor (Vargas, 1993; Zaluar, 1995a).

Durante a década de 80, por diversas razões (Zaluar, 1993a e 1995a), desagregou-se o movimento político dentro dos bairros populares e das favelas, que se tornaram alvo da atenção dos traficantes a partir de 1985. Nesses bairros, o medo imaginário, fruto do real, adquiriu tonalidades próprias, diferentes daquelas dos bairros de classe média, mas acabava igualmente por conduzir as pessoas ao isolamento dentro de suas casas em virtude dos novos riscos decorrentes da crise econômica, da inflação e da presença de quadrilhas violentas. Os ativistas, hoje, são também de outro tipo: valorizam sobretudo um trabalho mais concreto, mais direto e mais restrito; não acreditam mais no discurso ideológico se os seus autores não trabalham em soluções concretas, sobretudo no caso das crianças que já foram ou ainda poderiam ser atraídas pelas quadrilhas.

Como forma de recuperar a credibilidade e a honra não mais atribuídas a moradores de tais locais, aumentou enormemente a conversão às novas seitas pentecostais que oferecem nova vida e nova identidade pessoal, mas que enfatizam a necessidade de destruir o Diabo através de rituais de exorcismo praticados nos indivíduos que as procuram. Os exorcismos visam sobretudo

os "exus" e as entidades de outras religiões espíritas e afro-brasileiras, designadas assim como diabólicas. Paradoxalmente, nestes rituais, símbolos e cerimoniais católicos e afro-brasileiros misturam-se: os demônios incorporados em alguém tem os mesmos gestos dos exus afro-brasileiros e as exortações seguem o discurso católico (Machado, 1996). Em algumas dessas igrejas pentecostais, é sobretudo o exorcismo que importa, mais do que a adesão a uma ética de conversão e a uma vida inteiramente nova e moralmente boa. Por causa dessa demonização das crenças religiosas tradicionais no Brasil, novos conflitos religiosos vão surgindo de modo intenso, manifestos dentro das famílias pobres, nas quais tradicionalmente conviviam adeptos da Umbanda ou do Candomblé, evangélicos e católicos, e nas quais os familiares freqüentavam sem grandes problemas mais de um culto. Pessoas divididas entre lealdades e compromissos agora excludentes tornam-se psicologicamente perturbadas, quando não enlouquecem. Famílias dividem-se por causa desses conflitos, militantes de diferentes religiões passam a lutar dentro das associações e dos partidos políticos existentes. Uma nova intolerância religiosa, desconhecida há algum tempo na população brasileira, começa a desenhar-se na luta pela posse exclusiva da verdade e do bem religiosos (Zaluar, 1993b; Pierucci, 1996).

A despeito disso, não há dúvidas de que o retorno à religião e às moralidades absolutas foram saídas encontradas em um tempo de muita aflição. A violência reinante e os demais problemas apontados estimulam um retorno nítido às preocupações individuais e privadas, reforçando o que os estudiosos das sociedades pós-modernas e pós-industriais chamam atomização e individualismo negativo. A atividade política se restringe e os horizontes ameaçam

estreitar-se ainda mais, empobrecendo simbolicamente a vida social nessas localidades, antes caracterizada por intensas trocas com outras localidades, propiciadas pela comensalidade, pelas danças, pela música e pelos torneios das festas religiosas e profanas que marcavam os dias de descanso dos trabalhadores pobres no país, durante os quais conseguia-se o "equilíbrio de tensões" a que se refere Elias (1993)¹¹.

Finalmente, o último fio nessa tessitura diz respeito ao fluxo na Justiça¹², cuja infraestrutura é reconhecidamente deficiente, devido ao pequeno número de juízes por habitantes da cidade ou por processos em cada vara e ao pequeno número de varas existentes em cada cidade. A conseqüente morosidade no fluxo ajuda a criar obstáculos que podem ser afastados mediante a propina dada a um funcionário administrativo, desse modo encarecendo e retardando decisões, desanimando as partes, especialmente as mais pobres, em exercer seus direitos constitucionais. Apenados em final de sentença são as principais vítimas e os mais radicais críticos desse sistema, mas a precariedade do Judiciário é também tema das reclamações constantes dos advogados e das partes nos processos. Entretanto, mesmo no que diz respeito a esse critério, não se pode tirar conclusões generalizadoras a respeito do funcionamento do sistema, visto que, em caso de processos criminais, prolongar a espera do julgamento passa a constituir uma estratégia da defesa com a finalidade de beneficiar o réu.

O maior entrave à realização da justiça encontra-se em outro campo. As imposições do processo penal muitas vezes deixam o Judiciário ou a Defensoria Pública de mãos atadas, seja por causa da discriminação sofrida por réus com certas marcas sociais, ou daqueles que não têm apoio familiar, seja

porque a lei não pode ser suficientemente precisa, como no caso dos crimes relativos às drogas, de tal modo que a incursão num dos dois artigos do Código Penal que cuidam dessa matéria fica a depender das ideologias naturalizadas dos agentes jurisdicionais. Nesses crimes, a classificação — se de uso (artigo 16), se de tráfico (artigo 12) — expõe a centralidade da linguagem na interpretação que os autos fazem da situação social (Greenhouse, 1993; Goody, 1986; Nadel, 1969), tanto a vivida no momento do flagrante, que resulta no auto da prisão em flagrante (A.P.F.), quanto as vividas posteriormente com a participação de outros atores: juízes, advogados, promotores, defensores públicos. Assim, os preconceitos, as verdades tácitas da rotina de uma delegacia ou posto policial, bem como os conflitos interpessoais e a construção moral da pessoa do acusado surgem como elementos fundamentais na condução do processo judicial e na construção do que será apresentado como “fato” nos autos. Mesmo durante o período da redemocratização, as práticas policiais não mudaram muito. Investigações mal conduzidas, racionalizadas como a “necessidade de dar uma resposta à sociedade”, têm feito dos inquéritos demonstrações da “lógica do inverso” (Paixão, 1982) ou da presunção de culpa (Kant de Lima, 1989): prende-se o suspeito para em seguida procurarem-se provas que o incriminem. A ambigüidade da configuração jurídica brasileira — inquisitorial na fase do inquérito policial e acusatorial no processo jurídico — também afetaria o resultado final dos processos por remeter a uma suposta “cultura jurídica brasileira” (*ibidem*).

A ilusão do “dinheiro fácil”, que atrai tantos jovens pobres, revela a sua outra face: o jovem que se encaminha para a carreira criminosa enriquece, não a si próprio, mas a

outros personagens, que quase sempre permanecem impunes e ricos: receptadores de produtos roubados, traficantes do atacado, contrabandistas de armas, policiais corruptos e, por fim, advogados criminais, que cobram até US\$10 mil para defender acusados por uso de drogas ilegais, e US\$ 20 mil para defender acusados por tráfico.

Devido às peculiaridades da lei 6368 que versa sobre o uso e o tráfico de drogas, a criminalização de certas substâncias, tais como a maconha e a cocaína, colocou nas mãos da polícia um enorme poder. São os policiais que fornecem a prova que, no discurso dos variados atores do processo judicial, registrados na pesquisa realizada entre 1991 e 1997¹³, precisa ser reafirmada como elemento mais importante para a condenação: a droga encontrada com os réus, prova material obtida necessariamente no flagrante. São os policiais que dão os passos iniciais: o registro do A.P.F. e do B.O., que poderá resultar ou não em inquérito policial, que por sua vez poderá ou não vir a se transformar em denúncia, resultando assim num processo judicial. Neste fluxo, os policiais montam os registros escritos das provas que vão decidir quem será ou não processado por uso ou por tráfico. No artigo 16 da lei 6368, a pena é de 6 meses a dois anos de privação de liberdade, podendo esta ser substituída pelo trabalho comunitário. No artigo 12, o crime é considerado hediondo e a penalidade é de 3 a 15 anos na prisão. Jovens do sexo masculino mestiços, brancos ou negros e mulheres de idades variadas são presos como traficantes por carregarem pequenas quantidades de maconha ou cocaína¹⁴. Para mostrar sua eficiência ou pressionados para provar que não fazem parte do esquema de corrupção, policiais prendem simples usuários ou pequenos vendedores (“aviões”).

No levantamento realizado pela equipe de pesquisa junto aos dois órgãos policiais que serviam o bairro estudado, onde funcionavam cinco pontos de venda que movimentavam uma grande quantidade de dinheiro e de droga, as quantidades de maconha e cocaína apreendidas com os indiciados em inquéritos policiais eram ridículas quando comparadas com o que era comercializado no local. As quantidades apreendidas não eram o fator diferenciador, pois encontraram-se casos classificados como "posse e uso" com 1860 quilos de maconha apreendidos e casos classificados como "tráfico" com apenas duas grammas (Zaluar, 1994).

Nas entrevistas feitas com alguns policiais, promotores e juízes fica patente a naturalização das imagens associadas aos traficantes: "um traficante se conhece no olhar", ou "a gente sabe quem é traficante, quem não é". Outros argumentam racionalmente que a quantidade não é tudo, pois o estoque pode estar no fim ou no começo, tanto para o usuário, quanto para o traficante. Por isso, valorizam outras provas materiais, além da droga apreendida: lista de nomes de possíveis fregueses ou armas encontradas com os indiciados. E, é claro, a confissão do réu, que primeiro é feita na presença de um delegado de Polícia e, posteriormente, repetida ou não na presença do juiz¹⁵.

Pela lei brasileira de processo penal em vigor, visto que o juizado de instrução ainda não está em funcionamento, todas as evidências juntadas aos processos, mesmo quando solicitadas por magistrados, que têm pleno poder para tal, ou promotores e advogados, são fornecidas pela polícia. O juiz e os advogados são virtuais prisioneiros dessas provas apresentadas pela polícia e registradas no início do processo, especialmente o A.P.F. Neste, as evidências registradas

pelo policial incluem a quantidade de droga encontrada e a descrição da apreensão feita por ele. A estas juntam-se, posteriormente, o testemunho que o policial, na fase do inquérito, faz da situação que gerou o A.P.F. e, depois, na fase do processo, sendo este seguido pelo depoimento do indiciado, que muitas vezes torna-se a sua confissão do uso. Caso o advogado o consiga, esta confissão é reforçada pela perícia técnica no exame toxicológico, feito em precárias condições, que visa confirmar a dependência da substância tóxica, caso em que a pessoa indiciada obterá exclusão da culpabilidade. Conseqüentemente, o Judiciário na maior parte das vezes apenas legitima uma engrenagem discriminatória pela qual os usuários pobres e os pequenos traficantes, que são vigiados mais de perto pelos policiais e que se tornam mais conhecidos deles, segundo a cultura organizacional prevalecente nas polícias militares brasileiras, e que ainda por cima não podem contar com a argumentação e os truques de bons advogados nem com o dinheiro necessário para azeitar o funcionamento desse sistema, terminam condenados à pena de privação de liberdade, enquanto os grandes distribuidores das drogas e das armas raramente o são.

Em Campinas, os processos judiciais nas varas criminais aumentaram consideravelmente durante a década de 80, fosse a acusação de uso ou de tráfico de drogas ilícitas (Ribeiro, 1994)¹⁶. Em 1991 havia quatro vezes mais pessoas acusadas de uso e de tráfico de substâncias ilegais do que em 1981, o que reforça as evidências de aumento do consumo, é verdade mas que também pode ser efeito do aumento da vigilância policial. O número de acusações por uso sempre foi sistematicamente maior do que o de acusações por tráfico ao longo destes anos, mas os processos contra os

usuários aumentaram significativamente mais no fim da década de 80. Quando desagregados por sexo, os dados revelaram que os homens acusados de usar drogas ilícitas constituíam quase que o dobro dos acusados de tráfico no final dos anos 80, ao passo que as mulheres, bem menos processadas, eram acusadas em dobro por tráfico¹⁷. No Rio de Janeiro, a importância das políticas institucionais no registro dos dados fica muito clara, pois apenas em meados da década observa-se um aumento espetacular do número de processos por uso de drogas ilegais, que dobra entre 1981 e 1986 (de 573 processos para 1099), quando uma política repressiva ao tráfico se impôs, caindo para níveis bem mais baixos em 1991 (386), durante o governo populista de Brizola. Já os processos relativos ao tráfico permaneceram estáveis ao longo da década: de 640 processos em 1981, passou-se para 603 em 1986 e chegou-se a 502 em 1991. Ou seja, com exceção do ano de 1991, os processos classificados no artigo 16 também sempre suplantaram os relativos ao tráfico. As mulheres também foram, com exceção de 1986, processadas em dobro por tráfico, mas a participação relativa delas teve apenas pequeno aumento nesse crime durante a década (25% — de 46 processos para 60). No crime de uso, o aumento na década teve seu pico em 1986 (76 processos), quando triplicou em relação a 1981 (25 processos), e terminou em 1991 com apenas 46 processos¹⁸.

A proporção de condenações também aumentou durante a década em Campinas. Em 1981, 41% dos acusados de tráfico foram condenados a penas de privação de liberdade; 58% dos acusados de uso tiveram o mesmo destino, com penas mais curtas. Em 1986, 69% dos supostos traficantes foram condenados; 49% dos supostos usuários os seguiram para as mesmas penitenciárias. Em

1991, 85% dos acusados de tráfico e 62% dos acusados de uso foram enviados para a prisão. Em suma, menos e menos pessoas foram absolvidas da acusação de tráfico em todos esses anos — em 1981, 33% dos processados tiveram esta chance, mas esse número caiu para 7,8% em 1991 (Ribeiro, 1994). Os números totais dos enviados à prisão representam um enorme aumento: de 80 pessoas em 1981 para 400 em 1991 numa cidade que cresceu a uma taxa anual de 2,23% durante a década, subindo de 664.559 habitantes em 1980 para 846.084 em 1991 (Zaluar, 1995b). No Rio de Janeiro, que cresceu menos ainda (1,13%), as condenações seguiram um fluxo diferente, o que também comprova a importância da subjetividade dos juízes e demais atores do processo. Em 1981 15% dos homens e 20% das mulheres foram condenados por uso, ao passo que em 1991 37% dos homens e 25% das mulheres o foram, um aumento proporcional nas condenações por uso maior para os homens. No crime de tráfico, as condenações revelaram maior condescendência com as mulheres no início da década, quando 32% das acusadas foram condenadas e 47% dos acusados também. Em 1991, as condenações por tráfico aumentaram para 58% das mulheres acusadas e 62% dos homens, aumento este bem menor do que o verificado em Campinas. No Rio de Janeiro, cidade cosmopolita, 54% dos acusados por tráfico e 84% dos processados por uso foram absolvidos ou tiveram seus processos arquivados em 1981, ao passo que, apenas 38% e 63%, respectivamente, não sofreram nenhuma penalidade, em 1991 ou seja, a proporção de condenados também aumentou durante a década, especialmente nos casos julgados como crimes de tráfico.

A idade dos acusados também variou. Na cidade de Campinas, em 1981, 71% dos

processados por uso de drogas ilícitas tinham menos de 25 anos; em 1986 68%; em 1991 47%. Tráfico era a acusação de homens mais velhos: apenas 25% deles tinham menos de 25 anos em 1981; e 17% em 1991, 41% tinham entre 26 e 30 anos. Entre as mulheres, as mais novas e menos casadas — 50% entre 18 e 25 anos; 3% com mais de 40 anos; 74,3% de solteiras — tenderam a ser mais acusadas por tráfico, enquanto apenas 34,6% entre 18 e 25 anos, e 25,7% com mais de 40 anos foram acusadas por uso apenas. No caso das mulheres, há portanto uma tendência a favorecê-las desde a fase do inquérito, em virtude não apenas do gênero, mas das responsabilidades familiares. Entretanto, numa população predominantemente branca, da qual apenas 18,3% é classificada oficialmente como parda ou preta, 50% das acusadas eram brancas e 50% não brancas.

Embora os juízes, promotores e defensores entrevistados tenham reconhecido que tanto os usuários quanto os traficantes vêm de todas as classes sociais, ou seja, não são apenas pobres, os acusados cuja qualificação profissional foi registrada exibiam sobretudo ocupações de baixa renda: 70% deles eram pedreiros, serventes, trocadores, motoristas, empregadas domésticas, faxineiros, manicuras e prostitutas. Únicas exceções a essa regra eram os poucos estudantes e raros profissionais acusados de uso em 1986 e 1991. Mas nem todos os pobres padecem o destino da condenação nesses processos. Quando trabalham para traficantes maiores, têm advogados que instruem o depoimento e negociam com os outros envolvidos no mesmo inquérito quem vai assumir a “droga” encontrada no A.P.F.

A despeito desse enorme esforço repressivo em Campinas, e das crescentes despesas com os homens predominate-

mente jovens e pobres processados e mantidos nas prisões superlotadas e violentas, o crime não diminuiu nesta cidade. Muito pelo contrário, Campinas apresentou um crescimento impressionante nos crimes usualmente conectados a drogas: o furto triplicou em quatro anos; assaltos e roubos tiveram um aumento de 50%; a cidade passou a ocupar lugar na mídia como uma cidade violenta, na qual crianças e adolescentes são mortos como nas grandes metrópoles de Rio e São Paulo e a sua taxa de homicídio aumentou espetacularmente no final dos anos 80 e nos anos 90, atingindo os níveis do Rio de Janeiro. As entrevistas com juízes, promotores, advogados e prisioneiros¹⁹ revelaram os mecanismos que dificultam a eficácia desse esforço repressivo: nem os usuários processados dizem o nome do vendedor, nem os vendedores pequenos revelam quem é o seu fornecedor devido à regra que pune com a morte quem fala. Os vendedores “inseridos no contexto”, ou seja, da quadrilha, têm advogado pago pelo traficante médio que lhe forneceu a droga, e só falam o que foi previamente combinado com o advogado que instrui o depoimento, embora isso não seja legal. O vendedor independente, que não tem um fornecedor certo e que, portanto, não recebe assistência de um advogado particular, também não denuncia para não morrer, e vem a ser o mais condenado por ficar na dependência dos poucos e sobrecarregados defensores públicos. Como as audiências constituem o momento principal do processo, um mero atraso de cinco minutos pode significar a condenação do acusado, já que a construção moral da sua pessoa que pode influir na sentença.

Na construção simbólica do inquérito, outros elementos vem afetar a condenação num ou noutro artigo do Código Penal: no

artigo 16 (uso de droga) é possível pagar fiança e responder em liberdade ao processo, que tem prazo mais longo para a conclusão; o artigo 12 (tráfico de drogas) é inafiançável, além de ter prazo mais curto: três meses de prisão preventiva legal. A confissão de uso por parte de indiciados nos inquéritos policiais é fomentada por essas vantagens e como estratégia de defesa para que o réu, mesmo se condenado, receba pena mínima. Segundo os promotores, o prazo da prisão preventiva é insuficiente para uma investigação aprofundada, com quebra de sigilo bancário e escuta telefônica, ademais ainda não regulamentados, o que torna os processos no artigo 12 facilmente manipuláveis, visto serem as provas materiais parcas e, portanto, inconclusivas. Como, segundo a lei brasileira, o réu pode mentir para defender-se sem que isto constitua crime, a instrução dada pelo advogado a seu cliente antes do depoimento, apesar de proibida, vem a ser decisiva para o desenrolar do processo.

É com base nesses fatos que os juízes de Campinas explicam o maior número de absolvições de traficantes do que de usuários. A confissão permite a condenação do usuário, enquanto para o traficante, que sempre nega, mesmo quando flagrado com grandes quantidades, resta a dúvida embutida nas provas materiais nem sempre elucidativas. Entretanto, nas duas cidades, promotores e magistrados, nos processos por tráfico, ficam entre a palavra do acusado e a do policial que lhe deu o flagrante, ou na dependência de provas materiais nem sempre existentes, tais como listas de telefone e de quantias (que podem ser referentes a clientes), armas ou material para embulhar pequenas quantidades da droga; ou provas que possam ser obtidas mediante solicitação à polícia técnica, tais como os

laudos de dependência química. Assim revela-se a pluralidade de práticas institucionais que questionam a referência a uma cultura organizacional una. Na falta de provas materiais, tal como concebidas, e diante da dúvida, juízes afirmam ter que ficar com a palavra do policial, pois a de um "morador de favela não mereceria o mesmo respeito". Desse modo, a credibilidade do argumento de defesa e a força da confissão do réu não estão igualmente distribuídas na população: quanto mais pobre o acusado, menos crível o seu depoimento ou de seus vizinhos e colegas, o que os faz duplamente prejudicados: seu testemunho não convence o juiz e ele não pode contratar um advogado particular para melhor atuar na interação com quem vai julgá-lo. Isso quer dizer que a economia do inquérito remete desde o início ao plano simbólico, embora não apenas a ele já que, na prática, a confissão seria a rainha das provas, a única que confirmaria a certeza moral do juiz por denotar penitência ou compreensão de que se errou e vontade de reparar o erro cometido (Kant de Lima, 1989). Essa concepção unitária de uma cultura organizacional "inquisitorial", que contaminaria até mesmo o Judiciário, não se confirmou na comparação entre as varas criminais de Campinas e Rio de Janeiro, indicando muito mais a existência de tensões e fragilidades na prática dos juízes do que as certezas de uma cultura bem integrada.

Na interação simbólica durante a fase do inquérito e a fase do processo, o acusado passa por diferentes estágios nos quais trata-se da construção da sua pessoa moral. Como o tema das drogas tem forte carga moral e emocional, essa construção comandada pelo advogado, com o auxílio de testemunhas que atestam a idoneidade moral do acusado, é feita por meio de discursos que, em Campinas, diabolizam a

droga para absolver o acusado de usá-la ou traficá-la, baseados na afirmação de que o acusado é pessoa moralmente confiável e que, portanto, não pode ter envolvimento com tal substância nefasta. No Rio de Janeiro, as idéias preconcebidas a respeito das favelas e o estigma de que nelas estariam instalados os pontos de venda de drogas ilegais na cidade torna a defesa de réus flagrados com drogas ilegais, mesmo que em ínfimas quantidades, e processados no artigo 12, bem mais árdua. Mas em ambas as cidades, se a defesa consegue convencer o juiz de que o acusado é um trabalhador, ou alguém com nível educacional e idoneidade moral, este pode vir a ser absolvido. Segundo os juízes, isso só teria efeito quando a prova material é dúbia, o que acontece na maioria dos casos. Não obstante, eles próprios admitem que o tipo de droga e a quantidade apreendida no flagrante não importam tanto quanto o perfil do réu para definir o tamanho da pena. Nas palavras de um magistrado do Rio de Janeiro: "primeiro procuro saber onde mora o acusado e o que ele faz". Para outros, seriam as circunstâncias da prisão, narradas pelo policial que a realizou, o "fato" realmente importante.

Apesar dos esforços da Defensoria Pública e das poucas entidades que se propõem a atender gratuitamente o pobre, numa tentativa de torná-la mais igualitária, na Justiça Criminal ainda predominam diferenças cruciais entre os que conseguem pagar advogados e os que apenas contam com um defensor público sobrecarregado de trabalho. Os dados da pesquisa em 1991, no Rio de Janeiro, indicam ser este um dos principais fatores no resultado do processo quando o crime é o mais grave (artigo 12): se condenação, absolvição ou arquivamento. Isso pode ser examinado pelas estatísticas relativas ao resultado dos processos: entre

os acusados por tráfico foram condenados 57% dos que tinham advogado particular (106 casos) e 68% dos que foram assistidos por um defensor público (85 casos), proporção esta ainda mais acentuada para os réus pardos e negros (55,56% de 63 casos defendidos por advogados particulares e 78,85% de 52 casos defendidos pelos dativos) do que para os brancos (60,47% dos 43 casos defendidos por particulares e 51,5% de 33 casos defendidos por dativos). Entre os acusados por uso, crime considerado bem mais leve, foram condenados 29,5% dos defendidos por advogados e 41,86% dos assistidos por defensores, mas nesse artigo do Código Penal não há grandes diferenças quando se correlaciona a cor do acusado com o resultado do processo: entre os pardos e negros, 46% dos assistidos por defensores públicos foram condenados e 6% tiveram seus processos arquivados, enquanto 50% dos defendidos por advogados particulares tiveram a mesma sorte. Já entre os brancos, 37,5% dos defendidos pelos dativos foram condenados e 39% tiveram seus processos arquivados, ao passo que 69% dos assistidos por particulares foram absolvidos e 3,7% tiveram seus processos arquivados.

Essas diferenças relativas à condição de defesa devem, portanto, ser combinadas com outras diferenças registradas entre os réus, tais como gênero e cor da pele, que revelaram clemência maior para grupos específicos, respectivamente as mulheres e as pessoas classificadas como brancas. No último caso, a discriminação se revela maior nos crimes considerados mais graves (e, conseqüentemente, na severidade da pena) do que na proporção de condenações. Assim, entre os processados por uso 65% são classificados como brancos, enquanto 35% são negros e pardos; entre os acusados de tráfico 60% são classificados negros

e pardos, ao passo que 40% brancos. Entre os condenados por uso, os brancos são 6% mais numerosos do que os negros e pardos (56% e 44% respectivamente); entre os condenados por tráfico, os negros e pardos ultrapassam os brancos em 26% (63% contra 37%). Entre os absolvidos, as proporções são outras: 56% de brancos contra 44% negros e pardos na acusação de uso; 55% de negros e pardos contra 45% de brancos na acusação de tráfico, o que se explica pelo fato de que há 20% a mais de negros e pardos processados por tráfico.

No funcionamento da Justiça Criminal, que no Brasil constitucionalmente estaria baseada na igualdade, encontram-se, pois, modos substantivos de argumentar decorrentes da justificação das demandas por justiça e da avaliação desta, na qual as noções de honra, confiança e reputação, bens imateriais não mercantis e não controlados pelo Estado, são invocadas nas disputas judiciais (Thévenot, 1995; Boltanski, 1990). Estes, por sua vez, decorrem da preparação prévia (ou instrução) que o advogado particular faz com seu cliente, bem como das imagens associadas desde logo às mulheres ou aos homens; às pessoas classificadas como brancas ou não brancas. Desse modo, a defasagem entre os direitos formais e os direitos reais, entre a letra da lei e as práticas judiciais, não escapa da discussão sobre o "pluralismo

controlado", o qual dependeria da discussão pública dos critérios de distribuição e das avaliações (Ricoeur, 1995; Boltanski, 1990) a que são submetidos até mesmo os que estariam sendo julgados pelos códigos escritos. Aqui também manifesta-se o controle (limitado) exercido pelo Estado nas relações e práticas sociais, inclusive as havidas na sua própria esfera. Aplicam-se também, nesse caso, as afirmações de Ricoeur (1995) e outros que sugerem a substituição de uma visão estritamente jurídica da igualdade e dos direitos por uma prática argumentada e publicamente discutida. Esta remeteria a teorias não meramente distributivas, ou seja, aquelas que consideram a justiça, o respeito e a consideração que os cidadãos se devem mutuamente na "democracia da vida cotidiana" (Shklar, 1995) e que, obviamente, necessitam muito mais da participação dos cidadãos do que a letra do Código Penal e da Constituição. Seria, pois, necessário, reverter aquelas predisposições e preconceitos que distorcem o julgamento em detrimento da igualdade no tratamento jurídico. A formação cultural e técnica dos funcionários do Sistema de Justiça hoje certamente não inclui a discussão dos preconceitos nos quais se baseiam muitas das suas decisões em vários momentos do processo.

NOTAS

1. O conceito de rede é usado em dois sentidos principais nos estudos relativos ao tráfico de drogas hoje no mundo. O primeiro ancora-se nos conceitos de territorialidade e hierarquia, com os quais a Geografia tem analisado as metrópoles internacionais, nacionais, regionais e demais cidades para estudar o fluxo de informações e produtos que passam de uma para as demais através dos nós e pontos de interconexão que, hierarquicamente, cada uma ocupa. O segundo, mais próximo da concepção antropológica de rede social, é usado para analisar as atividades ilegais que têm o caráter de negócio contínuo e que fluem por meio de relações interpessoais baseadas no segredo, na confiança sempre

posta à prova, no conhecimento das pessoas e nos acordos tácitos estabelecidos entre elas. "Rede" é um bom conceito para pensar o fluxo hierárquico e essas relações interpessoais porque implica relações não grupais ou institucionais corporadas e fechadas, ou seja, refere-se a relações abertas no tempo e no espaço, conectando inúmeras pessoas através de contatos de diversos tipos que vão se multiplicando pelos intermediários (Schiray, 1994). A organização em rede prescinde da idéia de organização corporativa, burocratizada e pode ser rapidamente desfeita e refeita em outras rotas, circuitos e fluxos, ou com outros personagens. A segunda acepção aplica-se especialmente aos níveis mais baixos do tráfico de drogas que, ao contrário do que acontece com os negociantes atacadistas e grandes financistas do tráfico (que tendem à centralização e à hierarquia em cartéis e máfias) têm uma intrincada malha descentralizada, de difícil controle pela estrutura de gerenciamento do negócio em grandes números e poderosas hierarquias (UNDCP, 1997).

2. O conceito de crime organizado está imbricado no de máfia e é objeto de interminável polêmica iniciada no século passado. Uma, com referência ao seu caráter organizado ou desorganizado (Arlachi, 1986; Reuter, 1986; Calvi, 1993; Bettancourt & Garcia, 1994; Tullis, 1995; Labrousse & Koutousis, 1996), outra referente ao seu estatuto de crime ou trabalho ou empresa (Reuter, *op.cit.*; Thoumi, 1994; Bettancourt & Garcia, *op.cit.*). De qualquer modo, não resta dúvidas de que se trata de um conjunto de atividades em rede que tem um componente de empreendimento econômico: ou seja, implica atividades que se repetem ao longo do tempo (mesmo sem a disciplina, regularidade e direitos jurídicos do mundo do trabalho), visando o lucro (tanto mais fácil e alto quanto mais bem colocado se está na rede de intermediários e atacadistas) e utilizando moedas variáveis nas trocas baseadas em características comuns às relações secretas ou subterrâneas, bem como valendo-se do escambo. Parte da dificuldade em se chegar a um acordo está no fato de que muitos procuram uma organização burocrática proto-estatal na qual haveria controle dos conflitos internos de modo a evitar homicídios e guerras. O crime organizado não tem organização burocrática mas um eficaz sistema de punição mortal dos faltosos e desafidores, assim como uma rede de conexões pessoais, além de um sistema de distribuição dos serviços e mercadorias que são objeto de suas práticas ilícitas e ilegais.

3. Em todo o mundo, a existência de leis que proíbem tais atividades e de censuras morais fortes impostas às atividades desenvolvidas impõem práticas e formas organizacionais que, além de permanecerem subterrâneas, apelam para meios violentos na negociação (ameaças, coações, chantagens, extorsões) ou na resolução de conflitos (agressões, assassinatos, terrorismo) comerciais ou pessoais.

4. "Estilo" é o conceito usado para substituir os de cultura e sub-cultura que têm pressupostos e conseqüências teóricas inaplicáveis à rapidez com que identidades e práticas sociais vão sendo modificadas e operadas pelos agentes sociais no mundo globalizado. Usado primeiramente para designar aquilo que era chamado "cultura jovem", "estilo" passou a ser o termo mais adequado para falar das incorporações rápidas e efêmeras da moda em vestuário, música, arte, linguajar e outros comportamentos juvenis que não mais conseguiam ser exclusivamente interpretados pela perspectiva holística da religião ou da cultura de classe, —embora não totalmente desconectados. Destas, justamente por estarem imbricados com o desenvolvimento progressivo de um mercado de bens culturais e simbólicos cada vez mais parte do que se chamou "sociedade de consumo" (Hall, 1980; Featherstone, 1995; Zukin, 1995).

5. Em Nova Iorque, o mesmo padrão encontra-se no tráfico de heroína que, desde a década de 60, implantou-se em bairros negros e porto-riquenhos, assim como no tráfico mais recente da cocaína e do crack (Sullivan, 1992).

6. Os contratos mafiosos prejudicam terceiros e, embora possam vir a evitar conflitos, baseiam-se nos interesses instrumentais dos participantes (Habermas, 1991). As relações de lealdade pessoal e reciprocidade também não são fruto de um ato livre da pessoa, mas impostos sobretudo pela ameaça de violência física ou mesmo terror (Caillé, 1996). As demonstrações de generosidade e magnanimidade dos chefes existem, mas dependem de seus humores e do arbítrio do seu poder pessoal, deixando pouco espaço para que apareça o sujeito da argumentação e da reivindicação (Bourgois, 1996). A mistura de medo, respeito e afeto que os envolve, da parte dos seus seguidores, não nega o caráter despótico do seu poder.

7. As mortes violentas ou por causas externas agregam o número de mortes por cinco diferentes causas, a saber: acidentes de transporte, outros acidentes, suicídio, homicídio e outras violências. Por violência, utiliza-se nessa classificação oficial a mesma definição usada em outros países, qual seja, as "conseqüências de golpes, feridas, traumatismos, resultantes de intervenções exteriores e brutais" (Chesnais, 1976), sendo que estas podem ser intencional ou acidentalmente infligidas.

8. A violência tornou-se portanto um problema de saúde, além de um grave problema político. Nos hospitais públicos e conveniados, 888 576 internações são feitas por ano para tratamento de vítimas de acidentes e crimes violentos, com custos altíssimos para o sistema (os gastos com hospitalização foram de 287 milhões/ano) que já sofre pela falta de verbas para atender os doentes, os idosos e as crianças.

9. Por causa da facilidade e nível de lucros, aqueles que se envolvem no tráfico (seja qual for a classe social, o gênero e o nível de renda) os policiais brasileiros afirmam: "Quem trafica uma vez, sempre volta". Mas isso não significa que não haja quem trafique "por necessidade". No tráfico capilarizado nas pontas nos bairros pobres e nos centros de boemia das cidades, muitas mulheres (mais comumente ex-prostitutas ou de profissões de baixa qualificação, como manicuras, faxineiras etc) são também vendedores comuns.

10. Para se ter uma idéia mais precisa do efeito devastador desse crescimento incontrolado da destrutividade, em torno de 380 pessoas (das quais 77 são menores) estavam envolvidas no tráfico de drogas dentro do bairro popular estudado, que tenha cerca de 120.000 mil habitantes, na época da pesquisa. Os 722 jovens mortos na guerra, em apenas 13 anos, representam a substituição total do contingente de traficantes e seus ajudantes menores por duas vezes neste curto período de tempo. Nas estatísticas oficiais, a taxa de homicídios por arma de fogo na faixa de idade de 15 a 19 anos subiu de 59/ 100000 em 1980 para 184 em 1995; na faixa dos 20 a 24 anos aumentou de 111/ 100.000 para 276, taxa maior do que a dos negros estadunidenses da mesma idade (Gendrot, 1994).

11. Além do esporte, disseminado notadamente a partir do século XX no Brasil (DaMatta, 1982), que teve inegável importância na pacificação dos costumes (Elias, 1993), nota-se também outro processo que se espalhou pelo país a partir do Rio de Janeiro: a instituição de torneios, concursos e desfiles camavalescos envolvendo bairros e segmentos populacionais rivais. Desde o início deste século, os conflitos ou competições entre bairros, vizinhanças pobres ou grupos de diversas afiliações eram apresentados, representados e vivenciados em locais públicos que reuniam pessoas vindas de todas as partes da cidade, de todos os gêneros, de todas as idades, criando associações, ligações, encenações metafóricas e estéticas das suas possíveis desavenças, seguindo regras cada vez mais elaboradas. O samba reunia também pessoas de várias gerações, constituindo uma atividade de lazer freqüentada por toda a família, o que quer dizer que nos ensaios, nas diversas atividades de preparação

do desfile, no barracão onde juntos trabalhavam, os valores e regras da localidade e da classe conseguiam ser transmitidos de uma geração para outra, mesmo que não completamente (Zaluar, 1985; Cavalcanti, 1995). Assim, a cidade era representada como o lugar do espetáculo e como a própria platéia da rivalidade e do encontro dos diferentes segmentos e partes em que a cidade sempre esteve dividida. Nessa cidade-espetáculo e cidade-platéia a imortalidade, no sentido grego de fama, era perseguida por pessoas e grupos na criação poética, na fantasia gerada num imaginário que fazia da palavra, da dança e da música seus principais instrumentos.

12. O fluxo refere-se ao caminho percorrido pelos vários registros envolvendo acusações criminais a pessoas dentro do Sistema de Justiça, que começa com o boletim de ocorrência (B.O. ou R.O.), passando pelo inquérito policial que pode ou não transformar-se em denúncia judicial, por sua vez ocasionando ou não a abertura de um processo judicial que termina com o julgamento ou o arquivamento.

13. Nessa pesquisa consideramos apenas os artigos 12 e 16 do Código Penal brasileiro, o primeiro referido ao tráfico, o segundo ao uso e posse de drogas. A pesquisa foi feita no rico município de Campinas, no interior do estado de São Paulo, que em 1996 tinha 907 995 habitantes, atendidos por apenas quatro varas criminais, e no município do Rio de Janeiro, a segunda maior cidade do Brasil, com cerca de seis milhões de habitantes, que possui 38 varas. Foram levantados os processos cujos resultados estavam registrados nos Livros de Tombo dessas varas entre 1980 e 1991 com algumas características dos réus, tais como idade, gênero, profissão declarada. Posteriormente foram feitas entrevistas com advogados, promotores, juizes, defensores públicos e prisioneiros. No Rio de Janeiro, nove das varas não puderam ser investigadas, mas o estudo aprofundado de 364 processos relativos aos crimes de droga de 1991 permitiu acrescentar itens referentes à cor do réu, à condição de defesa, às provas materiais constantes no auto de prisão em flagrante (A.P.F.).

14. Este processo, como nos Estados Unidos, contribui para a superpopulação das penitenciárias e adiciona ainda mais descrédito às nossas instituições penais e à Justiça. "A cadeia está cheia de inocentes" foi uma frase ouvida comumente nas entrevistas feitas pela equipe de pesquisa.

15. Segundo o artigo 200 do Código Penal, a confissão no interrogatório policial "será divisível e retratável, sem prejuízo do livre convencimento do juiz, fundado no exame das provas, em conjunto".

16. O levantamento dos Livros de Tombo das varas criminais de Campinas sobre os crimes relativos às drogas e envolvendo homens foi feito por Alexandre Ribeiro, então meu estagiário de pesquisa.

17. Recentemente (16/4/1995), o jornal *Folha de S. Paulo* fez pesquisa atestando o aumento da participação feminina no registro das infrações: de 10% em 1993 para 30% em 1995. O aumento na participação das mulheres se explica porque a prostituição ficou menos rentável devido ao pânico gerado pela SIDA e porque houve uma estratégia dos traficantes de envolver as mulheres na rede de circulação da droga ilegal por despertarem menos suspeita. Os processos examinados envolviam mulheres chefes de família, com vários filhos de diferentes pais e que vendiam "por necessidade" e não "por ambição", como os homens, segundo elas, fariam.

18. O levantamento dos Livros de Tombo das numerosas varas criminais do Rio de Janeiro foi feito inicialmente pelo meu assistente de pesquisa Jorge Luis Carvalho de Nascimento que prepara sua tese de mestrado sobre a discriminação racial nesse gênero de crime, auxiliado depois por Luis Fernando Almeida Pereira, Laerte Vallerini e Ana Paula Ribeiro.

19. Essas entrevistas, assim como o levantamento do Livro de Tombo das varas criminas de Campinas nos crimes relativos às drogas cometidos por mulheres, foram feitas por Beatriz Labate, aluna da Unicamp e estagiária na pesquisa que montei e coordenei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sergio (1990). *Violência urbana, justiça criminal e organização social do crime*, mimeo. São Paulo, Núcleo de Estudos da Violência da USP.
- ADORNO, Sergio et alli (1995). *O jovem e a criminalidade urbana de São Paulo*. São Paulo, SEADE — NEV/USP.
- ADORNO, Theodor (1973). *Negative Dialectics*. New York, The Seabury Press.
- ALVITO, Marcos (1996). "A honra de Acari". In: Velho, Gilberto *Cidadania e Violência*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- ARLACHI, Pino (1986). *Mafia Business, the Mafia Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, s.e.
- BASTOS, Francisco Inácio (1995). *Ruína e Reconstrução*. Tese de doutorado apresentada na Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro.
- BETTANCOURT, G. & GARCIA, M. (1994). *Contrabandistas, marimberos y mafiosos. Historia social de la Mafia Colombiana*. Bogota, TM Editores.
- BOLTANSKI, Luc (1990). *L'Amour et la Justice comme compétences; trois essais de sociologie de l'action*. 1ed. Paris, Éditions Métailié.
- BOURGOIS, Phillipe (1996). *In Search of Respect, selling crack in el barrio*. Cambridge e New York, Cambridge University Press.
- CAILLÉ, Alain (1996). "Ni holisme ni individualisme methodologique, Marcel Mauss et le paradigme du don". In: *Revue du MAUSS*, n. 8, 2º. semestre.
- CALDEIRA, Tereza (1992). *City of Walls*. Tese de doutorado, Berkeley.
- CALVI, Fabrizio ([1986] 1993). *La Vita Quotidiana Della Mafia dal 1950 a Oggi*. Milão, Biblioteca Universale Rizzoli.
- CASTELS, Manuel & MOLLENKOPF, John (ed.). (1992). *Dual City: Restructuring New York*. Nova Iorque, Russel Sage Foundation.
- DEAN, A. (1991). "Cocaine and Crime in Britain: an emerging perspective". In *Cocaine Today: its effects on the individual and society*. UNICRI, Publ. no. 44.
- FATELA, João (1989). *O Sangue e a Rua*. Lisboa, Publicações D. Quixote.
- FONSECA, German (1992). Economie de la Drogue: taille, caracteristiques et impact economique. In: *Revue Tiers Monde*, n. 131, juillet-sep., Paris.

- GEFFRAY, Christian (1996). *Rapport d'activité no. 2 du projet: Effects sociaux, économiques et politiques de la penetration du narcotrafic en Amazonie Bresiliene*. ORSTOM/ CNPq/ Museu Goeldi.
- GENDROT, Sophie (1994). *Ville et Violence*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GIDDENS, Anthony (1990). *Consequences of Modernity*. Londres, Blackwell.
- GOODY, Jacques (1986). "The Letter of the law". In: *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GREENHOUSE, Carol J. (1993). "Legal pluralism in industrialized societies". *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n. 33, Harvard.
- HABERMAS, Jurgen (1991). *Pensamento Pós-metafisico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HALL, Stuart (1980). *Resistance through Rituals*. Birmingham, Hutchinson, CCCs.
- INCIARDI, J.A. & POTTIEGER, A.E (1994). "Crack-Cocaine use and street crime". In: *Journal of Drug Issues*, 24 (2): 273-292.
- KANT DE LIMA, Roberto (1989). A cultura jurídica e as práticas policiais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10 (4). São Paulo.
- KATZ, Jack (1988). *The Seductions of Crime*. Basic Books.
- LABROUSSE, Alain & KOUTOUSIS, Michel (1996). *Géopolitique et Géostratégies des Drogues*. Paris, Economica.
- LAGRANGE, Hughes (1995). *La Civilité à l'épreuve: crime et sentiment d'insecurité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LINS, Paulo (1997). *Cidade de Deus*. São Paulo, Cia das Letras.
- MACHADO, Ronaldo (1996). *A universalização do reino de Deus*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas.
- MARTINE, George. A Redistribuição Espacial da População Brasileira Durante a Década de 80, texto para discussão n° 29, IPEA, Rio de Janeiro, 1994.
- MAYARD, Jean (1997). "Le crime a venir". *Le Débat*, no. 94: 99-138.
- MELLO JORGE, Maria Helena P. (1996). "Acidentes e Violências no Brasil". *Revista de Saúde Pública*, São Paulo.
- MESQUITA, Myriam (1996). "Homicídios de crianças e adolescentes". Encontro Nacional de Produtores e Usuários de informações sociais, econômicas e territoriais. IBGE, Rio de Janeiro, mimeo.
- MINAYO, Maria Cecília (1994). "A violência social sob a perspectiva da Saúde Pública". *Cadernos de Saúde Pública*, 10 (1).
- NADEL, Laura (ed.) (1969). *Law in Culture and Society*. Chicago, Aldine Publ.

- OFFE, Claus (1989). *Trabalho e Sociedade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- PAIXÃO, Antônio L. (1982) "A organização policial numa área metropolitana". *Dados*, 25 (1). Rio de Janeiro.
- PIERUCCI, Antonio Flavio (1996). "Liberdade de cultos na sociedade de serviços: em defesa do consumidor religioso". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 44. São Paulo.
- REICHENHEIM, Michael & WERNECK, G. L. (1994) "Anos potenciais de vida perdidos no Rio de Janeiro 1990: as mortes violentas em questão" *Cadernos de Saúde Pública*, 10 (1).
- REUTER, Peter (1986). *Disorganized Crime: Illegal Markets and the Mafia*. Massachusetts, MIT Press.
- RIBEIRO, Alexandre (1994). *A questão do tráfico e do uso indevido de entorpecentes*. Monografia de final de curso, UNICAMP, IFCH, Campinas, mimeo.
- RIBEIRO, Rosa & SABOIA, Ana Lúcia (1993). Crianças e Adolescentes na Década de 80. In: Rizzini, Ied., *A Criança no Brasil Hoje*. Rio de Janeiro, Editora Universidade Santa Úrsula.
- RICOEUR, Paul. *Le Conflit des Interpretations*. Paris: Le Seuil, 1969.
- _____. (1986). *Du Texte a l'action*. Paris, Le Seuil.
- _____. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Le Seuil.
- _____. (1995). La place du politique dans une conception pluraliste des principes du juste. In: AFFICHARD, Joëlle & FOUCAULD, Jean-Baptiste. *Pluralisme et Équité*. Paris, Commissariat Général du Plan, Éditions Esprit, p. 71-84.
- RIZZINI, Irene (1993). *A Criança no Brasil Hoje*. Rio de Janeiro, Editora Universidade Santa Úrsula.
- RYDELL, C.P; CAULKINS, J.P. & EVERINGHAM, S.S. "Enforcement or Treatment?"; *Operations Research*, vol 44, no. 5, pg 687-695, 1996.
- SALAMA, Pierre (1993). *Macro-economie de la Drogue*, GREITD-CEDI, mimeo, Paris.
- SANER, H.L. & ELLIKSON, P.L. (1996) "Concurrent Risk Factors for adolescence violence", *Journal of Adolescent Health*, 19 (2): 94-103.
- SASSEN, Saskia (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, Princeton University Press.
- SCHIRAY, Michel (1994). "Les filières-stupéfiants: trois niveaux, cinq logiques". *Futuribles*, no. 185, Paris.
- SHKLAR, Judith (1995). Justice et citoyenneté. In: AFFICHARD, Joëlle & FOUCAULD, Jean-Baptiste. *Pluralisme et Équité*. Paris: Commissariat Général du Plan, Éditions Esprit, p. 85-101.
- SOARES, Luis Eduardo et alli (1993). "Criminalidade urbana e violência: o Rio de Janeiro no

contexto internacional". *Textos de Pesquisa, ISER*. Rio de Janeiro.

SOUZA, Edinilsa R. (1994). "Homicídio no Brasil: o grande vilão da saúde pública na década de 80". *Cadernos de Saúde Pública*, 10 (1). Rio de Janeiro.

SPERBER, Dan (1997). *La Contagion des Idées*. Paris, Editions Odile Jacob.

SULLIVAN, Mercer (1992). "Crime and the social fabric". In: *Dual City, restructuring New York*. New York: Russel Sage Foundation.

THÉVENOT, Laurent (1995). L'action publique contre l'exclusion dans des approches pluralistes du juste. In: AFFICHARD, Joëlle & FOUCAULD, Jean-Baptiste. *Pluralisme et Équité*. Paris, Commissariat Général du Plan, Éditions Esprit, p. 41-70.

THOUMI, Francisco (1994). *Economia, Política e Narcotráfico*. Bogotá, Ed. Tercer Mundo.

TULLIS, LaMond (1995). *Unintended Consequences; Illegal Drugs and Drug Policies in Nine Countries*. Boulder, Ed Lynne Rienner.

UNDCP (1997). *World Drug Report*. Londres e Nova Iorque, Oxford University Press.

VARGAS, João H (1993). *A espera do passado*. Dissertação de mestrado. UNICAMP, Campinas.

ZALUAR, A. (org.); VELHO, G.; SÁ, D.B. *Drogas e cidadania*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1994.

ZALUAR, Alba et alli. (1994) "Violência: pobreza ou fraqueza institucional?". *Cadernos de Saúde Pública*, FIOCRUZ, 10 (1). Rio de Janeiro.

ZALUAR, Alba. (1995). Pobreza não gera violência. *Ciência Hoje*, 20 (115). Rio de Janeiro.

_____. ([1985] 1994). *A Máquina e a Revolta*. São Paulo, Editora Brasiliense.

_____. (1993a). "Citizenship, Vitimization, and Public Policies". *International Journal of Urban and Regional Research*, 17 (1).

_____. (1993b) "A proibição das drogas e o reencantamento do mal". *Revista do Rio de Janeiro-UERJ*. Rio de Janeiro.

_____. (1994). *Condomínio do Diabo*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ e Revan.

_____. (1995a). "Crime, medo e política". *Sociedade e Estado*. Brasília, Editora UNB, vol. X, n.2.

_____. (1995b). "The Drug Trade, Crime and Policies of Repression in Brazil". *Dialectic Anthropology*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, vol. 20: 95-108.

_____. (1997a). "Gangs, galeras e quadrilhas: globalização, juventude e violência". In: VIANNA, Hermano. *Galeras Cariocas*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

_____. (1997b). "As Imagens na e da Cidade: a superação da obscuridade". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, PPCIS/ NAI UERJ, Rio de Janeiro, nº 4.

ZUKIN, Sharon (1995). *The Cultures of Cities*. Oxford, Blackwell Publishers.

SUMMARY

Violence, Justice and easy money in Brasil, 1980-1995

This article discusses issues surrounding violent crime in Brazilian cities following the 1980s, attempting an analytical approach that looks beyond explanations of extreme poverty or the rural-urban migration. The analytical model points to a series of elements which have converged to formulate the contemporary

configuration of violence. Among those elements are the global scenario of violence, the local repercussions of transnationally organized crime, the influence of drugs and its relationship with youth, and most importantly the inefficiencies and inequitable ways of Brazilian criminal justice system.

RÉSUMÉ

Violence, Justice et argent facile au Brésil, 1980-1995

Le but de ce texte est de discuter la question de la criminalité violente dans les villes brésiliennes à partir des années 80, cherchant non pas à la réduire uniquement à la question de la misère ou de la migration rural-urbaine. L'auteur a choisi un modèle d'analyse basé sur l'interaction, lui permettant de signaler toute une série d'éléments qui contribuent à la configuration

de la violence que nous connaissons aujourd'hui. Voici quelques uns de ces éléments: le panorama de la violence au niveau mondial, l'impact local du crime organisé sur le plan transnational, l'univers des drogues et ses relations avec la jeunesse et, surtout, le fonctionnement inefficace et injuste de la Justice au Brésil.



Alternativos e Pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no Centro Histórico de Salvador*

Osmundo de Araujo Pinho**

*Recebido para publicação em abril de 1998.

** Mestre em Antropologia Social pela UNICAMP, Professor da UNIFACS (Universidade Salvador), pesquisador associado do Centro de Estudos de Migração Internacional (CEMI — UNICAMP).

Este artigo apresenta reflexões alicerçadas em trabalho de campo no Centro Histórico de Salvador — Pelourinho. Comparam-se dois eventos-territórios, formas de manifestação de uma identidade territorializada, determinados pela condição racial dos agentes sociais que os produzem. Um destes eventos é um “pagode” realizado em bar muito popular de frequência marcadamente negra; o outro é um evento universitário de classe média marcadamente branco. O autor procura discutir formas concretas de manifestação de identidades sociais racialmente determinadas, assim como modos particulares de realização de desigualdade de base racial no contexto circunscrito e definido do Pelourinho.

Palavras-chave: relações raciais, territorialidade, pagode, música, identidade étnica.

*Cada lugar uma lei
Eu tô ligado!*

Mano Brown

Introdução: território e identidade no Pelourinho*

Durante um período que se estendeu de setembro de 1995 a agosto de 1996, realizei uma pesquisa de campo no Centro Histórico de Salvador (Pelourinho) com vistas a construção do lastro empírico para a redação de minha dissertação de mestrado. Centrei a pesquisa em três circunstâncias concretas bastante particulares: um bar de reggae, um pagode em um bar popular e negro, e um evento de estudantes brancos de classe média. Neste artigo, pretendo apresentar algumas reflexões alicerçadas na experiência etnográfica comparativa realizada entre o Pagode do Espaço Cultural é Proibido Proibir e o Bar Cultural — o evento estudantil¹. A perspectiva teórica geral que norteou minha investigação associa-se à idéia de que no Pelourinho produz-se uma cartografia de identidades sociais, as quais se materializariam com base em determinações estruturais mais amplas e que, naquele contexto fragmentado, ganhariam existência real.

Sob essa perspectiva, o sentido de lugar opera, no Pelourinho, como um mapa para a experiência das identidades. Pretendo, assim, sustentar que, neste sítio, identidades se realizam como territorialidades. Territórios esses que não estão em relação somente com as tendências que estruturam a sociedade como um todo, mas também uns em relação com os outros. Estas relações, por sua vez, não conferem necessariamente uma coesão ou coerência simbólica totalizadora. O conjunto se apresenta, inversamente,

como um campo de intercessão, disputa e dispersão. No Pelourinho, discursos, territorialidades e cristalizações de identidade encontram-se em diálogo constante, referindo-se uns aos outros em um jogo que pode ser descrito como “um agregado de tensões” (Arantes, 1995), que seriam, fundamentalmente, de base racial. Categorias raciais se estruturam como identidades sociais de naturezas diversas, amplamente baseadas, neste caso, no denominador comum do território ou lugar socialmente constituído.

Atualmente tem-se apontado um amplo conjunto de fatores como sendo os condicionadores da produção e da percepção das identidades sociais. Pode-se, um tanto arbitrariamente, enumerá-los assim: 1. Integração mundial em termos culturais e/ou econômicos: uma conjuntura ampla e complexa que se desdobra em fatores como a “comodification” de traços culturais diacríticos de culturas marginais; disseminação de ideologias do consumo, fluxo ampliado de sujeitos e objetos, etc. 2. Ampliação do sentido paradigmático das imagens como organizadoras da experiência, e seus corolários: a espetacularização do mundo e a diluição do sentido de realidade. 3. Crise dos modelos paradigmáticos explicativos, a falência dos metadiscursos, o descentramento dos sujeitos, etc. (Lash&Urry, 1994; Canclini, 1995; Hall, 1995; Lyotard, 1979; etc.).

Todos esses fatores concorrem para uma série de efeitos específicos sobre a interpretação e o sentido das identidades sociais no mundo contemporâneo. Esses efeitos serão assumidos neste artigo como sendo da seguinte ordem: 1. As identidades são pensadas e vividas como alternativas de significação da experiência social e não como essencialmente acopladas aos sujeitos. 2. As identidades se relacionam a

correntes simbólicas que transversalizam o mundo como um todo. 3. As identidades se exprimem como articulações de poder que agem e reagem segundo tradições socialmente construídas e segundo elementos simbólicos disponíveis na estrutura da sociedade envolvente.

A partir do acima exposto, quero assumir que as modulações da identidade dos afrodescendentes em Salvador devem ser pensadas primordialmente como formações possíveis que incorporam historicidade, relações de força, informações globalizadas e constrangimentos de classe.

Proponho a expressão “evento-território” para descrever as territorializações de identidade que apresento aqui para, com isto, ressaltar seu aspecto não-substancialista e transitório. Os eventos descritos são apenas dois dentre dezenas de outros que se sucedem e rivalizam entre si no Pelourinho. Não configuram nada como uma ressurgência mecânica da relação território-comunidade, classicamente descrita inclusive para grupos raciais (Cf. p. ex. Bandeira, 1988, etc.). Ressaltam, ao contrário, novas formas de territorialidade: descentralizadas, reguladas por mecanismos tipicamente capitalistas (Zukin, 1991a e 1991b) e definidas em torno de identidades não-essenciais, mas fortuitas e conjunturais, ainda que estruturadas. Evento-território é, nesse sentido, uma categoria apenas descritiva e deve ser entendida como um expediente para descrever estas manifestações de identidade que se utilizam do lugar, o Pelourinho, constituindo-o simbolicamente.

Territorializações como estas, pródigas no Pelourinho, dialogam com a série de materiais discursivos de ordens diversas — discursos sobre raça, cultura, patrimônio histórico, identidade regional, etc. —, que constituem simbolicamente tanto este lugar (o Pelourinho e suas clivagens internas) quanto a idéia de Bahia³. Assim, é virtualmente

impossível para um baiano ser indiferente ao Pelourinho ou ao que se pede que ele represente. O conteúdo dessa representação varia de acordo com os interesses dos grupos envolvidos. Daí é óbvio que existam tantos Pelourinhos quanto existam cristalizações de identidade dispostas a utilizar-se de algum de seus nichos espaciais para manifestar-se. Ordens diferentes de narrativas sobrepõem-se, ensejando a oportunidade para que se desenhe uma cartografia de identidades sociais no Pelourinho.

O Proibido Proibir e o Bar Cultural

Todas as noites de terça e domingo, no Pelourinho, realiza-se o “pagode” do Espaço Cultural Proibido Proibir. Centenas de jovens negros e mestiços acotovela-se envolvidos pelo ritmo frenético do “pagode”. Bandas tocam ao vivo. Por volta da meia-noite a animação atinge o clímax. Música sensual, corpos suados e adolescentes periféricos, em um *mix* ao mesmo tempo evocativo e oriundo, da secular tradição da batucada negra.

A poucos metros dali, mas em dias diferentes, acontece o evento chamado Bar Cultural, promovido pelo Diretório Acadêmico dos Estudantes de Comunicação e Publicidade da Universidade Católica de Salvador. O Bar Cultural é visto como um espaço “alternativo” pelos seus organizadores. Como um oásis da cultura pop mundial, celebrada por seus adeptos fiéis na “Roma Negra”³.

Cultura Espacial

O Bar Cultural fica a um quarteirão de distância do Proibido Proibir. Apesar de pouco distantes, os dois locais ocupam

posições estruturais divergentes. A proximidade física não implica uma proximidade estrutural, o que é sabido desde "Os Nuer" (Pritchard, 1978), pelo menos. O Proibido Proibir, encontrando-se na borda da área restaurada, aponta para regiões ainda não completamente incorporadas pela nova lógica implantada com a reforma⁴. O Bar Cultural ocupa o Largo Teresa Batista, uma das quatro praças internas que foram construídas com a reforma dos vãos interiores dos antigos quarteirões. A Praça se abre para a rua Gregório de Matos e seu acesso se dá por uma ampla escada de madeira. Marcando visualmente a sua entrada encontra-se uma cabine automática do Bradesco 24H, uma metáfora de da reincorporação do Pelourinho aos fluxos dinâmicos do capitalismo.

O Proibido Proibir é um bar localizado em uma casa estreita com duas salas, dois banheiros e um pequeno quintal. Tem as paredes caiadas, lâmpadas sem lustres no teto e decoração funcional, aliás a praticamente nula. Na primeira sala, a banda toca de costas para a parede e o público dança freneticamente sob um calor insuportável. Na segunda sala, vemos por volta de cinco mesas, o balcão de cerveja e os dois banheiros. A rua em frente ao bar fica tomada de pessoas que dançam ou apenas observam. Existem apenas duas portas estreitas e em uma delas a passagem é limitada pelas caixas de som voltadas para fora. O espaço interno ao bar é exíguo e sufocante, e por isso muitas pessoas preferem dançar e beber do lado de fora.

Em volta do bar encontramos uma constelação de presenças adventícias: caixas de isopor onde podemos comprar cerveja, uma mulher que vende acarajés e abarás, crianças vendendo cigarro e queijo assado na brasa, etc. Nos dias de grande fluxo a rua fica praticamente intransitável.

As pessoas se encostam à parede em frente ao bar do outro lado da estreita rua, dançam em grupos no meio da rua ou formam grupos nas extremidades do perímetro abrangido pelo som, sem misturarem-se à multidão, formando uma parede irregular que virtualmente fecha a rua dos dois lados, marcando os limites desse território.

O Bar Cultural, por seu turno, elege a cada semana um tema novo. Como, por exemplo, "Os Bichos". Em função dessa escolha toda a praça é decorada com adereços "zoológicos" de fantasia. Os organizadores do evento, que portam crachás com seus nomes, também se vestem em função do tema da festa — neste caso, maquiagem de "bichinhos". Todos os temas escolhidos durante a pesquisa voltaram-se para aspectos ornamentais tais como: Roma Antiga, Um Dia na Praia, etc.

O ingresso no Bar Cultural é cobrado, diferentemente do que acontece no Proibido Proibir. O preço de R\$ 3.00 opera uma discriminação real mas não me parece determinar a qualidade específica da fronteira simbólica que vigora definindo o espaço no Bar Cultural. Outros eventos, igualmente pagos, atraem outros públicos que não necessariamente aquele presente no Bar Cultural. Na verdade, o valor do ingresso é condicionante, mas outros critérios de diferenciação estão em jogo.

No Bar Cultural, há sempre música pop ambiente antes dos shows começarem. Ouve-se o que se tem convencionalizado chamar de pop-rock, nacional e internacional. Do Legião Urbana à banda irlandesa U2. Ouve-se bastante a música chamada internacional, ou seja, de língua inglesa. As bandas que tocam são do circuito alternativo de Salvador e quase sempre de rock. Tem nomes como "Dama de Cópulas" — esta, por sinal, exclusivamente masculina.

O Bar Cultural é o cenário das idéias e gostos que forjam a identidade de um determinado público universitário, branco e de classe média. É o enclave dos "alternativos" no Pelourinho. Mas alternativos a quê? À cultura de massas popular na Bahia.

A equipe organizadora do Bar Cultural formula claramente esse ideal, concebendo o evento como um lugar especial, um lugar onde pessoas interessantes e não convencionais podem ouvir música "moderna": rock e pop. O gosto musical e a troca de informações culturais é a senha de adesão à "cultura" do Bar Cultural. O rock, símbolo mundial de transgressão e rebeldia juvenil, é o estilo musical daqueles, em Salvador, que vêm garantidos seus privilégios pelo *status quo* racial. Em que sentido? No sentido de que a condição de possibilidade de realização de consumo cultural globalizado é dada a estes jovens pela posição que ocupam na estrutura local de poder e riqueza. Essa estrutura é, como sabemos, passível de descrição em termos raciais.

No Proibido Proibir grande parte da atividade se desenvolve fora do Bar, na rua, e pessoas desavisadas ou apenas curiosas podem simplesmente passar e dar uma olhada, ou parar um pouco e seguir. Assim, a "bolha territorial" criada ao redor do Proibido Proibir é ininterruptamente vazada por um fluxo de pessoas que simplesmente passam. No Bar Cultural, por outro lado, as vias internas do território são produzidas segundo a lógica interna do território e se resumem ao desfile pelo meio do salão. As pessoas podem esquecer que existe um Pelourinho lá fora, que é, literalmente, um Lá Fora definido pelos recursos disponíveis aos organizadores do evento. O evento acontece no Pelourinho mas, efetivamente, fecha as portas para ele, enquanto as abre para o mundo pop, tal como filtrado pela

juventude de classe média de Salvador. Dessa forma, a percepção do Bar Cultural como uma forma de ocupação de espaço é muito mais forte que no Proibido Proibir, porque os agentes ali envolvidos são os "donos do pedaço": fecharam um logradouro público e imprimiram nele suas marcas.

A territorialidade do Proibido Proibir, por sua vez, é permeada de imperfeição e de "ruído". Volta e meia policiais de quadriciclo atravessam o núcleo de adensamento na rua em frente ao bar. Um bêbado que casualmente por ali passe pode, se quiser, ficar e dançar. O Proibido Proibir não tem seguranças e não cobra ingresso, é um território poluído e precário. Não conta com os recursos para a sua afirmação de que dispõe o Bar Cultural. Não impõe limites claros para sua ocupação. A homogeneidade de seu público é garantida por razões estruturais e não por deliberação consciente, como no Bar Cultural. A oposição entre interior e exterior já opera com vigor neste último.

No Proibido Proibir, o sentido de lugar é esgarçado e entrópico. O controle sobre a territorialização é mínimo. A porosidade e a ausência de marcos ostensivos de territorialização fazem do Proibido Proibir algo semelhante a um agregado espontâneo. A cultura espacial neste caso é permissiva e promíscua.

Os dois eventos ocupam, desse modo, "lugares" distintos, principalmente pela maneira através da qual se constituem como territórios simbólicos de agregação de identidade. A "distância estrutural" que os separa, deve-se à da margem diferenciada de acumulação de capital simbólico dos grupos engajados em sua produção como "lugares". Esta margem é, por sua vez, função de uma desigualdade que pode ser descrita em termos raciais.

Reis & Braus

*Na moral, na moral, na vida tudo
é uma questão de linguagem*

Paulo Lins

A personagem típica do Proibido Proibir é homem, negro e tem por volta de 18 anos. É o brau.

É difícil definir como e quando jovens negros de gosto estético chocante para os padrões da classe média passaram a ser chamados, ofensivamente, de browns (braus, na forma aportuguesada). Parece que a palavra, de fato, foi incorporada ao léxico popular a partir da presença na mídia do músico de *soul* James Brown (Risério, 1981). Para Livio Sansone haveria, inclusive, uma ressonância positiva nessa associação (Sansone, 1997). Hoje em dia, a palavra é empregada como uma das formas de se dizer preto em Salvador. Mas não apenas preto como também feio, mal-vestido, violento. Meninas de classe média não vão a festas populares onde se encontrem muitos braus. É perigoso. O Proibido Proibir está cheio deles. Moram em algum bairro periférico de Salvador (por exemplo, São Caetano). Vestem bermuda jeans de cintura baixíssima que chegam até os joelhos, usam tênis "Nike" preto, camiseta de cores como o azul escuro e usam os cabelos cortados rentes. Bonés e correntes no pescoço, sua são marca registrada. Mostram intimidade (real ou simulada) com a violência e estão sempre prontos a sexualizar as relações pessoais. Produzidos pelo racismo branco, voltam-se contra o bom-mocismo da classe média, dando-se conta, talvez com amargura e violência, de que os valores (nos dois sentidos) da sociedade não estão disponíveis para eles.

A personagem masculina típica do Bar Cultural é branco, tem por volta de 20 anos,

usa os cabelos compridos nos ombros, combina roupas caras, de lojas de moda jovem, com roupas artesanais, evocativas de uma pretensa independência estética em relação à moda, usa brincos, tênis importados, vai de carro para o Pelourinho e mora em um bairro de classe média. É o "rei".

A expressão surgiu como gíria entre surfistas em Salvador e rapidamente disseminou-se entre a juventude de modo geral. O "rei" é o "cara". O "amigo". O igual.

Essas personagens são tipificações, na verdade recursos metodológicos para a descrição de vetores de alteridade social. Ao mesmo tempo são figuras reais e concretas cujos comportamentos operam como formas de inclusão ou exclusão. O "rei" é o "brother", o "igual". O "brau" é o outro, o diferente, o feio e o perigoso. Assim, é óbvio que ninguém se diga "brau", mas aponte outros que o sejam. Não constituem nada como uma "tribo urbana", mas se reconhecem e utilizam esse reconhecimento para saber de quem devem ou não se aproximar, e de que modo. "Rei" e "brau" são palavras-senha, disponíveis e vigentes no léxico nativo, usadas aqui para nomear formas de discriminação e pertencimento, enunciações de identidade.

Negros aparecem no Bar Cultural, assim como brancos no Proibido Proibir. Mas são uma minoria e se assemelham nos outros quesitos de minha "tipificação" acima às personagens dominantes. Encontrei negros no Bar Cultural, mas lá os únicos braus são os vendedores de cerveja. Da perspectiva da classe média, entretanto, que é a hegemônica, no Proibido Proibir só existem "braus".

Prazer, Poder, identidade

*Espoliados das garantias sociais
a que faziam jus e das quais*

necessitavam de maneira premente, expelidos dos centros de interesse vitais para o crescimento econômico e para o desenvolvimento sócio-cultural da coletividade, descobriam no corpo humano uma fonte indestrutível de auto-afirmação, de competição por prestígio e de auto-realização.

Florestan Fernandes

Os agentes se apresentam de maneira um tanto diferente nos dois eventos. Enquanto no Bar Cultural os sujeitos parecem conscientes de estar desempenhando uma aparição pública na qual é fundamental a correta manipulação dos símbolos, no Proibido Proibir a regra parece ser a ritualização de uma certa espontaneidade carnalizada. Isso se reflete nos procedimentos de paquera. No Bar Cultural ninguém olha ostensivamente para ninguém. As pessoas estão visivelmente "montadas", no que diz respeito à sua apresentação, mas ninguém demonstra interesse pelo corte de cabelo ou pela camiseta de alguém do grupo que se encontra ao lado. Todos aqueles que percebi observando outros grupos que não o seu eram visivelmente "outsiders" desta comunidade interpretativa⁵. Pessoas que estavam ali meio que por acaso. No Proibido Proibir, inversamente, quase ninguém tem pudor de se aproximar e mesmo de tocar estranhos. Os rapazes não param de solicitar, de forma mais ou menos insistente, as moças. Chegam a tocar nos cabelos e no corpo das meninas que passam por eles no interior do salão.

Na verdade, no Proibido Proibir a grande maioria das atividades está de alguma maneira ligada à sedução e à sexualidade. O "pagode" é obsessivo no que se refere ao sexo. As músicas têm letras que,

explicitamente ou não, fazem alusão a uma ou outra variante do ato sexual. Por exemplo: "Dê uma ralada. Dê uma raladinha. Dê uma ralada no filhote da galinha"⁶. Ou: "Ela gritava ai! Ele gritava ui!". Etc. O que não implica de forma alguma que o "pagode" se transforme em uma orgia sexual. Ainda que, em alguns momentos, dê a impressão de estar prestes a desenvolver-se nesse sentido.

A maneira como as pessoas dançam também simula o ato sexual ou práticas congêneres de satisfação erótica. As pessoas na pista dançam sozinhas ou em grupos. As mulheres, mesmo desconhecidas, muitas vezes não fazem oposição a contatos físicos mais efetivos desde que estejam inseridos nos passos das coreografias apropriadas a cada música. Homens (heterossexuais) dançam entre si e não têm pejo de se entrelaçar, dançando e rebolando com entusiasmo tal que beira o explícito sexual. Todo esse ambiente, volto a dizer, não significa um "vale-tudo", e as coisas se passam de maneira ambígua. Os sujeitos apenas dançam e muita gente que dançava no salão em pares sensuais, vai pra casa após a música, sem trocar palavra. Ocasionalmente casais se formam, mas não necessariamente, e isto parece normal e aceitável. Um informante me disse que no "pagode" você pode "quebrar"⁷ com qualquer pessoa e isso não quer dizer que você a esteja namorando. Você apenas se diverte dançando. Essa parece ser, também em outros contextos, uma característica das formas de expressão social coletiva dos afro-descendentes. Divergindo da interpretação de Fernandes (1978), para quem o uso do corpo como forma de expressão seria o último recurso do negro em uma situação de privação e exclusão brutais, outros vêem nesse uso um sentido positivo, a afirmação de uma

corporalidade diversa da ocidental, que serviria, neste caso, como um elemento significativo para a construção da própria identidade. (p. ex. Lima, 1998).

Situações de proximidade física entre estranhos, tal como acontece no Proibido Proibir, são inimagináveis no Bar Cultural. Neste, a ênfase está na apresentação consciente de si próprio como alguém informado e na moda, bonito e "interessante" (as pessoas vestem camisas de bandas de rock que apenas poucos conhecem e usam penteados rigorosamente em dia com a última moda). Já no Proibido Proibir, a ênfase repousa sobretudo, na habilidade de dançar sensualmente e na sexualidade. Os homens tiram a camisa e exibem corpos suados e musculosos. As mulheres usam roupas colantes e muito curtas, de tecidos como moletom, realçando milímetro por milímetro as partes sexualmente valorizadas de seu corpo.

A música tocada no Proibido Proibir é o que se chama na Bahia de "pagode", que difere um tanto do "pagode" paulista e se aproxima do tradicional samba-de-roda baiano. As letras quase sempre jocosas fazem algum tipo de comentário sexual e contam anedotas do cotidiano do povo pobre de Salvador, fazendo alusão a hairros e ruas. Os músicos das bandas que tocam no "pagode" parecem ter um perfil social semelhante a seus ouvintes e estimulam as reações do público. Algumas músicas são necessariamente acompanhadas de um espécie de diálogo com o público. O cantor diz, por exemplo: "Quem for moça⁸ bata na mão, bata na mão, bata mão. Quem for viado levante a mão, levante a mão", e etc. A audiência participa entusiasticamente destes jogos e ninguém se encabula. Algum tipo de caricaturização da homossexualidade é comum e os homens acham isso muito divertido. Mas a presença de homos-

sexuais de fato no "pagode" também é comum.

Algumas músicas são coreografadas e para cada uma existe um passo específico. Algumas ensinam na própria letra como chegar ao passo adequado⁹. Como a dança do Robô: "...movimente os dois pés, gire por favor, esta é a dança do momento, é a dança do Robô".

A dança, o gosto musical, a cor da pele são, entre outros, elementos que, combinados à elaboração mais ou menos manifesta de formas de adesão, conformam o que chamo de identidades territorializadas nestes dois sítios. Identidades que, se baseiam nos conteúdos positivos acima descritos, de maneira tal que o sentido de lugar é coletivamente elaborado. O lugar é arena de afirmação cultural e de realização de desigualdades. Alternativos e pagodeiros, no Bar Cultural e no Proibido Proibir, dizem quem são. E assim o fazem porque a cor — raça —, historicamente elaborada como um eixo fundamental para a organização das identidades sociais no Brasil (Agier, 1992; Rolnik, 1989; Reis, 1988; etc.), a isso se presta. A possibilidade de se descrever diferença racial como uma ferramenta de perpetuação de privilégios é a base concreta a partir da qual podem-se caracterizar, desde que, identidades sociais, é claro, se atente para outros fatores gerais e circunstanciais determinantes.

Na Bahia, conforme pesquisa recente e de acordo com as determinações globais que assinalei no início do artigo, a identidade negra pode ser pensada como plural e relativa ao contexto (Sansone, 1985). Não podemos propriamente falar de uma identidade negra mas tão somente de suas condensações positivas, tal como a que se realiza no Proibido Proibir. Parece-me, nesse sentido, que uma determinada manifestação ou "jeito de ser" negro se exterioriza e se

territorializa neste sítio, de maneira não-reflexiva e ocasional. Isso significa que a identidade de "pagodeiro" se manifesta no Proibido Proibir de acordo, é claro com certas circunstâncias gerais, mas sempre na forma específica e singular daquele evento. No Bar Cultural, do mesmo modo, um outro arranjo identitário se realiza, fortemente marcado por símbolos de internacionalidade e de cosmopolitismo.

Estes dois eventos-territórios são racialmente marcados. O Proibido Proibir é um território negro, o Bar Cultural um território branco. E não somente em função da cor visível da pele da maioria de seus frequentadores, mas, também devido à situação de poder em que se encontram. Situação que representa, para estes microcosmos, o edifício histórico da desigualdade. Como todos sabemos, a condição racial é, na nossa sociedade, marca de poder. Assim, enquanto os jovens brancos têm todas as condições de ocupar efetivamente um espaço e de produzir uma leitura determinada deste espaço, a ponto de conquistarem um controle efetivo de sua territorialização, os jovens negros do Proibido Proibir ocupam de maneira mais precária a parte que lhes cabe neste loteamento de identidades que é o Novo Pelourinho.

Música-Ambiente

No Pelourinho, em Salvador, temos um contexto muito específico que é marcado profundamente pelas interpretações e reinterpretações territoriais e do espaço. Extratos diferentes de leitura e de constituição do território se realizam. Não obstante, forças hegemônicas trabalham para reduzir esta diversidade a algumas leituras mais abrangentes. A luta pela

definição territorial acontece todos os dias no Pelourinho. Os pagodeiros do Proibido Proibir, "mal vestidos", às vezes violentos e desgraçados, não cabem exatamente no retrato do Pelourinho que setores dominantes da sociedade gostariam de emoldurar. Não obstante, estão ali todas as semanas, contrariando o "bom-gosto" e o racismo.

A lógica da territorialização (que produz territorialidades no Pelourinho) deve necessariamente estar subordinada às condições objetivas que condicionam a ação social, genericamente considerada, em Salvador. Assim, clivagens sociais produzidas por operadores tais como a condição sócio-econômica e a exclusão de base racial também são operantes no Pelourinho. Este não é um território livre das pressões que organizam a sociedade local. Na comparação etnográfica que vimos acima percebemos uma coincidência entre cor — raça, classe e consumo cultural. É fácil supor que agentes socializados sob diferentes padrões de aquisição cultural interpretem e procurem no Pelourinho sentidos diferentes.

A música é um indicador eficiente destas demarcações de sentido. Jody Berland argumenta, em um texto estimulante, que a música e sua audição representam um papel importante na constituição de espaços tipicamente capitalistas e que se realizam como instrumentos de colonização de nosso cotidiano. Neste sentido, a música cria o ambiente

... na maioria das vezes, nós não somos apenas ouvintes de um som ou espectadores de imagens, mas ocupantes de espaço-audição que, por existirem, colaboram para produzir significados e efeitos definidos. A mediação entre estes

processos (...) é o que eu gostaria de enfatizar através do termo 'tecnologias culturais' (Berland, n.d.: 39) [em inglês no original].

Este é um argumento que eu aceito integralmente. Assim como seus corolários, tais como: a implicação desta mediação em re-territorializações e redefinições de identidade; o interesse direto da mídia nestas re-territorializações e redefinições de identidade que produz verdadeira reorganização social; a coincidência cada vez maior da topografia do consumo com o mapa social propriamente dito o fato destas reorganizações seguirem a lógica do acesso desigual à informação mediatizada e planetarizada¹⁰.

No caso das territorializações que apresentei, a música está sendo, por um lado, entendida como um sinalizador cultural, uma senha de identidade; por outro, como um elemento ativo que participa da elaboração do mapa cultural do Pelourinho. Essa música pode ser transacional ou hiper-local. Ao mesmo tempo que é produto de toda uma série de fatores externos ao contexto de sua audição, ela é produtora de determinadas ambiências, tanto em um sentido concreto — pensemos nas boates que existem no Pelourinho — como no sentido de produzirem uma espécie de “trilha sonora” para uma comunidade interpretativa — pensemos no Bar Cultural, onde o rock é o índice de adesão aos valores partilhados.

Tanto para o Bar Cultural como para o Proibido Proibir, a música opera como ingrediente ativo na constituição de uma

“identidade territorial”, e na territorialização desta identidade. Com a expressão “ativo” quero dizer que acredito que a música é um elemento fundamental para que se desenvolvam as formas concretas de apropriação do espaço no Pelourinho, e esta funciona como efetiva mediadora entre as estruturas de colonização capitalista do cotidiano e seus conteúdos particulares.

A inclusão nesta ou naquela dinâmica determinada de circulação de informação cultural é, obviamente, relevante para definir a participação dos agentes em um ou outro dos espaços que acima descrevi. Esta participação não é aleatória e está condicionada pelos graus de inclusão social experimentados por grupos que são socialmente reconhecidos e discriminados.

A naturalização da estrutura de distribuição racial de poder é, em Salvador, de tal forma persuasiva e hegemônica que dissimula as marcas de sua introjeção nas práticas e nas representações. O consenso, reforçado quotidianamente por todos os meios ideológicos de inculcação, mobiliza recursos simbólicos sofisticados para, de um lado, garantir a continuidade deste sistema de privilégios e, de outro, para convencer os dominados de que não o são. A inércia do sistema garante que aqueles, descritos pelos institutos de pesquisa como pardos, negros ou não-brancos, continuem repartindo entre si miséria, violência e opróbrio¹¹. A condição racial é, nesse sentido, determinante para o tipo de experiência do lugar e construção do território tal como se realiza nos eventos-território descritos acima.

NOTAS

* Este texto é uma versão adaptada do capítulo quatro de minha dissertação de mestrado — “Descentrando o Pelô: Narrativas, Territórios e Desigualdades Raciais no Centro Histórico de Salvador” (Pinho, 1996) — defendida em dezembro de 1996 na UNICAMP. Devo agradecer pelos comentários e críticas à banca examinadora de minha dissertação: à Profa. Mariza Corrêa, ao Prof. Livio Sansone e, em especial, ao Prof. Antonio Arantes meu orientador. Nenhum destes têm, obviamente, qualquer responsabilidade pelas virtuais imprecisões aqui presentes. Minha pesquisa se beneficiou de uma bolsa do CNPq, foi favorecida por uma dotação do convênio FORD/ANPOCS e, finalmente, contou para sua finalização com uma bolsa-ponte da FAEP, instituições às quais devo meu reconhecimento. Uma versão preliminar deste texto foi apresentada durante o XX Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais). Aos participantes do GT 19 quero expressar minha gratidão pelos comentários e críticas, em especial ao Prof. Peter Fry, que foi o debatedor na sessão em que me apresentei.

1. Para os resultados de minha pesquisa no Bar do Reggae Cf. Pinho, 1998a.
2. Por “Idéia de Bahia” entendo uma forma discursiva ideológica que se apresenta como determinante para a formação da identidade regional e do consenso político, dissimulando contradições de base racial. Cf. Pinho, 1998b.
3. É importante ressaltar que nem o Bar Cultural nem o “pagode” do Proibido Proibir se realizam mais, seguindo uma tendência de efemeridade comum para os eventos do Pelourinho.
4. O Centro Histórico de Salvador vêm sofrendo desde 1993 sucessivas reformas, o que tem alterado significativamente o sentido do espaço ali presente e que resultou por transformá-lo no centro da identidade local e em um grande foco de lazer popular noturno. Cf. Brook, 1994; Filgueiras, 1995, etc.
5. Por “Comunidade Interpretativa” entende-se aqui um sujeito social coletivo, definido segundo sua capacidade de selecionar, avaliar e interpretar elementos da realidade social como um sujeito, quer esta interpretação tome forma de juízos de gosto ou de juízos pseudo-científicos. Por exemplo: grupos católicos, vegetarianos, adoradores de Raul Seixas, etc. Neste sentido, a idéia de comunidade interpretativa aproxima-se da idéia de identidade social baseada na opinião, no gosto e na orientação cognitiva. Cf. Gilroy, 1993.
6. No caso, o pinto, palavra que funciona como eufemismo para o órgão sexual dos homens.
7. “Quebrar” é a expressão utilizada para indicar uma maneira de sambar que implica rebolados sensuais e flexão dos joelhos até quase a posição de cócoras.
8. A palavra “moça” possui neste contexto a conotação de virgem, “donzela”.
9. É interessante perceber como esse e outros aspectos do “pagode” do Proibido Proibir são semelhantes àqueles descritos por H. Vianna com relação ao Baile Funk no Rio de Janeiro (1988).
10. Este é um argumento semelhante ao de Doreen Massey (Massey, 1991).
11. Para demonstração da desigualdade e da subordinação social a que estão submetidos os socialmente considerados no Brasil não-brancos, em comparação àqueles outros, considerados brancos. Cf. p.ex. Fernandes, 1972; Hasenbalg, 1979; Ianni, 1966; Bairros, 1988, etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, Michel (1992). "Etnopolítica: a dinâmica do espaço Afro-Baiano". *Estudos Afro-Asiáticos*, 22: Rio de Janeiro.
- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London. Verso.
- ARANTES, Antonio A (1995). "A guerra dos lugares". *Cidades. Revista do Patrimônio Artístico e Cultural*. 23: 191-203. Rio de Janeiro.
- BANDEIRA, M^a de Lourdes. (1988) *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense/CNPq.
- BERLAND, Jody (1992). "Angels Dancing: Cultural Technologies and the Production of Space". In: GROSSBERG, L., NELSON, C. et al. (eds.). *Cultural Studies*. N.Y./London: Routledge. p. 38-55.
- BROOK, James. (1994) "No Brasil uma cidade tem seu próprio Harlem ressuscitado". IN: _____. CERQUEIRA, N. *Pelourinho: A Grandeza Restaurada*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- CANCLINI, N. G. (1995). *Consumidores e cidadãos. conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- _____. (1989). *Culturas híbridas*. México, D.F. Grijalbo.
- FERNANDES, Florestan (1972). *O Negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- _____. (1978) *A integração do negro na sociedade de classes, vol. 1*. São Paulo. Editora Ática.
- FILGUEIRAS, M. (org.) (1995) *Pelo Pelô. história, cultura e cidade*. Salvador. EDUFBA.
- GILOY, Paul. (1993) *Diaspora, utopia and the critique of capitalism*. In _____. *There Ain't No Black in The Union Jack*. London.
- HALL, Stuart (1995). *A questão da identidade cultural*. Campinas, Texto Didático, IFCH-UNICAMP. (mimeogr.). 65p.
- HASENBALG, Carlos (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* Rio de Janeiro, Graal.
- LASH, S. & URRY, J. *Economies of Signs and Spaces*. London. Sage: 1994.
- LIMA, Ari. O fenômeno Timbalada: cultura musical Afro-Pop e juventude baiana negro-mestiça. In: _____. SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. *Ritmos em trânsito. Sócio-antropologia da música baiana*. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. pp. 161-180.
- LYOTARD, Jean-François (1993). *O pós-moderno* Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MASSEY, Doreen (1991). "A Global Sense of Place". *Marxism Today*. p. 25-26.

PINHO, Osmundo de A. (1996) *Descentrando o pelô: narrativas, territórios e desigualdades raciais no centro histórico de Salvador*. Dissertação da Mestrado. Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas.

_____. (1998a) The Songs of Freedom: notas etnográficas sobre cultura negra global e práticas contraculturais locais. In. _____. SANSONE, L. e SANTOS, J. T. dos. *Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana*. Salvador. Dynamis Editorial/ Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba. pp. 181-200.

_____. (1998b) "A Bahia no Fundamental": Notas para uma Interpretação do Discurso Ideológico da Baianidade. *RBCS*. vol. 13, n. 36. São Paulo. pp. 109-120.

PRITCHARD, E. E. Evans (1993). *Os Nuer*. 2ª Edição. São Paulo, Editora Perspectiva

REIS, J.J. (org.) (1988). *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

RISÉRIO, Antonio (1981). *Carnaval Ijexá*. Salvador, Corrupio.

ROLNIK, Raquel (1989). "Territórios negros nas cidades Brasileiras (Etnicidade e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro)". *Estudos Afro-asiáticos*, 17. Rio de Janeiro.

SANSONE, Livio (1995). "O local e o global na Afro-Bahia contemporânea". *RBCS*. 29. São Paulo.

_____. (1997) Funk Baiano: Uma versão local de um fenômeno global? In. _____. *Abalando os Anos 90. Funk e Hip-hop. Globalização, Violência e Estilo Cultural*. HERSCHMANN, M (org.). Rio de Janeiro. Rocco.

VIANNA, Hermano. (1988) *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ZUKIN, Sharon. (1991a) *Landscapes of Power. From Detroit to Disney World*. University of California Press.

_____. (1991b) Postmodern Urban Landscapes: Mapping Culture and Power. IN _____. LASH, Scott & FRIEDMAN, Jonathan. *Modernity and Identity*. Oxford/Cambridge, Blacwell.

SUMMARY

Alternative and pagodeiros: Ethnographic Notes on Territoriality and Race Relations in Salvador's Historical Center

This article presents analyses drawn from field work in Pelourinho, Salvador's historic center. It compares two *events-territories* that are forms of displaying territorialized identity, determined by the racial condition of the social actors involved. One *event-territory* is a bar, frequented mostly by blacks, in which a "pagode" is held. The other is a bar attended by middle

class, primarily white college students, in which a "pagode" is held. The other is a bar attended by middle class, primarily white college students, in which occurs a series of cultural activities. The author discusses how racially derterminated social identities are expressed in each, as well as the particular ways in which racial inequalities are actualized in the Pelourinho context.

RÉSUMÉ

Alternatifs et Pagodeiros: notes ethnographiques au sujet de la territorialité et des relations raciales au Centre Historique de Salvador

Cet article veut présenter, sous forme de comparaison, quelques réflexions dont la base est un travail sur le terrain développé au Centre Historique de Salvador — Pelourinho. On y compare deux événements-territoires, c'est à dire, deux modes de manifestation de l'identité territorialisée, déterminés par la condition raciale des acteurs sociaux qui les produisent. Un de ces événements, c'est un pagode qui se tient dans un café très populaire dont les clients sont

majoritairement noirs, l'autre est un événement dont le public est composé d'étudiants de classe moyenne majoritairement blancs. L'auteur cherche à discuter des modes concrets de manifestation d'identités sociales racialement déterminées, ainsi que des modes particuliers selon lesquels se matérialise l'inégalité basée sur la race dans le contexte délimité et défini de Pelourinho.

“Orfeus” em tempo de modernidade no desfile de carnaval carioca*

Edson Farias**

**Recebido para publicação em dezembro de 1997.*

** Doutorando em Ciências Sociais pela Unicamp. Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia.*

Ao constatar a aceleração no movimento de mercantilização das práticas culturais e dos símbolos inscritos na tradição do samba carioca, notadamente no que se refere às Escolas de Samba, o autor do artigo desenvolve uma reflexão que visa abordar a especificidade do processo que insere este tipo de produção cultural na esfera do entretenimento de acordo com as condições da modernidade. Considera-se o tipo particular de atividade profissional de agentes cuja identidade étnica negro-mestiça é marcada pelo caráter dúbio que lhes confere a estratificação social, à medida que, aleatoriamente, ora são anônimos trabalhadores mal remunerados, ora integram-se ao plano das celebridades artísticas-culturais das sociedades urbano-industriais e pós-industriais contemporâneas. Esta situação é emblemática pelo conflito entre a estigmatização racial e a celebração do carisma de algo valorado como singular à “cultura negro-mestiça”. Com o objetivo de expor a dubiedade estrutural presente nas ações dos agentes sambistas, passar-se-á em revista o processo social e civilizatório que serve de base à institucionalização dessa “cultura” e, finalmente, além do delineamento dos mecanismos atuantes no presente estágio deste movimento, procurar-se-á apontar algumas das tendências aí em curso, sobretudo as relativas à questão da ascensão social de pessoas estigmatizadas etnicamente.

Palavras-chaves: Entretenimento, Escola de Samba, modernidade, cultura negro-mestiça e Carnaval Carioca, dubiedade estrutural e sociedade urbano-industrial e pós-industrial.

(...) *Sou artista na avenida/
Vou roubar seu coração...* (União
da Ilha do Governador, 1993 —
Bicudo, Djalma Falcão e Grurá da
Empresa)

Introdução

Neste trabalho, procuro desenvolver uma reflexão, baseada em uma determinada interpretação histórico-empírica, a respeito da temática da ascensão social a partir da perspectiva dos artistas, identificados etnicamente como negros e mestiços, inseridos na modalidade muito própria de profissionalização e monetarização de habilidades que é o Carnaval carioca, e mais precisamente o Desfile das Escolas de Samba. Com efeito, quer-se compreender este ritual, e a especificidade espaço-temporal que o instaura, com base em uma seqüência de acontecimentos e em uma territorialidade mais abrangente, aqui definida como modernidade. Para isto, examinarei o significado social da legitimidade do "sambista" como artista, os elos que sincronizam a festa carnavalesca do Rio de Janeiro com o mercado de bens culturais e de entretenimento e os processos de mundialização dos símbolos e de globalização socioeconômica. Tudo isso sem perder de vista o caráter de espetáculo do "mundo do samba".

Deve-se considerar, antes de mais nada, o movimento sócio-histórico no qual tais práticas e símbolos passam a preencher a temporalidade não-cotidiana da folia carnavalesca, momento dúbio de descontrolo e auto-controle na atmosfera da metrópole moderna. E, enfim, é preciso avaliar como esse dado tem repercussões fundamentais sobre a reorientação dos

valores socialmente compartilhados, no que tange sobretudo, à memória afro-brasileira; já que essa repercussão ajuda a entender o caráter ambíguo da presença de grupos de pessoas negro-mestiças no concerto societário moderno, quando reconhecidos como produtores culturais ou "artistas populares".

Vale ressaltar que a noção de cultura neste texto não está suposta no conceito antropológico que a descreve como uma espécie de interrelação entre diversos níveis na observação e compreensão de um modo de vida. Escudado na idéia de Raymond Williams (1979, p. 96), para quem somente no interior da sociedade burguesa ocorre a clivagem da cultura, aí encerrada em um âmbito descolado dos ritmos e condicionantes coletivos à satisfação das necessidades individuais, o termo é aqui focado num sentido conceitual bem mais restrito, qual seja: a valoração de determinadas práticas significantes, sobretudo lúdicas, pelo valor conferido ao estético como princípio autônomo, combinado a um ideário artístico corroborado por agentes imbricados na lógica da produção e consumo de "bens culturais". Nesse sentido, a proposta é a de refletir a respeito desse significado, fundamentando-o, porém, no estudos dos mecanismos históricos-sociológicos atuantes no deslocamento de costumes e símbolos designados como "coisas de negro" para o interior de uma esfera determinada pelo princípio do gozo estético e da diversão, no interior dos processos civilizatório e de modernização experimentados pela cidade do Rio de Janeiro ao longo deste século. Este princípio tem desdohrimentos decisivos tanto na reordenação quanto na coordenação da conduta das pessoas rotuladas étnico-racialmente como negro-mestiças, quando estas se inscrevem no

encadeamento da chamada tradição do samba carioca, a qual supõe, seguindo Roger Bastide (1959), a delimitação de um aspecto folclórico como traço cultural básico de uma etnia, de modo que sua arte possa ser inserida como uma manifestação recreativa no quadro da arte-cultura popular urbana. Vejamos o seguinte caso.

Nascido em Jacarepaguá, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro. Ubiratan Xavier, hoje na faixa dos trinta anos, é mais um negro que ocupa função de baixa remuneração no mercado de trabalho do país, trabalhando como cabo do Exército. Postos de baixa patente nas forças armadas têm sido, no Brasil — como notam alguns analistas — lugar quase cativo de jovens homens negros e/ou mestiços, de origem humilde. Deste ponto de vista, as dificuldades de sobrevivência, a ausência de recursos (econômicos e de capital cultural) e a falta de oportunidades — ou imobilidade da escala social para as pessoas negras — encontram em Ubiratan apenas outra reiteração do tipo discrepante de estratificação mantenedora da hierarquia racial-classista (branca e burguesa) existente no Brasil, como demonstram estudos hoje clássicos sobre o tema realizados por Roger Bastide e Florestan Fernandes, além de outros nomes da Escola Paulista de Sociologia.

E quanto ao morador do bairro de Copacabana, na Zona Sul da cidade, Bira Xavier — negro, bailarino e coreógrafo, compositor e artista plástico? Filho de um pai ligado ao universo do samba carioca, cedo passou a freqüentar os ensaios da Escola de Samba Portela. Aí começou a desenvolver-se como passista. Mais tarde, em 1987, foi para outra Escola de Samba, a Beija-Flor de Nilópolis, à convite do célebre carnavalesco Joãozinho Trinta. Nessa Escola aperfeiçou o trabalho de coreografar

alas de componentes durante o desfile de carnaval. Passou, também, a participar de shows de samba e folia (em hotéis, clubes e eventos variados) no Brasil e no exterior. Em 1993 transferiu-se para a Grande Rio, com a responsabilidade de conceber e ensaiar a comissão de frente e um grupo de “passo marcado” da Escola. A partir daí, diversificou suas atividades e atualmente vive a situação de ser alvo de disputas entre Escolas de Samba, interessadas no seu talento artístico.

Muito embora os dois nomes digam respeito a uma mesma pessoa, eles evidenciam uma trajetória ambivalente. Não se trata de uma simples oposição entre a rotina e o instante de alienação e fetichismo, quando o pobre moço negro, imerso na “ilusão” do Carnaval, torna-se “rei” durante três dias, caindo numa espécie de torpor responsável pela anestesia da consciência em relação à dominação de classe e à dominação étnica, como sugere Ana Maria Rodrigues (1984), ao estudar a problemática racial do país, a partir do Carnaval carioca das Escolas de Samba. Mesmo porque há um mesmo corpo situado em duas rotinas bem distintas quanto aos seus ritmos — um, o da produção do dia-a-dia; o outro, o da produção extra-cotidiana. De um lado, temos um mero elemento das diversas estatísticas que demonstram as condições de penúria e de limitadas ambições às quais estão submetidos amplos contingentes da população negra-mestiça no país, como as apresentadas por Telles (1994, p. 21-51), num artigo sobre a desigualdade racial no emprego industrial. De outro, alguém cuja individualidade detém tamanha extraordinariedade que é capaz de projetá-lo até a diferenciação, pelo potencial do seu gênio criador único; um nome celebrado e reconhecido por seu carisma e seu talento artístico, ou seja, um expoente da cultura

afro-brasileira, e mais especificamente do samba, patrimônio cultural representado pelo Carnaval das Escolas de Samba cariocas.

Tal dubiedade estrutural, assim, traz dois componentes distintos, porém fundamentalmente articulados, para o interior do debate nas ciências sociais a respeito do entrecruzamento de questões étnicas-raciais com os temas da estratificação e da ascensão social. Isto porque aponta para o quanto pode ser equivocado compreender a situação dos sujeitos sociais (pessoas e grupos) no concerto social tão somente a partir de sua inserção no esquema de produção, ou melhor, no esquema formal de trabalho. Tampouco tais sujeitos devem ser classificados unicamente por suas posses e lugares sociais que com elas podem alcançar. É patente a debilidade de modelos analíticos que operam com noções monoidentitárias para a definição dos agentes sociais, não considerando a complexidade mesma das teias intrínsecas aos desdobramentos das diferenciações funcionais nas extensas sociedades urbano-industriais e de prestação de serviços contemporâneas.

Quanto ao tema que aqui interessa, por envolver atividades recobertas pelos significados da diversão conjugados às características ambivalentes dessa estrutura social, há que se considerar a relação de antagonismo e complementaridade estabelecida nos dois planos mutuamente referendados — simbólica, ideológica e materialmente —, dos segmentos de populações marginalizadas. Isto é, a análise deve observar o campo das atividades formais (no sentido do que exige um grau de contenção dos impulsos), quer dizer, o mundo do trabalho. Porém, há que se ocupar também do setor referente às práticas de mimetismo e catarse, analisando a maneira

como estas tomam contornos autônomos no interior de uma esfera da cultura urbana, e chegam a formar um campo de entretenimento dotado de regras, agências e mercado próprios. O cerne da metodologia neste artigo corresponde ao cotejo combinado de ambas estas dimensões da vida social.

Em relação ao modo de abordagem assinalado, cabe deixar a princípio os temas da identidade étnica e da mobilidade social em suspenso, isto é, esquivar-se ante qualquer substancialização de um grupo, seja do carisma ou do estigma que o destaca ou do lugar que ocupa. Tratar-se-á, antes, de pôr em tela os nexos sócio-históricos que inscrevem tais grupos humanos junto a outros numa mesma situação de interdependência e de destacar as diferenças entre eles. Tal perspectiva é fundamental em razão de a classificação "cultura negro-mestiça" não necessariamente estar restrita aos agentes reconhecidos socialmente como negros ou mestiços; há por exemplo, mulheres de pele muito clara integrando grupos de show de mulatas. Inicialmente importa a constituição deste significado aliada à compreensão do esquema que permite entender essas práticas como manifestações lúdico-artísticas.

Arte, modernidade e a matriz civilizatória européia

Outra vez, a observação de dois episódios torna possível encaminhar a reflexão para um plano histórico-sociológico mais amplo. O primeiro ocorreu em 1980, durante um programa dedicado às Escolas de Samba, na TV Educativa do Rio de Janeiro, quando alguns integrantes da Escola Império Serrano reclamaram da maneira, para eles

desrespeitosa, como a diretoria da agremiação os tratava: relegados ao segundo plano por causa da adulação a “artistas e madames que vêm de fora, não têm nada com a Escola, com o samba. Dão até carro alegórico pra eles desfilarem.” O desabafo coube a Dona Ivone Lara — uma das fundadoras, além de integrante da ala de baianas e compositora da Escola e autora de canções gravadas por nomes famosos da MPB. A frase fala por si mesma, denuncia a perda de espaço dos “autênticos” sambistas no seu “próprio” nicho lúdico e simbólico diante da “invasão” de “alienígenas”, e isso com a conivência das diretorias das entidades. Três anos depois, com a responsabilidade de personificar a protagonista do enredo *Mãe Baiana, Mãe* — dedicado a exaltar o significado da trajetória da mulher negra na história do país —, a mesma Dona Ivone Lara apareceu realçada por meninas baianinhas, sobre um imenso carro alegórico todo espelhado com os contornos da Igreja do Bonfim, abrindo a apresentação do Império no grande desfile.

Já o segundo episódio ocorreu a pouco tempo, mais precisamente por ocasião da última excursão da seleção de futebol do Brasil à Ásia, quando a TV coreana destacou por alguns momentos a presença de um conjunto de “mulatas” brasileiras no estádio Olímpico de Seul, durante a partida contra o selecionado daquele país. As mulheres estavam ali com as mesmas glamourosas vestes sumárias e insinuantemente coloridas com as quais ganham a Passarela do Samba durante as duas noites de gala do Carnaval carioca, quando tornam-se artistas, as “bailarinas do samba”, ou seja, a um só tempo passistas e exuberantes ícones vivos de uma sensualidade festiva. Logo, vivificam simultaneamente estética e vitalismo, notabilizadores da sincronia e naturalização entre determinado ideário acerca da arte e a

combinação entre estigmas e apologias etno-raciais. O elo mediador aí é uma historicidade a ser observada nesse trabalho.

Antes de mais nada, o elo entre ambos os episódios é a crença na artísticidade envolvente e conferidora de determinada aura aos modos de expressão-comunicação inscritos nas práticas culturais dessas pessoas, membros do mesmo grupo de sambistas identificado à instituição do Desfile das Escolas de Samba cariocas. Artísticidade que delineia, inclusive, o lugar da sua aparição pública e o profissionalismo que pleiteiam e pelo qual pugnam. Dona Ivone Lara, pelo respeito à tradição da qual é um dos baluartes; as mulatas, em razão do “dom” de encantar e sintetizar, com o próprio corpo, a tradição vernacular afro-brasileira.

Aliás, a compreensão das diversas manifestações do samba a partir da visão de uma arrebatadora ação extática vem de longa data. Em uma das primeiras notícias publicadas em jornais sobre o Desfile das Escolas de Samba, em 1932, no Rio de Janeiro, o redator exultava os leitores de *O Mundo Sportivo* a dirigirem-se à Praça Onze, pois teriam um encontro inusitado com pessoas descidas dos morros ou provenientes dos subúrbios. Estariam todas dançando e cantando em um ato desinteressado de êxtase órfico, ritmadas pelo concerto de instrumentos musicais, também sedutores em sua rusticidade “quase primitiva”. Tratar-se-ia de um cáldido coro, efervescido pela percussão musical do samba. O mesmo caráter mítico-poético manifestar-se-ia muitas outras vezes. Mais tarde, nos anos cinquenta, Vinícios de Moraes atualizaria o mito grego de Orfeu, localizando-o justamente numa favela carioca, na pessoa de um negro sambista. Encenada por atores do *Grupo do Teatro Experimental do Negro*, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, a peça *Orfeu*

da *Conceição* conta as vicissitudes às quais estava destinado o artista popular, por causa do seu amor por Eurídice, no período carnavalesco, que inspirou Marcel Camus, em 1958, a levar a mesma trama às telas cinematográficas planeta afora, em *Orfeu do Carnaval*. Sem dúvida, não constituem esses os únicos exemplos da apreensão órfica-mítica do sambista. Basta lembrar que Gilberto Freyre, na década de quarenta, distinguia aí uma espécie de apresentação do "dionisismo brasileiro", em meio à atmosfera gerada pelo jogo das aproximações e exclusões intrínseco à ideologia do povo-nação no país.

Contudo, o engate entre as práticas e os termos simbólicos do mito grego de Orfeu e dos sambistas é notável sob dois aspectos fundamentais. De um lado, trata-se da referência (comparativa, é bem verdade!) àquele personagem cuja tradição ocidental, tendo por cânone a tragédia de Eurípides, identifica como o herói instaurador do gênero artista. Vale lembrar, brevemente, que dotado da habilidade de, ao tocar sua harpa, ser capaz de conquistar a atenção das forças naturais, humanas e dos deuses, Orfeu, no momento em que a morte rouba-lhe a amada, parte em busca dela. Acaba por deparar-se com a divindade da memória, mãe das seis musas das artes, a quem pede o direito do "reviver"; e assim, o prazeroso reencontro ocorre graças aos encantos da arte poética. Nesse sentido, a comparação repousa sobre o fato de os artistas do samba igualmente recriarem o mesmo reviver encantador — a própria vida —, no instante extraordinário do Carnaval. A aura artística que os cobre decorreria dessa habilidade, na trilha do sentido atribuído por Walter Benjamin (1975, p.16-7), o *hic et nunc*, quer dizer o valor de eternidade intrínseco à irreproduzível unidade autêntica seria experimentado nos mistérios

que envolvem os cultos profanos a Vênus, à beleza. A natureza estética do samba, tomado como objeto real e individual de expressão artística e de representação do ideal do belo, mede-se assim pelo potencial de, como prescreve Hegel (1983, p.144), "formar um mundo sem dissonâncias e nem contradições, um mundo por assim dizer formado e fundado em si mesmo", tendo em vista não simplesmente o deleite daquele que realiza, mas "sim para um público que a contempla e aprecia."

E isto nos traz ao outro aspecto, de caráter histórico-sociológico: a simbiose entre, para falar de modo bastante genérico, dois campos étnico-simbólicos — o Ocidental e aquele trasladado para as Américas com a diáspora negro-africana, detonada pelo comércio de escravos, entre os séculos XVI e XIX. Ocorre aqui um entrecruzamento de duas tradições sócio-culturais, manifestas respectivamente nos níveis erudito individual-universalista e no coletivo-popular. Para explorar melhor tal caráter híbrido, vale a pena distinguir primeiro cada um dos termos. Claro, não de maneira exaustiva, mas apenas, por ora, considerando alguns de seus traços básicos.

Volto a Benjamin. Segundo ele, é na Renascença que se efetiva o ritual secularizado de culto à beleza, calcado na imagem da genialidade do artista. Mais tarde, em Herder, e na tradução das suas idéias no *Fausto* de Goethe, temos no projeto do *humanitas* o relevo conferido às vontades humanas levadas ao topo na figura do artista. Sabemos que ficou por conta da posterior onda romântica catalisar a imagem do gênio individual e do fazer artístico, ressaltando naquele as naturais imaginação e sensibilidade notabilizadoras de sua dimensão cultural, que marca ao mesmo tempo um modo de vida (e um estilo pessoal e de grupo) e uma habilidade

específica. Fundamental, porém, é sua autonomia do utilitarismo instrumental da cotidianidade na sociedade urbano-industrial e da lógica aquisitiva do capitalismo e da burguesia. Algo que seria posteriormente revigorado pelo princípio da *l'art pour l'art* que atravessou as concepções de Flaubert, Valery e Baudelaire. E que mesmo recalcitrantemente, chegou a rondar os muitos projetos das várias vanguardas modernistas, na ânsia de reintegrar a "arte à vida".

Diversos estudiosos do tema já evidenciaram as transformações na estrutura social de algumas das sociedades da Europa Ocidental que condicionaram a emergência desta autonomização da arte e favoreceram o ideal do gênio artístico. Sem dúvida, como sugere Bourdieu (1996, p. 65-6), o dado central foi o esfacelamento da subordinação dos artífices da arte em relação a seus mecenas (notadamente a nobreza de corte e/ou o monarca absoluto), juntamente com o aparecimento de um campo e mercado próprios à cultura erudita, propiciado pela expansão do padrão secular de sociabilidade, em ascensão desde o século XVIII. A isso somaram-se os novos espaços de expressão e comunicação públicas, agenciados por instituições como o teatro plebeu, o jornalismo, as galerias de arte e academias, posteriormente o rádio, o cinema e a televisão, as quais articularam os mecanismos operantes na condução das habilidades pessoais às assimetrias materiais e simbólicas entre as classes sociais, mediadas pelas bagagens acumuladas na formação familiar, no sistema educativo e nas instâncias de consagração da cultura. De um modo geral, verifica-se aqui aquele processo de complexificação/diferenciação constitutivo da cosmologia particular da modernidade europeia, denominado por Weber de "desencantamento do mundo",

baseado na junção entre a auto-nomização de juízos e racionalidades especificadas como prático-morais, cognitivas-instrumentais e estéticas e na separação das esferas da política e da jurisdição, da ciência e da economia, da arte e da cultura do julgo das autoridades clérica e monárquica.

Mas o decisivo é considerar que as pessoa reconhecidas como possuidoras de talento artístico são enquadradas, tanto social quanto psiquicamente, em uma estrutura específica. Ou, no dizer de Norbert Elias (1995, p.66): "No máximo, o potencial é ativado e toma forma numa estrutura específica através da vida de uma pessoa com outros. A consciência individual é específica à sociedade." De acordo com a perspectiva desse mesmo autor, o encadeamento societário no Ocidente favoreceu a suprema internalização dos medos nas pessoas. E causou a predominância da formalidade sobre a informalidade em níveis sem precedentes, exigindo o auto-controle e o cálculo permanente dos atos, na esteira da ampliação das cadeias de entrelaçamento funcional e de pacificação do conjunto da sociedade acuada pela violência física e dos monopólios estabelecidos. Sua contraface manifestou-se no reconhecimento em larga escala tanto de práticas como de espaços de simulação mimética, reservados à exibição pública das emoções e das excitações corpóreas. Coube, nos diz Elias, às atividades recreativas nas temporalidades do ócio controlado pelo lazer (dos esportes às artes em geral) o desempenho de tal função, dentro de uma cosmologia que dicotomicamente separa natureza e cultura, razão e irrazão, sério e lúdico, essência e aparência (ver Elias & Dunning, 1992). O lugar do artista impõe-se na consolidação das configurações que se efetivam ao longo de idas e vindas desse sinuoso processo. Mediante a interdependência sempre maior

entre as pessoas, então, Elias (1993, p.247) conclui que:

Da mesma maneira que a natureza passara a ser, mais do que antes, uma fonte de prazer mediada pelo olho, as pessoas tornaram-se fonte de prazer visual, ou de um desagrado visualmente despertado. O medo direto inspirado no homem pelo homem diminuiu, e o medo interno mediado pelo olho e pelo superego crescia na mesma medida.

Percebe-se o conubio entre algumas das práticas sociais estilizadas e a pacificação da força física, além da geração de monopólios funcionais exercidos pela posse assimétrica dos instrumentos de apaziguamento das necessidades sociais geradas em tal situação histórica, que abarca inclusive os fazeres legitimados como culturais-artísticos. O distanciamento provocado, paradoxalmente, pela aproximação sem precedentes entre as pessoas, segundo a natureza centrípeta da estrutura social urbana moderna, ressoa sobre o plano das artes. Como observa Sennett (1993), desde o século XIX, aumenta a cisão entre palco e platéia, assim como entre a cena teatral e o cotidiano; instaura-se um silêncio respeitoso por parte do público fruinte diante de uma idolatria do artista e da arte como agentes e entidades extraordinárias, formidáveis, capazes de representar e, na simulação, reapresentar os autênticos sentimentos e as vontades de cada indivíduo isolado.

Ocidente e "orientes": encontros e "encontrões"

A visão de Elias é ainda digna de interesse pois ultrapassa as linhas delimitadoras que

restringem a ordem civilizatória da modernidade à matriz européia; estendendo-a a planos e segmentos sociais mais amplos, à medida que persegue exatamente a extensão do processo civilizador e do encadeamento funcional tanto intra quanto inter-socialmente, no que diz respeito sobretudo, às transformações institucionais e às sensibilidades que redefinem, entre outras, as modalidades de cognição e percepção. Do ponto de vista teórico, essa perspectiva introduz a observação dos cruzamentos sociais e suas implicações na redefinição do contorno institucional e das experiências individuais e coletivas, à medida que o encadeamento das interdependências alonga-se em escalas territoriais simbólicas e geográficas formidáveis. Levando-se em conta a expansão do Ocidente — seu encontro com as diversidades etno-simbólicas e sociais, os "encontrões" que provocaram o extermínio de alteridades e, ainda, as inovações que os encontros/confrontos proporcionaram. De acordo com a situação instaurada, Elias (1993, p.255) sugere que:

A civilté foi incorporada e perpetuada — com certas modificações, dependendo da situação do seu novo hospedeiro — no que, nesse momento, era chamado de civilização, ou mais precisamente de "conduta civilizada". Assim, a partir do século XIX, essas formas civilizadas de conduta se disseminaram pelas classes mais baixas, em ascensão, da sociedade do Ocidente e pelas diferentes classes nas colônias, amalgamando-se com padrões nativos de conduta. Toda vez que isso acontecia, a conduta da classe superior e dos grupos em ascensão se interpenetrava.

Ainda que apenas insinuada, existe uma determinada proposta teórica a respeito da malha de relacionamentos interdependentes que ora conforma uma transterritorialidade em escala mundial. Mais que isto, o texto de Elias (escrito em 1939) fala de acontecimentos que estão para além de um difusionismo ou de modalidades de aculturação, como fala muito da literatura antropológica que se ocupa com os encontros culturais. Em lugar disso, aponta na direção do que um autor contemporâneo como Hannerz (1997, p. 8-39), assim reporta: as interpretações locais da intensificação dos fluxos e difusão de habilidades, técnicas, idéias e instituições no andamento do processo civilizador moderno e na compulsão dos movimentos de transculturação e na configuração de hibridismos, ao lado dos sempre maiores encadeamentos funcionais planetariamente ativados e dos projetos de homogeneização que os acompanha. Esse remapeamento enfatiza a história moderna e contemporânea como um, no dizer de Ianni (1997, p.21), "imenso laboratório em movimento, no qual se experimentam todo o tempo identidades e alteridades, diversidades e desigualdades, fundamentalismos culturais e transculturalismo. Um vasto e complexo movimento de heterogêneos, diversos, desiguais e não-contemporâneos, movimento esse no qual todos se mesclam e se opõem, tensionam e acomodam-se, reafirmam e transformam."

Logo se percebe que em muitas das narrativas das conquistas civilizatórias o traço comum é a transliteração promovida pelo encontro entre os europeus e a alteridade batizada (ou amaldiçoada) como "oriental", já que inventam-se identidades sempre tensas e contraditórias, como revela Said (1990). Ora o "outro" compreende uma massa caótica amorfa, ora individualiza-se

por características muito próprias, de acordo com sua capacidade de pertencer ao campo das modalidades legítimas da ocidentalidade, já que a *balança dos equilíbrios de poder favorece a base canônica européia*. Aos identificados como "outros", há então duas portas para adentrar a cena moderna: aquela que conduz ao limbo, similar ao círculo habitado pelas almas dos pagãos no inferno dantesco, ou a que conduz aos portais esplêndidos abertos aos gênios, aqueles cujo talento radicaliza o projeto fáustico do indivíduo como senhor das suas vontades, o cavaleiro errante arquiteto e construtor da ambiência que o convém. É tal ambigüidade que marca tanto a presença quanto a mobilidade dos grupos referidos etnicamente nas sociedades modernas; ou seja, o ostracismo de populações inteiras, ao lado da ascensão social de certas pessoas cuja consagração resulta da execução extra-cotidiana de uma habilidade. O dado intrigante fica por conta da viabilização desses acessos ocorrer em sua maioria na área da cultura popular urbana (música, esportes), sobretudo no que tange ao presente século.

É deste ângulo que se quer retomar a simbiose assinalada acima. Ela supõe uma espécie de aviltamento e mesmo mutilação das tradições étnicas-simbólicas pertencentes a formações sociais que se chocam com a força da expansão do Ocidente, de maneiras e em períodos diferentes. Realmente, há sob a monumentalidade da festa-espetáculo carnavalesca no Rio de Janeiro de hoje os escombros da exploração escrava e da desagregação de povos e elos sócio-significacionais inteiros; existe ali, na atmosfera festiva instaurada, a memória da reintegração forçada e da segregação sócio-simbólica promovida à luz da cruz e do chicote; há igualmente a sombra da marginalização ou da proletarianização enquanto manu-

tenção das condições de subalterna penúria, ao lado do estigma demonizante que persegue as lembranças em voga atualmente de um torrão mítico africano. Por outro lado, revela também o modo como as perdas foram reelaboradas, gerando táticas de sobrevivência material e simbólica, como a participação nas alquimias de estilização dos fazeres e das sociabilidades na modernidade, que se expressam como lazer e diversão, por exemplo.

A simbiose entre samba e artisticidade, portanto, sem dúvida corresponde a mutilações. Notadamente quando se a situa no horizonte da modernidade européia; isto é, quando toma por parâmetro as classificações cujo marco tem, uma vez mais, em Herder — e no romantismo — seu foco irradiador. Isto porque o projeto do *humanitas* e o seu redimensionamento são heurísticos. Contempla a figura esférica como a plena realização do homem, a qual se daria na experiência do avanço na pesquisa erudita individual-universalista, ancorada no mergulho nas raízes comunitárias da cultura popular, e advoga também a permanência da clareza das fronteiras entre ambas as tradições — culta e plebéia. Tal ideal foi perseguido com afino e extremado rigor por membros das artes liberais eruditas, das humanidades e do universo dos estudos de folclore. Todavia, no plano da concretude histórica das relações sócio-simbólicas, a diferenciação institucional não se manteve, se é que chegou a existir; as fusões e confusões permearam e interpenetraram situações, redundando em inusitados produtos. Ainda mais com a emergência, no atual século, das chamadas sociedades de massas, nas quais o entrecruzamento de industrialização, monetarização generalizada e multidiversidade étnica-social pressionou a vigência intacta das classificações cujas bases estão

nas reordenações implementadas desde o projeto iluminista no Antigo Regime, que estava comprometido com a invenção da civilidade e intimidade burguesas e com a hegemonia das belas-artes.

O tema do esfacelamento da aura da obra de arte, debatido em Benjamin, e os ataques de Adorno e Horkheimer às produções da cultura de massa e ao conjunto da sociedade de massa, estão embutidos, nesse longo curso histórico-social, naquele período crucial do entreguerras no atual século. Cito intencionalmente os três contemporâneos pensadores alemães pela atenção que dedicaram seja às transformações pelas quais passou a arte nesse século, com sua reprodução mecânica-tecnológica e mercantilização, seja ao predomínio da mercadoria capitalista em vastas direções do viver humano. Benjamin, notadamente, compreende que as grandes concentrações populacionais, adensadas interdependentemente e interpeladas pela técnica industrial nas cidades, significaram toda uma transliteração nas percepções humanas. Para ele, o formidável desenvolvimento das "forças produtivas" (mão-de-obra e técnicas) decretou a solvência do critério de autenticidade e ajudou a implantar outra postura artística. Benjamin (1975, p.15), constata que "encontramos hoje, com efeito, dentro das massas, duas tendências igualmente fortes: exigem, de um lado, que as coisas se lhes tornem, tanto humana como espacialmente, 'mais próximas', de outro lado, acolhendo as reproduções, tendem a depreciar o caráter daquilo que é dado apenas uma vez."

Embebidos do terror provocado pela visão da ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, na década de trinta e do apelo que os seus rituais extáticos tiveram junto às massas operárias, Adorno e Horkheimer

quando exilados nos Estados Unidos, na fase áurea da expansão do modelo fordista de sociedade urbano-industrial, chocaram-se com o que, para ambos, significou a degeneração do ideal artístico exatamente nas manifestações da cultura popular presentes na cotidianidade americana. O enleamento entre o jazz, a indústria fonográfica, o agenciamento publicitário e o mercado das audiências causou em Adorno (1975, p. 173-99), a sensação de uma neo-barbárie, agora ironicamente fundada sobre a degradação da autonomia do espírito, tornado elemento de galvanização à serviço do capitalismo monopolista tardio, como bem de consumo de fácil assimilação situado na função de entretenimento.

Adorno, no famoso ensaio sobre o *Fetichismo na Música e a Regressão na Audição*, critica a música de entretenimento, tocada e ouvida em massa nos Estados Unidos. Ele a entendia como situada, do ponto de vista formal, na perda de uma totalidade apreensiva da obra — a seu ver, postura distintiva e intrínseca à “música séria” — já que, afirma, na música popular, a criação coisifica-se no esquema de produção que articula o uso à lógica do lucro. Por outro lado, por se tratar de uma recepção dispersa, o interesse desloca-se para o colorido atrativo dos timbres e os efeitos dos truques individuais dos executantes. A música, assim, ao desviar-se para o *glamour* festivo dos espetáculos e bailes dançantes, perde seu dado reflexivo, no entendimento de Adorno (1975, p. 190), pois se é...

(...) que, em se tratando da música superior, a audição atomística significa decomposição progressiva, também é inquestionável que no caso da música inferior já nada mais

existe que seja suscetível de decomposição. Com efeito, as formas de sucessos musicais são tão rigidamente normalizadas e padronizadas, até o quanto de compassos e à sua duração, que em uma determinada peça isolada nem sequer aparece uma forma específica. A emancipação das partes em relação ao todo e em relação a todos os momentos que ultrapassam a sua presença imediata inaugura o deslocamento do interesse musical para o atrativo particular, sensual. É significativa a atenção que os ouvintes dispensam não somente a determinadas habilidades acrobáticas instrumentais, mas também aos diversos coloridos dos instrumentos musicais enquanto tais; atenção que é ainda mais estimulada pela prática da música popular americana, pelo fato de que cada variação — chorus — apresenta com predileção um determinado timbre instrumental peculiar — a clarineta, o piano, o trompete — de modo quase concertante. Chega-se até o ponto em que os ouvintes preocupam-se mais com o “estilo” do que com o próprio material — a música — que é em todo caso indiferente; a única coisa importante é que o estilo assegure efeitos particulares de atrativo sensorial. Evidentemente, esta predileção pelo colorido ou timbre como tal manifesta um endeusamento do instrumento e o desejo de imitar e participar; possivelmente entre também em jogo algo do poderoso encantamento das crianças pelo multicolor, que retorna sob a pressão

da experiência musical contemporânea.

Não resta dúvida de que a crítica de Adorno chega ao âmago das questões postas à primeira versão conceitual européia de cultura, sobretudo à alemã, com a metamorfose do simbólico em mercadoria capitalista e capta o surgimento de uma outra situação — o engate entre diversão e capitalismo na organização da sociedade. As conclusões que tira daí são, entretanto, limitadas; em muito pelo etnocentrismo que toma feições moralizantes e em razão da postura desdenhosa em relação às atividades implicadas no entretenimento. O que se manifesta, por exemplo, ao não incluir a mistificação também na execução artística da dita "alta cultura". Aliás, é esta o modelo legitimador à apreensão de certas práticas humanas, quando notabilizadas pela aura do artístico-estético, como concebidas e executadas por gênios. O olhar do homem alemão, educado em meio à atmosfera das humanidades européias, baseada na tradição de Herder e Goethe formadora do caráter nacional germânico, mostra-se insensível com a historicidade mesma que fazia (e faz!) da América, em geral, e dos Estados Unidos, em particular, laboratório cujas experimentações étnicas, socio-culturais e históricas transformaram a compreensão da modernidade difundida a partir do Velho Mundo.

Mais que isto, a crítica de Adorno deixa escapar a percepção das transformações em andamento na balança de equilíbrios no mundo. A expansão planetária da civilização moderna, já avançada naquele momento, implicava o deslocamento do equilíbrio de poderes em favor de outros centros, como os Estados Unidos, e dava fôlego a novos padrões de comportamentos e costumes assentados na autoregulação individual,

sobremaneira identificados com modos mais informais, adotados em consonância às pressões democratizantes exercidas por setores não-estabelecidos que se formando firmando na estrutura social de diversas sociedades. O que tem reflexos na sempre crescente projeção da legitimidade da cultura popular urbana (ou de massa) sobre as sociabilidades de grupos e povos inteiros. Fato, sabe-se, pioneiramente sintetizado pelos próprios frankfurtianos, no conceito de "indústria cultural".

Ao fixar a análise nos arranjos estruturais da economia capitalista em sua fase monopolista, porém restringindo-a à questão da reificação da consciência alienada, a perspectiva hegel-marxista-adorniana não encontra mediações, mas a pura e simples supressão das contradições na sociedade de massas americana. Isto em muito se deve ao fato de não atentar às particularidades do processo sócio-histórico que fundiu símbolos, técnicas corporais, linguagens verbais e não-verbais e traços da economia semiótica e de modos de sociabilidades portados pelos africanos escravizados às maquinações do mercado capitalista, conformando outros campos subjetivos em muito fundados sobre os gestos, maneios e demais modos de expressão corpórea. Concatenação semeada em um país onde a combinação entre princípio pragmático e igualitarismo foi básica para as práticas de reforma e integração social numa sociedade multiétnica, mas igualmente forneceu ingredientes vitais para a opinião pública generalizada institucionalizar-se nas agências de controle dos fluxos informativos e atingir graus de poder até então desconhecidos, a ponto de transformar o perfil dos fazeres culturais e dos modos de expressão-comunicação, agora embasados pela retórica logística do sensualismo do espetáculo. Nesse quadro,

as modalidades de comunicação social e de lazer-entretenimento ressurgem como nódulos de definição e manutenção do modo de vida instaurado, calcados no teor de simulação mimética capaz de operar a excitação e o controle das pulsões psicofísicas, naquilo que Edgar Morin (1990, p. 53-76), aponta como a característica da mitologia moderna, a saber, a mediação entre integração e evasão.

Obviamente, o valor conferido à artisticidade — e a todo o estético —, ou a artisticidade como valor, ganha outros contornos aí, onde os volumes tornam-se qualidades sócio-simbólicas, intrínsecas à polifonia de um continente urbano-industrial humanamente heterogêneo; os níveis culturais são de tal maneira pressionados que estiolam-se uns contra os outros, suas fisionomias metamorfoseiam-se, num gradiente mítico também reorientado. Decorre a emergência da idolatria das individualidades capazes de proporcionar o maior efeito — os ídolos do *pop* são emblemas insofismáveis. Logo, a esfera do entretenimento ofereceu esses novos heróis (simbólicos), sobretudo a música popular, o esporte e o cinema.

Justamente as áreas da experiência social urbana nos Estados Unidos para onde foram encaminhados os excedentes do capital considerado ilícito; aí também — não por coincidência — concentraram-se parcelas das massas de imigrantes e de descendentes de escravos afro-americanos, pessoas cujos corpos formaram pólos fundamentais para transformações sociais agigantadas que produziu o colosso americano, grupos humanos donos de memória e ancestralidade que conheceram mais contundentemente todas as detonações da desterritorialidade tipificadora do processo moderno. Postos na encruzilhada do destino, forma-se o seguinte

gráfico: de um lado; a manipulação populista, a proletarização mediocrizante, o extermínio silencioso ou a trajetória da marginalidade até o banditismo, de outro o investimento em fórmulas pouco ortodoxas de mobilidade social, caso daquelas emblematizadas pela combinação de sensualidade, estetismo e virilidade. Não é à toa que italianos, chineses e negros, e hoje os “ticanos”, são marcas étnicas do crime no cinema de Hollywood. O mesmo se pode dizer da presença masculina do negro no boxe e de ambos os sexos no basquete e na música popular.

Veja bem, não estou postulando uma pretensa determinação genética deste ou daquele elemento etno-racial como razão do predomínio em uma atividade, o que seria um racismo a meio caminho entre a ideologia biologicista e o culturalismo (típico da atual direita na Europa). Simplesmente quero chamar atenção à natureza híbrida disto que chamamos sociedade de consumo industrial e pós-industrial e civilização mundial moderna; não é possível, mesmo tipologicamente, desengatá-las dos nexos histórico-sociais e das idiosincrasias locais que lhes dão feição e ainda proporcionam a seleção deste ou daquele indivíduo deste ou daquele grupo humano. Quem afirma isso deixa escaparem, como faz Adorno, os condicionantes que atuam sobre o campo motivacional dos agentes, embutindo-se nas consciências práticas, nas tomadas de decisões, nos projetos pessoais esboçados, nas agências e nas configurações grupais efetivadas. As maneiras como o sucesso nos nichos da produção e consumo culturais *pop* tem estado ligado ao tema da ascensão e mobilidade social dos negros-mestiços passam inexoravelmente por essa consideração, recentemente apreciada num artigo de Paul Gilroy (1995, p.96).

O ambiente da matriz européia da modernidade, durante o decorrer do século XIX, contém os germes dessa configuração contemporânea. Vale lembrar que, na parte continental da Europa, a polaridade racionalidade versus vitalismo sintetizou as pugnas entre os segmentos sociais identificados aos cânones ou conservadores ou da democracia em torno da dominação política-ideológica. Todavia, o mais interessante é a maneira como a multiplicidade de grupos humanos na Alemanha e na França, por exemplo, incorporou os ideários difundidos por intermediários culturais às suas sociabilidades e fixaram certas práticas como símbolos da não-rotina, do êxtase, na busca do instante feliz, em meio ao desprendimento do *status* e das posições estáveis na estrutura social o que trouxe o debate identitário para o centro de um arranjo societal sempre mais, apesar das idas e vindas, notabilizado pela verticalidade. Desse ângulo, a institucionalização dos esportes e do turismo, entre outras atividades, acompanha esta combinação de urbanização crescente, modernização capitalista, afirmação do primado universalista da igualdade jurídico-política e reivindicações subjetivas de excitação. Por outro lado, a própria maneira como a primeira sociedade urbano-industrial, a Inglaterra, fomentou o esporte enquanto modalidade de pacificação e tornou-se um parâmetro civilizatório, proporcionou brechas às apropriações realizadas por facções de populações subalternizadas, quando integradas à estrutura social dos Estados-nações e ao mercado capitalista, no ritmo da articulação desses agrupamentos na difusão de hábitos civilizados e na pressão generalizada pela democratização dos direitos civis e do bem-estar material.

Sob outra perspectiva, embora concatenada à anterior, neste século o jogo das

legitimidades é atravessado pelas novas regras ditadas pela aceleração vertiginosa dos ritmos, cujos reflexos são a emergência de cultos à velocidade e à virilidade (ritualizando práticas desportivas e de diversão) e à maneira como estes compactuaram com a racionalização das habilidades corporais humanas, sobretudo quando atreladas à mecanização que visa otimizar a cadeia da produção de mercadorias. Fatos intimamente relacionados à eclosão de duas guerras mundiais que atingiram em cheio primado intelectualista do iluminismo europeu. Mas tais fatos também impelem, por outro lado, a crescente crítica à hegemonia do modelo de ação técnica-instrumental, insinuada no descontentamento com o modelo de disciplina que exige um autocontrole excessivo em amplos segmentos da vida humana, estabelecendo as condições à adoção do apelo neo-romântico e idilista do reencontro das pessoas com a premissa de uma autenticidade constitutiva (seja da natureza, seja dos sentimentos). No seu conjunto, tais transformações implicaram uma reorientação tanto para a evocação de posturas mais despojadas quanto, relacionadamente, para transferência para os espaços públicos das afeições e emoções pessoais. À medida que tais *locus* inserem-se, a princípio, como áreas de não-coerção e de dialogia, eles são investidos de um caráter menos racional, passando a áreas miméticas e catárticas abertas às expressões não-violentas de impulsos contidos na rotina urbana da autoregulação, mas ainda pautadas no hegemônico gabarito da civilidade. E isto esteve na contraface da paulatina emergência da devoção aos êxtases proporcionados pela sensualidade estilizada dos esportes e das modalidades de aventura ou pela excitação das músicas dançantes, tendo no *rock* seu mais acabado

emblema. O que cedo levou os governos a incentivarem estas práticas lúdicas-recreativas ou investir em políticas públicas de fomento a rituais de entretenimento coletivo.

A atuação sincronizada em diversos países, ao lado de uma mercantilização/profissionalização apoiada na introdução do princípio empresarial por amplas vastidões de segmentos sociais e na formação de uma rede institucional tecida internacionalmente, em sintonia com a expansão global da reprodução do capital, ajudou a conferir o caráter mundializado de muitos destes símbolos e práticas culturais. Antes de mais nada, foram cruciais para definir a especialização funcional de agentes institucionais como aptos para manipular os recursos de prestação de serviços das necessidades sociais geradas, fundando o comércio de bens-mercadorias e signos de prazer, o qual calca-se sobre o culto à beleza corpórea em movimento. Sabemos o quanto cantores, instrumentistas, dançarinos de gêneros populares de cultura (sobretudo, do jazz), jogadores de basquete e futebol, em grande medida negros americanos (não apenas dos Estados Unidos), tornaram-se alvo da mais calorosa idolatria na Europa e pelo resto mundo, acompanhando a extensão da cultura material da civilização moderna.

Artistas-sambistas no palco do carnaval-espetáculo carioca

Talvez o percurso escolhido para atingir o alvo temático deste trabalho tenha sido por demais sinuoso e digressivo. Contudo, como não se tem aqui uma proposta etnográfica sendo pois a intenção dar uma panorâmica histórico-sociológica, era fundamental vasculhar a constituição

dessa espaço-temporalidade moderna, no que tange à configuração estético-artística e do entretenimento, a fim de consubstanciar as categorias empregadas na análise. Isto porque, quando falo de tensão entre cultura negro-mestiça e modernidade no Desfile das Escolas de Samba do Rio de Janeiro, não pretendo tão-somente enfatizar, por respeito a um viés menos dialético do que dicotômico, as contradições supostas tanto na dominação/exclusão ideológica e étnica-racial quanto sócio-econômica presentes ao ritual situado numa sociedade burguesa-capitalista. Esta perspectiva, suposta na dicotomia elite burguesa versus povo-popular (negros e proletários), exerce um predomínio exagerado nas discussões acerca da cultura popular, em geral, e de modo incisivo nos estudos sobre o Carnaval carioca e os seus desdobramentos no âmbito do debate étnico. A repetição de determinados jargões ideológicos acaba por embaçar a existência das ambigüidades e formidáveis gradações que pululam no fenômeno estudado, simplificação que aparece na maneira unilateral como Rodrigues (1984), por exemplo, trata a comercialização do Carnaval das Escolas de Samba cariocas simplesmente como a retomada da secular expoliação branca (burguesa) sobre o corpo e, agora, os símbolos da população negra.

O resultado dessas investidas tem sido claudicante, pois a interação entre particular e totalidade torna-se difícil, já que se parte de um modelo de antemão disposto a evidenciar os conflitos, salvaguardar a dignidade do singular e culpar as insuficiências do geral, ocupando-se porém, apenas deste último. Assim, perde de vista as especificidades das concatenações igualmente notáveis numa situação e processo sociais que distinguem-se exatamente pela sempre crescente adensada

complexificação na cooperação humana. Isso significa, por outro lado, que reportar as tensões entre parte e todo não significa isolar-se na totalidade da parte e fazer vista grossa aos comprometimentos que fazem daquela algo inscrito num todo mais amplo, ou seja, para ressaltar o vigor do particular não implica abrir mão da teia encadeada de ações configuradoras de um cosmos como que esquecendo que a oposição é vital à identificação, seja no plano endógeno ou no plano do reconhecimento da alteridade).

Uma e outra limitação acabam por ocorrer pelo costume arraigado nas ciências sociais de privilegiar modelos dicotômicos, sem considerar que os fenômenos históricos-sociais parecem estar marcados pela simultaneidade da contradição e da estabilidade; da ruptura e da complementaridade. E isto tem consequências muitas vezes funestas à compreensão daquilo que estrutura e mostra-se como realidade vivida e experimentada por todos nós. Sendo uma das tarefas possíveis da sociologia desvendar e informar a respeito das teias, e suas extensão e urdidura, que nos envolvem e, ao mesmo tempo, da qual somos partes constitutivas, o objetivo desta análise configuracional é exatamente destacar os elos que perfazem esta cultura negro-mestiça brasileira como algo visível no mosaico da civilização moderna, embora permeado por ambigüidades consideráveis.

Quando analisa a situação atual de jovens negros e mestiços na cidade de Salvador, Livio Sansone (1994, p. 64-5), por exemplo, observa a curiosa gradação que faz do termo negro ora alvo da mais repugnante exclusão simbólica e sócio-material ora signo de devoção e encantamento. Isto é, o negro pode ser ou o "desordeiro preguiçoso" ou o agente sensual do êxtase órfico — como Carlinhos Brown, os cantores e dançarinos e dançarinas da

Banda Olodum e/ou da Timbalada, por exemplo. Certamente, trata-se de uma funcionalização em instâncias diversas, ou melhor, de naturezas distintas de dependências mútuas implementadas em torno de coações também diferentes, implicadas na relação entre significação, amor-próprio e prazer. É comum, ao falarmos de função, nos lembrar-nos do organicismo harmonioso, presente ao funcionalismo durkheimiano ou às interpretações que deste fizeram o estrutural-funcionalismo anglo-saxão. Porém a inteireza da argumentação desenvolvida até aqui nos remete a outra direção: aquela da especialização e da divisão do trabalho, das mútuas dependências psíquicas-fisiológicas e das assimetrias na posse dos recursos exigidos historicamente na satisfação de necessidades especificadas também historicamente.

Até aqui, procurei sugerir as condições postas ao longo do processo que absorve, na esfera da cultura popular e do mercado de prestação de serviços de lazer-entretenimento e do comércio de bens de prazer, segmentos das práticas significantes e símbolos negros-mestiços afro-americanos, descritos como elementos de uma cultura folclórica-artística negra, que assim ostentam uma carga significacional que os aproxima do campo semântico e de valores notabilizador da arte e do entretenimento na modernidade, qual seja: o de detentor do monopólio para a realização da liberdade individual, da felicidade e da exposição libertária dos sentimentos, tal como os três aspectos estão referidos em Rojek (1995, p. 56-8).

É a partir desta perspectiva teórica que vejo samba e o Desfile das Escolas de Samba no Rio de Janeiro, afinal no ambíguo equilíbrio entre conflito e ajuste parece ocorrer a reposição permanente de memórias ressignificadas, mesmo mutiladas, e tão

variadas quanto o número dos grupos sociais que repõe, mas cujo traço comum é a identificação mútua nas fronteiras da arte-cultura, entedida como plano pacífico e autonomizado da criação, excitação e formação espiritual. Em termos muito genéricos — já que em outras oportunidades Farias (1995), Cavalcanti (1994) e Montes (1996-7, p. 06-25), detiveram-se sobre o tema —, a presença negro-mestiça no Carnaval carioca ocorre, desde o século passado, em meio a um projeto civilizador que procura aproximar, modernizando-a de acordo com os moldes burgueses-capitalistas, a sociedade brasileira do modelo ocidental europeu e norte-americano, à medida que a interdependência extensifica os intercâmbios e vai delineando um concerto societário e civilizacional abrangente.

Precisamente, as Escolas de Samba traduzem a apropriação do já ressignificado modelo de desfiles operísticos monumentais que chegou ao Rio, ainda durante o período monárquico, através de segmentos da corte e das classes médias ambientadas nas grandes sociedades carnavalescas, como uma fórmula de polimento estético e pacificação das diversões nos festejos momescos e, ao mesmo tempo, modo de distinção social. Sem a pretensão de desenvolver o argumento aqui, suspeito que, aliada à psicologização dos indivíduos, a carnavalização entre nós teve repercussões semelhantes ao papel da corte na França e dos esportes na Inglaterra para o decolar da civilização da sociedade e para a homogeneização de indivíduos e coletividades, sobretudo no que concerne à necessidade de uniformizar sentimentos e comportamentos em uma "moderna tradição brasileira", fator este com decisiva participação no predomínio dos traços considerados informais na montagem do caráter nacional no Brasil, emblematizado pelo

lúdico carnavalesco, forjando, assim, uma tradição a partir da simbiose entre vernacular e moderno, de acordo com a interpretação de Ortiz (1988, p. 35-7) Isto ao lado, claro, do desenvolvimento da verticalidade competitiva a estrutura de classes ordenado pelo mercado capitalista, da burocratização tecno-jurídica e da ordem política institucional e ideológica igualitária e das formas assumidas pela intelectualização das relações sociais, mas que permaneceu igualmente atrelada à insuficiência demonstrada pelas instituições formais em integrar nacionalmente o país, principalmente a escola pública e aquelas constitutivas da democracia representativa — situação que pode ser explicada pela natureza particularista e oligárquica da elite e pelo perfil agro-exportador da economia neocolonial da virada do século XIX para o século XX.

A difusão da civilidade carnavalesca vai ocorrer de várias maneiras. Por um lado, o desenvolvimento manufatureiro na cidade, sobretudo das indústrias têxteis, promove a adoção de métodos ingleses de disciplinarização da mão-de-obra para o seu adestramento, valendo-se muitas das vezes do emprego de fórmulas lúdicas. É o caso do futebol e das sinfônicas de fábricas. É a partir destas últimas, quando mescladas aos símbolos e práticas de diversão e devoção religiosa do contingente de migrantes negros e mestiços, já conformados ao sincretismo católico-africano e à protossecularização, que se constituiu a festa barroca na América tomando a forma de procissões religiosas-profanas, situadas nas festividades realizadas nos largos das igrejas. Tal população era proveniente em sua maioria do Recôncavo baiano e havia rumado para a então capital do país com a decadência da economia da região natal, em busca de trabalho. Por isso, vários foram

empregados nos emergentes complexos fabris, base social para o aparecimento dos ranchos carnavalescos. Mesmo assim, o dado híbrido é mais complexo, pois já existia desde o Império a presença do rancho. Visando participar da folia "civilizadamente", parcelas da classe-média não possuidoras de recursos monetários para bancar os altos custos exigidos pelos préstimos das grandes sociedades importaram a forma do Carnaval de Roma, inspirada nos *triumfos* romanos. Importante é que o rancho sintetiza audiovisualmente um enlaçamento simbólico-social entre elementos heterogêneos guardando as transformações pelas quais as diversões mundanas, como o circo e o melodrama, passavam no contexto urbano europeu, ora tornando-se teatro de revista (ou rebolado), cinema, show de cassinos, teatro ligeiro francês e outros. Além disso, atualizava a tradição colonial no país de coligar sinteticamente procissões religiosas e militares aos batuques e manejos corporais congo-angolanos.

A confluência desses elementos para o Carnaval brincado no centro do Rio de Janeiro deve ser interpretada considerando-se alguns aspectos, elencados a seguir. O crescimento urbano e o redesenho dos espaços de convivência pública na cidade, em torno dos largos das igrejas, durante o século XIX. Os desdobramentos da política cultural do Estado português, quando do período da corte lusa no Brasil, promovendo a publicização do poder mediante as festas e passeatas populares. A secularização dos modos de vida, com a especialização espalhando-se sobre as atividades, em consonância com uma economia de impulsos corpóreos, logo situados nas novas fronteiras simbólicas e físicas instauradas, como aquela que separa público e privado, ócio e trabalho, seriedade

e brincadeira. O fato é que as festas populares tornam-se impressionantes fenômenos de massa. Basta lembrar que, no início deste século, quando a cidade tinha em torno de 800 mil habitantes, a festa da Penha congregava mais de 100 mil pessoas. E é preciso dizer, ricos, pobres, gente das classes médias, trabalhadores e boêmios, entre outros, integravam tal contingente. O Carnaval do centro da cidade apresentava igual perfil de popularidade, ritualizado como democrático e ecumênico, momento público de diversão; uma festa com abrangência sobre a totalidade local que se tornou a marca étnica do povo da cidade, exaltada e promovida pelos jornais.

Ora, como disse antes, não demorou para o Estado — no curso de mais de um século de estatização da sociedade — agir sobre este ritual público de entretenimento com apelos tão agregadores, logo após reconhecer nele uma fonte à legitimação da sua dominação. Fixa-lhe regras, policia, impõe determinações e promove concursos. Por outro lado, jornais, empresas e outras entidades da sociedade civil o percebem como a vitrine ideal para, ao mesmo tempo, fazer propaganda e angariar legitimidade. Tornam-se, com efeito, atraentes à divulgação e o investimento nos eventos aí englobados. A adoção do ideário em torno do "carnaval civilizado" das grandes sociedades e ranchos esteve no compasso desse circuito formado; o mesmo se deve à perseguição das formas de participação no festejo não inscritas no modelo hegemônico: o jogo do entudro, os cordões e capoeiras e os grupos modestos de fantasiados são revestidos por uma camada de significados demoníacos moralizantes. Em última instância, encerra-se o culto à beleza no palco iluminado, montado sobre o asfalto da Avenida Central (hoje, Rio Branco), e restringem-se os critérios de participação

legítima, de acordo com os cânones da diversão estético-artística, ali, durante os campeonatos do Carnaval-Espetáculo.

As Escolas de Samba vêm a reboque desse processo, tão-somente sumarizado. Mas elas também repercutem à sua maneira a retradução de muitas práticas, técnicas corporais, formas de exposição e comunicação e símbolos vicejados entre os negro-mestiços na cidade. Isto à medida que vivem a ambigua situação de instaurar fulcros de intimidade, onde podem evocar memórias ancestrais, mas têm, em contrapartida, urgência de publicizar tal privacidade, sempre envolta na depreciação da coisa "imoral" e "nociva" à civilidade, permanentemente vigiada pelas instâncias guardiães da ordem normativa burguesa. Isto ajuda a compreender melhor, por exemplo, a proximidade entre as práticas religiosas populares afro-brasilciras e os jornais, mediante as crônicas de João do Rio, já no início do século. Estas atuais agremiações recreativas dizem respeito à dinâmica de grupo, sobretudo à inserção desses segmentos subalternos etnicamente estigmatizados no âmbito do lazer urbano e do comércio de cultura, mas a dubiedade entre a integração e a demarcação de uma diferença e a valorização do *status* de tais grupos étnicos permanece. Outra vez, a modelação teórica do processo tem de considerar que os encontros culturais e os confrontos repercutem o adensamento dos relacionamentos e da diferenciação sociais na cidade, seguindo um movimento ambíguo de difusão de hábitos e divulgação de valores promovido de acordo com as estratégias ideológicas de grupos hegemônicos, ao lado de formas de exclusão de agrupamentos humanos e seus costumes e hábitos; tentativas de cerceamento à participação e posse generalizada dos bens de cidadania (política e cultural) e as táticas

e pressões subalternas de inclusão nessa economia social de distribuição assimétrica de raridades.

Tal encadeamento e as fronteiras instauradas são decisivas neste trabalho, porque encerra-se em ambos o entendimento de três aspectos cruciais: a emergência do samba como gênero artístico, a legitimidade da atividade cultural e a profissionalização dos seus agentes. Por exemplo, para retomar a idéia de mediação cultural desenvolvida por Hermano Vianna (1995), é preciso reconhecer que o impulso da indústria fonográfica no Brasil está ligado à formação de uma música popular urbana, embasada na polifonia das relações sociais numa cidade metropolizando-se. O samba *Pelo Telefone*, de Donga, compõe o acervo de relíquias da indústria cultural neste país, além de fazer parte do consubstanciamento da cultura popular de massas. Mais tarde, o advento da radiofonia comercial vai corroborar em escalas bem maiores este engate.

Mas este quadro deve ser analisado considerando-se dois aspectos, ambos de características simbólicas, ideológicas e civilizatórias. Isto porque a classificação de "popular" para alguns fatos culturais dos segmentos sociais subalternos ocorreu na esteira da formação das sociedades-nações e em conluio com os respectivos projetos nacionais. Assim, as iniciativas de homegeneização e codificação das heterogeneidades humanas na amplidão compacta dos modernos monopólios estatais da força e do sentido calcaram-se em iniciativas às quais coube reforçar a formação do ente povo-nação, acentuando dado caráter étnico a partir da valorização de símbolos vernaculares com o intuito de igualar diferenças, de suprimi-las até. É o que se verifica na intervenção do poder público quando nacionaliza e folcloriza elementos

simbólicos de populações subalternizadas. A figura deste híbrido personifica-se em Pixiguinha: a um só tempo, figura nele o gênio universal da música, o grande artista mundialmente afamado, mas também o herói civilizador da cultura popular e patrimônio maior da cultura nacional brasileira.

O desdobramento deste processo torna esses símbolos e seus realizadores acessíveis à industrialização em massa, no momento em que o mercado capitalista atinge níveis expressivos de consolidação. Algo similar deu-se com o samba e a participação negro-mestiça no Carnaval carioca, ou melhor, com toda a produção cultural tomada como música popular brasileira. Mas simultaneamente há que se considerar a peculiaridade que assumiu o padrão de civilidade embutido na artisticidade popular, que surge de pressões oriundas do tipo de compromisso assumido por setores das populações negro-amestilhadas e acomodadas na América, mais precisamente no interior do prolongado processo-civilizador dinamizador cujo fim é a aspiração maior da sociedade brasileira desde o século XIX. Tal processo habilita, assim, muitos desses agrupamentos a uma participação ativa no redimensionamento civilizatório ocorrido no cenário urbano-industrial carioca, nos albores deste século. Período este em que toma vulto no país, a partir da sua capital, as iniciativas de impor padrões e códigos comuns de sociedade e cultura, identificados ao ideário da civilização brasileira e da miscigenação e democracia racial.

De maneira apenas tangencial, vale recordar que os batuques e os maneios corporais tomaram formas variadas, combinando-se às danças gêneros musicais europeus e norte-americanos introduzidos no Rio de Janeiro, em consórcio com a polifonia característica das relações sociais

aí presentes desde o século XIX. Em todos eles, contudo, um traço permanente foi a suavização e o comedimento. Assim, estilizadas, as técnicas corporais e a percussão penetraram no universo mundano de chopos dançantes, casas de partituras, bares e dos teatros musicais, e deram os contornos da música e das expressões de lazer hegemônicas na cultura popular urbana carioca. Ao tomar tais gêneros artísticos como concretizações de relações sociais, pode-se estabelecer nexos entre eles e a incorporação por extensos continentes das população cidadinas, entre os quais aquele classificado como negro-mestiça, daquela imagem de humanidade centrada no indivíduo, tanto no que concerne à crença na autonomia subjetiva da pessoa quanto na internalização vicejadora do auto-controle permanente, dados intrínsecos à definição de grupos tomados como produtores individuais de arte-cultura, dotados da consciência de artistas, como é o caso dos sambistas. É uma tal postura de autoregulação que será exigida quando o samba vincula-se ao panteão da cultura nacional e ao circuito do consumo cultural, repercutindo sobre o sentido dos projetos individuais e coletivos.

Um caso é ilustrativo da síntese em questão. Um dos fundadores da Escola de Samba Portela e mentor do primeiro grupo musical de samba, Paulo Benjamin de Oliveira — o Paulo da Portela, foi pioneiro na percepção de que o samba, enquanto "arte de negros", detinha a capacidade de potencializar a ascensão social e a conquista do respeito às pessoas dessa etnia. Justamente investindo nesse caminho, alcançou celebridade atuando no âmbito da vida mundana no Rio de Janeiro dos anos trinta e quarenta (em Cassinos e outras casas de shows). Igualmente, Paulo mostrou-se cioso da própria imagem e da dos seus

liderados. Exigia que estivessem com os pés e pescoços sempre cobertos e vestissem trajes representativos da elegância e do decoro, em sintonia com o público de classe-média que os apreciava, segundo sua biografia escrita por Silva e Santos (1989, p.83). Para entender essa agrilhoamento, é preciso considerar a categorização arte e cultura que define toda a relação entre público e sambistas, básica à demarcação de certos traços étnicos folclorizados como recursos necessários à integração diferenciada desses agentes nas instâncias de divulgação e no mercado cultural, muito embora tal individualização seja bastante atravessada por valores enraizados em princípios comunitários indiferentes ao predomínio da autoria individual e maculada pelas dificuldades de profissionalização dessas pessoas, que têm pouco acesso ao mercado fonográfico e de espetáculos.

A classificação folclórica do popular, ou a classificação mesma como cultura popular, implica a constituição do tripé sobre o qual se ergue a legitimidade da cultura popular na modernidade. Compõe-se da racionalização discursiva levada a cabo por intelectuais (acadêmicos, jornalistas, romancistas e outros), que sistematiza e confere sentido próprio às práticas e símbolos, dispondo-os antagonicamente ao “moderno”. Outro suporte importante é a estilização da materialidade, ao fazer-se *habitus* de grupos; isto é, aquele operador lógico de atitudes que visam à exibição a um público segmentado de anônimos. Para o entrelaçamento, muito contribuem alguns intermediários culturais, ao divulgarem o popular como curiosidade exótica (nas muitas acepções do termo) nos veículos restritos ou massivos de comunicação social. E enfim, a oficialização de um lugar simbólico, ideológico e mesmo demarcador da função institucional de tais práticas significantes e símbolos, com uma

atuação decisiva do Estado e do setor empresarial privado. Isto repercute na codificação espetacular das práticas significantes e viabiliza sua profissionalização/mercantilização. A partir deste entrosamento, rotulados como folclóricos, tais artistas passam a fazer parte da assimetria enraizada na distribuição dos recursos e produtos, consistindo também em raridades no universo cosmopolita da cultura de consumo donos de uma carga estética própria; são provedores também de encantos e podem compartilhar dos cultos seculares à beleza, como bens de entretenimento, para retomar um argumento desenvolvido em outro trabalho de Farias (1997, p. 57).

O que os distingue e delimita é o traço rústico e mesmo primitivo desta aura que agora os unifica, embasado no teor étnico (e racial) que lhes é particular. Entretanto não se trata mais de uma posição marginal, (embora — no caso do Brasil — os mesmos corpos sejam identificados a uma alteridade afro-brasileira ou ameríndia, tornando-se alvos de outros discursos que os concebem como exemplares inferiores na escala evolutiva da humanidade, logo incapacitados às tarefas reconhecidas do “homem civilizado”. Já que agora eles são saudados pela habilidade de promover excitações pacíficas, “estéticas”. Não que o preconceito seja substituído por afirmações mediadoras entre o respeito à diferença e a consagração de uma visão de humanidade única na sua diversidade; há uma permuta de significados racistas, idilizantes e consagradores para a produção da imagem pública de parcelas dessas populações como grupos de carisma. Ao contrário, a sua veiculação no comércio de signos, imagens e artefatos culturais agenciados pela indústria do turismo e do mercado do entretenimento dar-se-á na inusitada

simbiose entre estigma e carisma, já que situam-se no lugar da alteridade próxima; são partes de uma não-rotina doméstica.

É preciso, antes de avançar na descrição do processo, abrir um parêntese de cunho metodológico, à medida que revela-se, nesse instante, a armadilha implícita àquela perspectiva baseada na etnicidade, quando substancializa a maneira como um grupo identifica-se e é reconhecido identitariamente. Em relação ao problema aqui enfocado, observa-se um trânsito de mão-dupla entre o reforço da estigmatização e a atribuição de determinado caráter carismático ao grupo, capaz de realçar-lhe a diferença, individualizando-o pela extracotidianidade que passa a projetar. Ao se ter em mente a natureza dessa circulação, torna-se possível a compreensão da sua dubiedade permanente. Ora, o dado marcante da questão formal e informal ao longo da modernidade, tema de fundo aqui vasculhado, nos remete a um palco de relações sociais em que agrupamentos e reagrupamentos têm ocorrido em consonância com as transformações nas dependências mútuas entre populações localizadas em parcelas sempre maiores do planeta. A móvel e enorme extensão desta rede de relacionamentos inter cruzados é um impulso para a afirmação ou descentramento de grupos estabelecidos ou ainda concorre à discriminação de pessoas consideradas fora das normas de agregação social. Por outro lado, promove sínteses cuja balança de poder dirige-se à consagração de novos arranjos grupais. Em contrapartida, valores e imagens de mundo e de humanidade interpenetram-se, ganham outros contornos ou mesmo são dissolvidos.

Deste ponto de vista, o estilo de vida identificado à esportização e ao lazer-entretenimento, quer dizer, o apego a certas atividades não-rotineiras e capazes de

promover a excitação prazerosa não-ameaçadora do bem-estar individual, percorre o trajeto em foco, ainda que em patamares e coeficientes distintos. Acima, vimos como isto vincula-se aos desfechos das iniciativas várias de democratização, ocorridos notadamente a partir dos núcleos hegemônicos do Ocidente (Europa Ocidental e Estados Unidos), alcançando faixas cada vez maiores no mundo, ao lado da modernização das sociedades nacionais. No decorrer deste século, a mecanização da produção sem precedentes, a racionalização dos modos de gerência das práticas e a extensão atingida pelas redes mercantis de consumo, embora não tenham propiciado à humanidade a eliminação total da penúria ou da exploração física (ao contrário, apenas aumentaram o fosso entre ricos e pobres), decididamente deslocaram magotes imensos de grupos humanos para um nível de conforto material inigualável, ajudando a fazer do luxo, ou melhor, da posse de artefatos valorados como raros e de ostentação, uma necessidade de proporções coletivas, ao ponto de se falar hoje do território de uma "sociedade mundial", soldada pela "cultura de consumo" compartilhada planetariamente, de acordo com Ortiz (1997, p. 120-1). O que implica a existência de uma dimensão de produtos não-reduzíveis à urgência da sobrevivência física, sobretudo correspondente a bens relacionados a um padrão que envolve imagens e símbolos distantes da idéia de sacrifício ou violência e associam-se, portanto, ao perfil de pacificação no trato, autocontrolado, entre pessoas de diferentes espectros étnicos e sócioeconômicos. Obviamente, como destaca Bourdieu (1988), as estratégias de distinção mantêm-se ativas na apropriação assimétrica desses bens. Contudo, ao contrário do que ocorria nas sociedades de corte, o agenciamento pelo

mercado capitalista funda-se sobre o postulado da equivalência, isto é, a mobilidade intergrupala (e mesmo intersocial) é nodal tanto à dinâmica monetária quanto ao primado da otimização do lucro. Desta forma é descartado o caráter ontológico do *status*; torna-se este um emblema tão-somente formal, passível de apropriações várias, conforme as pugnas e sínteses realizadas no jogo social.

As situações causadas por pressões democráticas no decorrer deste século evidenciaram deslocamentos nas muitas balanças de poder e na elevação ou depreciação de *status*. O que envolve, e aqui seguimos de Elias (1997, p. 36-7) remanejamentos entre os sexos, as gerações, os governantes e governados, as classes sociais, os estados-nações e as etnias. E ainda acrescentaria à lista: os níveis culturais. Pois isto se traduz, entre outros aspectos, como o modo pelo qual a produção simbólica classificada de popular dissemina-se e alcança legitimidade ao dar suporte simbólico ao *status* de novos argumentos sociais emergentes constitutivos de faixas amplas, denominadas "médias populares"². Nestas, a ausência de um capital simbólico acumulado, seja no pertencimento a uma família tradicional abastada ou na passagem pelos bancos de instituições de ensino voltadas à elites, transforma-se não apenas numa negativa reação, mas também na negação positivada mediante a posse, uso e exibição de práticas e bens categorizados pela rubrica da sensualidade informal e da carnalidade festiva. Certamente, não se pode desvincular esse aspecto da estruturação de um mercado de bens culturais calcado na profissionalização dos seus produtores, monetarização dos seus circuitos de circulação e consumo e ainda na instauração de instâncias de posse e divulgação dessa produção, assoberbada desde o fim da Segunda Guerra.

A partir deste momento, os fluxos turísticos e a própria atividade turística afirmam-se, ao lado de outros ramos do setor de serviços dedicados ao entretenimento, como atividades de ponta na aquisição econômica capitalista e co-participam das lutas pela sagração e distinção entre os muitos grupos interdependentes na cadeia societária mundializada. No Brasil, nesta mesma ocasião, as políticas públicas para o turismo e entretenimento passam a compor os interesses de desenvolvimento socioeconômico, algo favorecido pelo empenho dos governos militares em dotar o país de infra-estrutura para o desenvolvimento do capitalismo em sua fase monopolista financeiro-tecnológica, tendo este como um de seus pilares a industrialização e mercantilização do simbólico para fins de diversão de massa. Já notabilizada como balneário tropical de fama internacional e núcleo pioneiro do implemento turístico no país, a cidade do Rio de Janeiro conquista prioridade nos investimentos e projetos dedicados ao setor de turismo. A faixa litorânea no sul da cidade vai abrigar o complexo hoteleiro, além de bares, restaurantes e casas de diversões voltadas para os públicos (locais e de outras regiões do país e do globo) consumidores de cultura. Num momento quando múltiplos imaginários, forjados em campos tão distintos da cena social e ressignificados como slogans pelos discursos publicitário e turístico, exultam a reconhecer na tropicalidade morena os encantos exóticos de uma sensualidade festiva e afrodisíaca e configuram essa experiência hedonista como signo de prestígio, conforme podemos ver nos trabalhos de Urry (1996) e Farias (1997).

Diante dos novos compromissos firmados pela cidade, agora "capital da brasilidade", no sistema da economia mundial, o

Carnaval carioca é redefinido. Celebrado como ritual maior do folclore e da cultura nacionais e espetáculo agregador sem paralelo, a festividade tornou-se o catalisador dos esforços em aproveitar os talentos locais e integrar o Rio de Janeiro no mapa e no calendário do turismo-entretenimento mundial sob o emblema do lugar temático de "sol, samba, mar, montanhas e prazer". Enfim a "Cidade Maravilhosa". A festa atrai, assim, um novo contingente de grupos, capitaneados por aqueles detentores do poder estatal e da iniciativa privada empresarial, que irão paulatinamente modelando-a segundo um padrão de exportação cultural. Ora, o evento do Desfile de Carnaval-Espetáculo das principais Escolas de Samba já havia tornado-se o pólo efervescente da festa, sua principal atração, e por isso lhe coube a maior parcela das investidas.

Nesse andamento, a oficialização ocorrida na década de trinta metamorfoseia-se na atuação mais contundente do Estado visando estruturar o Desfile, dotando-lhe de regras estáveis, espaço com desiguais condições de conforto e segurança para receber uma audiência crescente. Surgem as arquibancadas e a cobrança de ingressos; depois os camarotes, as cadeiras de pistas, e, por fim, há em 1984 a construção do Sambódromo. Estrelas e astros do *show business* são convidados para dar brilho às noites de gala do Carnaval da cidade. Apoiar-se a transformação dos locais de ensaio das Escolas em quadras cobertas, voltadas ao consumidor pagante, doam-se terrenos e concedem-se facilidades. A isto somam-se os ajustes internos das Escolas em meio às transformações na sociedade urbana e nacional, o que acaba por trazer outros grupos para administrar e conceber a produção da carnalidade apresentada na Passarela, que, agora se destaca por uma

decoreção feérica encomendada a artistas plásticos. Os mesmos que atuarão na confecção e redimensionamento glamouroso das indumentárias e das alegorias das Escolas de Samba.

Sugiro, ao sumarizar o processo relatado com mais rigor e detalhe em outro momento por Farias (1995) quais são as condições que encaminham à incipiente profissionalização do sambista de Escola de Samba, já notabilizado, como "artista popular". Antes de mais nada, passistas, cantores e ritmistas ocupam posição de destaques no Desfile das Escolas por integrarem setores especializados, básicos para a realização da festa e com presença obrigatória exigida pelos critérios do concurso carnavalesco, o que os torna o centro da atenção para aqueles que cobrem e transmitem o evento. Destacados do anonimato, graças à conjugação entre o dado exótico domesticado das suas performances e a vitrine de repercussão nacional e internacional em que se transforma a Passarela do Samba, o deslanche de carreiras artísticas inexoravelmente associa-se a tal combinatória.

Ainda no início dos anos sessenta, monta-se o show "folclórico" brasileira, com direção de Haroldo Costa, cenários de Arlindo Rodrigues, coreografia de Mercedes Batista e contando com passistas famosos, como as Irmãs Marinho, Gargalhada e Paula do Salgueiro, todos ligados à Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro — laboratório da transformações estéticas e organizacionais do Carnaval das Escolas e na qual ocorreu a seqüência de temas-entredos de exaltação à cultura e celebrações "negras", analisados por Cavalcanti, 1991. *Brasileira* foi a matriz que inspirou a realização de tantos outros congêneres em hotéis e casas de espetáculo. No geral, os "shows de samba" tornam-se espaços de entretenimento bastante comuns: cantores,

ritmistas, dançarinos e “mulatas que não estão no mapa” formam a ficha técnica de tais produções, as quais se lançam para além das fronteiras da cidade e do país. Por outro lado, desde que samba-enredos, como *O Mundo Encantado de Monteiro Lobato* e *Bahia de Todos os Santos* são gravados por cantoras famosas, como Eliana Pitman e Elza Soares, a música das Escolas de Samba torna-se parte do *hit parade* do mercado de bens da indústria fonográfica e do sistema radiofônico comercial. Nessa esteira de popularização, a disputa pelo samba-enredo torna-se palco de batalhas acirradas pelo direito à participação nos lucros do comércio musical ou para a promoção de alguns nomes ao estrelato, caso do compositor e puxador de samba Nequinho da Beija-Flor. Já a consolidação do Desfile como um programa de televisão, ao ampliar o campo de divulgação do evento, confere maior destaque aos seus protagonistas e igualmente alarga as possibilidades de monetarização da prestação de serviços que realizam.

Tais episódios, em grande medida, foram tratados de acordo com o seguinte dilema pela literatura que se ocupava com o problema do indivíduo negro-mestiço na modernidade: ou os grupos mantêm-se fiéis a uma tradição enraizada numa África mítica, querendo revivê-la, assim colocando-se à margem da sociedade. Ou resignam-se à integração voraz num contexto social que lhes é hostil, numa atitude suicida simbólica, algo traduzível no consentimento com o seqüestro do seu patrimônio cultural para fins de dominação ideológica e/ou exploração econômica por parte da indústria cultural, para então simplesmente ocupar vagas numa cidadania secundária. As vicissitudes da civilização do planeta, uma vez ressaltadas, parecem acenar à incipiente emergência de outras possibilidades.

A proposta deste trabalho girou em torno dessas tendências, dinamizadas pelo intrincamento de alguns mecanismos sociais. A análise configuracional destes últimos possibilitou vislumbrar a combinatoria entre processos que empurram populações humanas inteiras e seus símbolos à marginalidade ao lado dos que individualiza segmentos destas, fixando-os em áreas intersticiais, como a do extracotidiano da festa carnavalesca, onde fundem-se os significados da seriedade e brincadeira. Embora os seus desdobramentos pertençam a uma história ora em andamento, esse conjunto permite já derivações teóricas para outros estudos.

Por isso, não tenho a intenção de, nos limites do quadro de referência teórico e histórico-empírico aqui apresentado, solucionar todos os problemas envolvidos no tema desta categoria vagamente entendida como “cultura negra” no que diz respeito à ênfase posta no tema da ascensão social do negro. Tampouco estou desatento às incongruências dessa mercantilização/profissionalização das técnicas corporais e símbolos classificados como negro-mestiços cariocas. Claro que a distribuição dos excedentes dessa prestação de serviços é desigual em todos os seus níveis — inclusive entre aqueles que possuem a mesma cor de pele. Na verdade, o mais correto seria definir o processo pela seletiva e inconstante monetarização de atividades amadoras. Afinal, até agora raros são aqueles com acesso a redimentos suficientes para sobreviverem apenas de atividades englobadas pelo gênero artístico samba (canto, dança e seus derivativos).

Porém, o que interessa por ora são as sugestões realçadas no processo de espetacularização de práticas significantes desse agrupamento social determinado pela etnia, no Rio de Janeiro. Vou recorrer para

terminar, a uma determinada reportagem de uma revista cuja linha editorial filia-se a proposta de informar a "minoridade negra", segundo as estratégias de *marketing* na atual segmentação do mercado editorial. A partir do título *Carnaval se firma como um dos maiores espetáculos financeiros da terra*, diz a abertura do texto: "É algo entre Dionísio e Adam Smith. Entre o mito e a realidade. Números divulgados, ano passado, dão conta de que circulam pelo Carnaval do Rio algo em torno de R\$ 1 bilhão. É evidentemente a festa mais cara do mundo. Atualmente, Hollywood talvez não chegue a tanto." (Black People, 1997).

A cifra chama atenção. No entanto, o mais curioso é a presença destacada da festa em um veículo com tal proposta. Afinal, todos os estereótipos, por anos denunciados pela militância do movimento negro — como expressivos de um racismo engatado na imagem lasciva da pessoa negra, são enfatizados, por exemplo, na operação que precedeu a escolha e disposição nas páginas do periódico das fotografias de mulheres seminuas, decoradas pelo *glamour* da fantasia, exibindo a sensualidade reboletiva dos seus corpos morenos negros e mestiços. Ou ainda aquelas de passistas e ritmistas, flagrados em atitudes de excitadas performances. Figuram como signos de habilidades notáveis para produzir uma festa de amplitude financeira e simbólica mundial, portadores de uma sensualidade morena e do descompromisso mesmo irresponsável para o despojamento do desfrute no instante efêmero da "festa da carne".

Nota-se que a redação sugere uma reinvenção de tradições, aproximando os campos semânticos dos rituais dionisíacos de êxtases aos dos símbolos afro-brasileiros, assim empobrecendo-os na medida que os espacializa na especialidade da diversão

mercantilizada. Justamente o que viabiliza o nexo é a situação extraordinária da festa carnavalesca, ritualizada como cena lúdica e mimética-catártica, inscrita e regulada pelo lazer-entretenimento moderno. Institucionalização amalgamada ao concerto social no qual o sentimento de vergonha cobre amplos segmentos da vida individual e coletiva, e seleciona poucas espaciotemporalidades como capacitadas para atizar impulsos prazerosos, permitindo então a exposição pública das emoções. A evocação à tradição, logo, não corresponde a um passado identificável na história dos povos, mas é relativa a uma espécie de valor "genuíno" transhistórico e transcultural, possível de solidarizar-se com a flexibilidade e sentimentos mais "autênticos" e universais do bem-estar e felicidade pessoais, característicos da noção de indivíduo na modernidade, principalmente nas atuais formas tomadas pelas sociabilidades e estilos de vida intra e intergrupais. Já que, para falar como Frederic Jamenson (1992, p.21-2) e David Harvey (1992, p. 262-3) na cultura contemporânea aninhada nessas condições sociais, a ênfase simbólica posta na tipicidade do espaço e na instantaneidade do agora concatena com uma "estrutura de sentimentos" sensível à diferença e ao pluralismo, e ainda em consonância a um *ethos* orientador das práticas segmentadas de consumo estético, estando esta ética afinada com a regulação da lógica capitalista impulsionada pelas corporações transnacionais do entretenimento e da informação.

Não apenas, portanto, se trata de uma apropriação mitificante da festa e seus agentes restrita ao discurso jornalístico. Ao contrário, uma mesma tipificação articula tanto as consciências dos grupos de mediadores inseridos nos meios de

comunicação bem como os responsáveis pelas atrações divulgadas. Basta ver que representações afins estão reiterativamente presentes no discurso musical dos sambas-enredos das Escolas de Samba, à maneira dos seguintes:

*(...) Me leva que eu também vou/
A festa vai começar, vou me acabar/
Quero ver você sorrir/ A galera
sacudir/ Ao ver meu Salgueiro
passar (Acadêmicos do Salgueiro,
1995 — Marcio Paiva, Adalto
Magalha e Quinho).*

*(...) Vem nessa amor, pra um novo
dia/ Brincar no paraíso da folia/ A
mão que faz a bomba, faz o samba/ E
Deus, faz gente bamba/ A bomba que
explode nesse carnaval/ É a mo-
cidade levantando seu astral”
(Mocidade Independente de Padre
Miguel, 1996 — Beto Corrêa, Dico
da Viola, Jefinho e Joãozinho).*

A observação, porém, desses significados precisa ir além do plano das representações e levar em conta também aquele das percepções e dos afetos, para que se possa então considerar a configuração social constitutiva do Desfile de Carnaval carioca. Isto é, precisa ocupar-se das relações de dependências mútuas entre cooperação e coação estabelecidas pelos participantes da Festa-Espetáculo em suas várias dimensões, as quais, simultaneamente, os conferem distinção aos lugares que ocupam. Pois se os sambistas (passistas, ritmistas, cantores e outros) impõem-se como agentes da coação externa sobre os que lhes são diferentes (público-audiência e integrantes anônimos de alas), os próprios sambistas devem primar pela autoregulação intrínseca

à consciência do artista. O que explica serem os sambistas, a um só tempo, atiçadores da centelha para a liberação de impulsos represados noutras instâncias da vida social guardiães do controle e do auto-controle, e a característica mimética-simulativa da situação de catarse, por eles protagonizada. Enfim, lhes cabe canalizar as descargas emotivas para sentimentos mais pacíficos, vivenciados, por exemplo, na sensação de um instante único, deixa aflorar a vaidade narcísica de uma temporal-espacialidade aberta à exposição das espontaneidades emocionais. O testemunho de uma empresária paulistana, há alguns anos componente de ala, expressa tal sentimento:

*Sair em uma escola de samba do
Rio é uma sensação indescritível.
Na primeira vez que desfilei, minha
ala estava perto da bateria. Não
parei de sambar um minuto. O som
fazia cócegas nos pés. Resolvi que
iria desfilar no Carnaval carioca até
o fim da minha vida. (Folha de SP, 15/
12/1993).*

Contudo é na cena da Festa-Espetáculo que são galvanizados seus impulsos nos mecanismos de controle das emoções, básicos para a legitimação do evento. Para isto é fundamental o próprio exercício de teatralização executado pelos sambistas, quer dizer: o controle, neles e nos demais, do tipo de alegria que despertam. É desta tensão na extraordinariedade, localizada entre o informal e o formal, instaura-se outra rotina, dinamizada na produção e consumo de bens de prazer, que transfere o peso da balança de equilíbrios de poderes para uma telúrica tradição negro-mestiça brasileira dona dos segredos da informalidade pacífica, porém exercida por específicos

grupos habilitados pela genialidade do artista popular. Integrados por pessoas como Bira Xavier, dotados do poder para, na "Avenida", "roubar" o "coração" do público e "vender" alegria durante a "festa colorida".

NOTAS

1. Nos últimos anos, tem conquistado espaço político a Associação dos Passistas do Rio de Janeiro, cuja reivindicação maior é, claro, a afirmação do lugar da categoria no *show* carnavalesco das Escolas de Samba.

2. Essa modelação vaga parece-me adequada a este conjunto de segmentos sociais marcado pela proximidade no que diz respeito às escolhas estéticas, embora os integrantes de tal conjunto se situem em áreas diferentes da estrutura econômica. Para ficar em um exemplo, vale ressaltar que os consumidores do atualmente chamado "neo-pagode", da música sertaneja e do ritmo axé-music espriam-se por vastidões populacionais, congregando assalariados, comerciantes e proprietários de empresas de alto rendimentos até grupos operários e atuantes no setor informal pobre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. (1975). "Fetichismo na música e regressão da audição" in: *Os Pensadores (Adorno e Outros)*. 1ª ed. São Paulo, Abril Cultural, p.171-99.

BASTIDE, Roger (1959). *A sociologia do folclore brasileiro*. 1ª ed. São Paulo, Anhambi, 321 p.

BENJAMIN, Walter (1975). "A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica" in: *Os Pensadores (Benjamin e Outros)*. 1ª ed. São Paulo, Abril Cultural, p.7-34.

_____. (1991). "Paris, capital do século XIX" in: KOTHE, Flavio (org.), *Benjamin*. 1ª ed. São Paulo, Ática, p.30-43.

BOURDIEU, Pierre (1979). *La Distincion (Crítérios y bases sociales del gusto)*. 1ª ed. Madrid, Taurus, 567p.

_____. (1996). *As regras da arte*. 1ª ed. São Paulo, Cia das Letras, 1996, 432p.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. (1991) "A Temática Racial no Carnaval Carioca: Algumas Reflexões". *Estudos Afro-Asiáticos*, (18): 18-35. Rio de Janeiro.

_____. (1994). *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. 1ª ed. Rio de Janeiro. Funarte/ Editora da UFRJ, 239p.

ELIAS, Norbert (1993). *O processo civilizador: formação do estado e civilização* (Vol. II). 1ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 308p.

_____. (1995). *Mozart: sociologia de um gênio*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 150p.

_____. (1997). *Os alemães - luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 432p.

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric (1992). *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*. 1ª ed. Mexico, Madrid, Buenos Aires, FCE, 352p.

FARIAS, Edson (1995). *O desfile e a cidade: o carnaval-espetáculo carioca*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, IFCH-Unicamp, Campinas, 288p.

_____. (1997). "Carnaval, o estilo de uma cidade". *Cadernos de Sociologia*, Campinas, (prelo).

_____. (1997). "Direções analíticas no estudo do nexos cultura popular, entretenimento-turístico e civilização moderna". *Textos Didáticos (Turismo e Meio Ambiente, vol. 1)*, 1(3):35-74, Campinas.

GILROY, Paul (1995). "Diásporas culturais" in: HALL, Stuart: *A Questão da Identidade Cultural*. *Textos Didáticos* (18), p. 95-7.

HANNERZ, Ulf (1997). "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional" - *Revista Mana*, III (1): 7-39, Rio de Janeiro.

HARVEY, David (1993). *A condição pós-moderna (Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural)*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 349 p.

HEGEL, F. (1983). *Estética (O belo artístico ou O ideal)*. 3ª ed. Lisboa, Guimarães & Cia. 190p.

IANNI, Octávio (1997). "Globalização e transculturação". *Primeira Versão*, (69):1-33, Campinas.

JAMENSON, Frederic (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. 1ª ed. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 121 p.

MONTES, Maria Lúcia (1997). "O erudito e O que é popular". *Revista da USP*, (32): 06-25, São Paulo.

MORIN, Edgar (1990). *Culturas de massas no século XX: o espírito do tempo I - A neurose*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 204p.

ORTIZ, Renato (1988). *A Moderna Tradição Brasileira*. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense. 222p.

_____. (1997). *Outro Território*. 1ª ed. São Paulo, Olho d'Água, 142p.

RODRIGUES, Ana Maria (1984). *Sambanegro. Expolição branca*. 1ª ed. São Paulo, Hucitec, 178p.

ROJEK, Chris (1995). *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*. 1ª ed. London, Sage. 215p.

SAID, Edward W. (1990). *Orientalismo (O oriente como invenção do ocidente)*. 1ª ed. São Paulo: Cia das Letras.

SANSONE, Livio (1994). "Pelourinho: o dos jovens negros-mestiços da classe baixa da grande Salvador" in: GOMES, Marco Aurelio A. de Figueiras (orgs.), *Pelo Pelô*. 1ª ed. Salvador, Mestrado em Arquitetura e Urbanismo e Editora da UFBA, p. 59-70.

SENNET, Richard (1993). *O declínio do homem público*. 1ª ed. São Paulo, Cia das Letras, 447p.

SILVA, Marília T. B. da & SANTOS, Lígia (1989). *Paulo da Portela: traço de união entre duas culturas*. 2ª edição Rio de Janeiro, Funarte, 162p.

TELLES, Edward E. (1994). "Industrialização e desigualdade racial no emprego: o exemplo brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos* (26):21-51, Rio de Janeiro.

URRY, John (1996). *O olhar do turista*. 1ª ed. São Paulo, Studio Nobel, 231p.

VIANNA, Hermano (1995). *O mistério do samba*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/UFRJ, 193p.

WILLIAMS, Raymond (1979). *Marxismo e literatura*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 215 p.

Periódicos Consultados

Revista Black People - Edição 8 - Ano 2 - N. 2, janeiro-fevereiro de 1997.

Folha de São Paulo - Edição de 15 de dezembro de 1993.

SUMMARY

"Orpheus" and Rio Carnival Parade in the Era of Modernity

One can observe the increasing coomodification of cultural practices and symbols related to Rio's samba tradition, most notably regarding the samba schools. In this article, the author discusses specific processes that affect such cultural production in the realm of entertainment, under the conditions of modernity. The analysis contrast the professionalization of individuals of black-mixed ethnic identity with their position within the system of social stratification. While those individuals are seemingly-anonymous, low wage

workers, they are at the same time artistic-cultural celebrities in urban-industrial and post-industrial contemporary societies. This structural ambiguity is evident in the actions of the *sambistas*, revealing the social and civilizing process in which this "samba culture" has become institutionalized. Finally, the article tries to point out not only the mechanisms that act the present stage of this process but also tendencies regarding the issue of the social mobility of ethnically stigmatized individuals.

RÉSUMÉ

“Orphées” de la Modernité au défilé du carnaval de Rio de Janeiro

Il y a une accélération du mouvement vers une accentuation du caractère marchand de certaines pratiques culturelles et de symboles appartenant à la tradition du samba de Rio de Janeiro, notamment en ce qui concerne les Ecoles de Samba. Ainsi, cet article fait une réflexion au sujet de la spécificité du processus qui traduit cette formation et production culturelles dans le domaine du spectacle, selon les conditions qui sont celles de la modernité. L'on y analyse le type particulier de professionnalisation des

acteurs, dont l'identité ethnique noir-métisse est en dialogue avec le caractère équivoque dont est revêtue la couche sociale à laquelle appartiennent ces individus, puisque, dans un même corps, ils sont ou bien des travailleurs anonymes et post-industrielles contemporaines. L'Article essaye de remarquer les mécanismes d'institutionnalisation de la “culture du samba” aussi que les tendances relatives à l'accession sociale de gens socialement stigmatisés.



Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira*

Luiz Renato Vieira** & Matthias Röhrig Assunção***

* Recebido para publicação em abril de 1998.

**Sociólogo, professor do curso de pós-graduação em capoeira na Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília.

***Historiador, professor do Departamento de História da Universidade de Essex, Inglaterra.

O artigo procura examinar, a partir da vasta literatura sobre a capoeira, os mitos e as controvérsias à luz das fontes e evidências atuais procurando identificar, o que está provado, o que é apenas plausível e o que parece claramente equivocado. Procura refletir sobre a função destes mitos, mostrando que eles se relacionam com conflitos mais abrangentes que se desenrolam na cultura e na sociedade brasileira fazendo da história da capoeira uma história marcada por rupturas e contradições.

Palavras-chave: história da capoeira, Brasil, relações raciais, capoeira regional, capoeira Angola.

Hoje já não é mais necessário explicar o que é capoeira. Ela foi tão divulgada, nos últimos vinte anos, que já deu, literalmente, a “volta ao mundo”. É praticada não somente em todos os estados brasileiros, mas também na Argentina, nos Estados Unidos, no Canadá, na Europa Ocidental, em Israel, no Japão e até na Austrália. E a lista está incompleta. A capoeira virou, depois do boxe, a modalidade de luta não-oriental de maior projeção no Ocidente.

Ao mesmo tempo em que se abrem novas academias, a cada dia cresce a literatura sobre a capoeira. Já circulam várias revistas especializadas,¹ dezenas de teses acadêmicas têm sido escritas no Brasil e no exterior sobre a capoeira² e outros tantos livros sobre o tema são publicados a cada ano. No entanto, a história da capoeira, tal como ela é contada nas academias, ou mesmo em muitos livros, continua veiculando uma estranha mistura de mitos e semi-verdades que se mostra muito reticente à auto-correção. Eraro são os que, como Nestor Capoeira (1992, p.12), capoeirista e pesquisador, têm tido a coragem da autocrítica radical.

A proposta deste artigo é examinar alguns destes mitos e controvérsias à luz das fontes e evidências de que dispomos hoje. Queremos mostrar o que podemos, com os conhecimentos de que hoje dispomos, aceitar como provado, o que é apenas plausível, e o que nos parece claramente equivocado. Refletiremos também sobre a função destes mitos, mostrando que se relacionam com conflitos mais abrangentes que se desenrolam na cultura e na sociedade brasileira.

1. Mitos e controvérsias no mundo da capoeira

É importante notar que, quando falamos em mitos, estamos tratando de concepções

vigentes no interior da comunidade dos praticantes da capoeira, veiculadas por diversos meios (tradição oral, cânticos, apostilas e publicações de pequena circulação), e que têm cumprido a função de manter integrada a comunidade em torno de seus valores considerados fundamentais. No entanto, as concepções que a seguir estudaremos são vigentes também para além do estrito universo dos praticantes da luta pois, uma vez que a capoeira ganhou espaços institucionais e acadêmicos, constituiu-se todo um discurso com pretensões científicas para sua legitimação.

Existem vários níveis de mitificação. O primeiro é o do mito que não tem nenhuma base em fatos históricos nem ensinamentos de mestres antigos, mas é inventado para reforçar determinadas posições ideológicas. Em geral, é difícil saber quem inventou o mito, traçar a sua origem precisa. Ele surge em momento oportuno, e acaba sendo repetido tantas vezes que assume ares de verdade incontestável. O segundo é mais sutil, porque consiste em insistir sobre alguns aspectos em detrimento de outros, que são omitidos. Estas versões parciais têm tido função importante nos enfrentamentos ideológicos que escolheram a história da capoeira como um dos seus campos privilegiados. Muitas controvérsias sobre a história da capoeira se assemelharam a um diálogo de surdos, onde os argumentos do “outro lado” não eram considerados.

Devemos também distinguir os diferentes níveis de discurso, veiculados pelos distintos agentes. Há que se distinguir a conversa informal de capoeiristas, por ocasião de “rodas” ou treinos, das reportagens nos jornais sobre estes eventos, e dentre as publicações mais especializadas, os manuais redigidos por professores e mestres dos textos acadêmicos (artigos,

teses e livros). A distância entre os dois últimos não é de nenhuma maneira absoluta, tanto que há mestres ou capoeiristas que viraram estudiosos da história da capoeira e que chegaram a admiráveis níveis de erudição, como Bira Almeida (Mestre Acordeon), Jair Moura, Nestor Capoeira, Ângelo Decânio, Raimundo César Alves de Almeida (Mestre Itapoan).³ Por outro lado, vários cientistas sociais estudiosos da capoeira são ou eram também praticantes da arte, como Alejandro Frigerio, J. Lowell Lewis, Muniz Sodré, Leticia Vidor, etc. Destarte, “se difunde a figura do estudioso-jogador” (Soares, 1995, p.17). Este processo, evidentemente, tem implicações metodológicas importantes. Possibilita ao analista, por um lado, uma visão interna da dinâmica que estuda. Por outro, a inserção do pesquisador no campo — no sentido sociológico de Pierre Bourdieu — da capoeira, o que, sem dúvida alguma, interfere nas posições que este assume quanto a aspectos doutrinários da luta. Por exemplo, as suas avaliações dos sistemas de graduação, do resgate de diversos rituais e de outras práticas adotadas por diversos grupos de capoeira atualmente existentes dependerão muito dos contatos que conseguiu estabelecer com cada um deles.⁴

Não se pode exigir o mesmo rigor e cuidado com detalhes historiográficos de textos elaborados para aulas, mais preocupados com a didática, com a maneira pela qual é passada adiante a mensagem, e de textos mais eruditos. Nossa postura aqui é de tentar dialogar com estes diferentes textos. Pensamos que é possível respeitar os ensinamentos dos mestres antigos e, ao mesmo tempo, guardar uma distância crítica em relação aos seus discursos, isto é, levar em consideração o contexto no qual foram elaborados, e as informações às quais não tiveram acesso. Queremos contribuir para

que os achados das pesquisas acadêmicas sejam discutidos, e assim permitam a elaboração de uma visão menos a-histórica da capoeira.

1.1. O mito das origens remotas

Numa noite escura qualquer do século XVI, o primeiro negro escapou da senzala, fugiu do engenho, livrou-se da servidão, ganhou a liberdade... Escapou o segundo e o terceiro, na tentativa de segui-lo, fracassou. Recapturado, recebeu o castigo dos escravos. (...) As perseguições não tardaram e o sertão se encheu de capitães-do-mato em busca dos escravos foragidos. Sem armas e sem munições, os negros voltaram a ser guerreiros utilizando aquele esporte nascido nas noites sujas das senzalas, e o esporte que era disfarçado em dança se transformou em luta, a luta dos homens da capoeira. “A capoeira assim foi criada”. Jomal da Capoeira, n. 1, 1996

No entender de muitos capoeiristas, quando o primeiro escravo angolano pisou a Terra de Santa Cruz, já o teria feito no passo da ginga e no ritmo de São Bento Grande.⁵ A origem africana da capoeira é defendida geralmente pelos praticantes da Capoeira Angola. Nisto, podem se valer da afirmação do Mestre Pastinha: “Não há dúvida de que a capoeira veio para o Brasil com os escravos africanos” (1988, p. 22).⁶

Na sua versão mais radical, esta concepção sustenta que a capoeira Angola teria “surgido” na África Central, sendo levada para o Brasil pelos escravos angolas. O Brasil chega a ser visto como apenas a terra

onde os angolas desterrados teriam praticado a sua arte, inalteradamente, durante séculos. A maioria dos defensores desta linha de interpretação, contudo, não sustenta a visão ingênua de uma capoeira transplantada, mas insiste sobre a existência de antecessores diretos da capoeira, como o N'Golo.⁷

Se os defensores da origem africana são uma minoria (ainda que significativa) dentro do mundo da capoeira, a existência da capoeira no Brasil colônia, desde o remoto século XVI, é um mito aceito por quase todos, apesar de não termos conhecimento de nenhum documento histórico mencionando a capoeira anterior ao século XIX.

O que nos parece fundamental é que a tese da origem da capoeira como luta de escravos dos engenhos ou quilombos do Nordeste colonial alcança tal nível de importância que a maioria dos pesquisadores, mesmo não dispondo de referências sólidas, não se arrisca a contestá-la. Faz parte, digamos assim, do inconsciente coletivo do brasileiro, permitindo que mesmo em estudos acadêmicos rigorosos, realmente inovadores em muitos aspectos, possamos ver afirmações desta natureza: "A existência da capoeira parece remontar aos quilombos brasileiros da época colonial, quando os escravos fugitivos, para se defenderem, faziam do próprio corpo uma arma" (Reis, 1993, p. 1).

Informações como esta poderiam perfeitamente ser obtidas através das cantigas de capoeira, em sua maioria voltadas para a exaltação de um tempo mítico, um "passado heróico" de lutas contra o branco escravocrata. Assume-se como fato comprovado que milhares de escravos africanos e seus descendentes "crioulos" teriam praticado a capoeira pelos sertões adentro na sua resistência à escravidão, durante todo o período colonial. O quilombo

ocupa, nesta visão, um lugar de destaque, já que é considerado o principal símbolo da resistência negra. Raro é o livro sobre capoeira que não tem no seu capítulo sobre as origens uma digressão sobre os quilombos, associando explicitamente os dois.⁸ Daí a fazer de Zumbi um exímio mestre capoeirista é um pequeno passo a mais, que é dado por alguns.⁹ O próprio Pastinha (1988, p. 24-5), o mais importante defensor da capoeira tradicional baiana, afirmou: "Entre os mais antigos mestres de Capoeira figura o nome de um português, José Alves, discípulo dos africanos e que teria chefiado um grupo de capoeiristas na guerra dos Palmares."

Entretanto, nenhum documento permite concluir que os integrantes do famoso quilombo tenham praticado capoeira ou alguma outra forma de luta/jogo (ver também Araújo, 1997, p. 200).

1.2. O mito da unidade da capoeira

Outro mito fundamental, compartilhado por capoeiristas de todas as escolas e tendências, é o da capoeira como manifestação de contornos nítidos, cuja essência teria mudado pouco ou nada com o passar dos séculos. Um dos mais destacados capoeiristas-pesquisadores, Mestre Zulu, cujo trabalho tem significativa repercussão nos meios acadêmicos, propôs os conceitos de "essências perenes" e "características imutáveis" para designar os traços da capoeira, que teriam resistido a todas as mudanças históricas.¹⁰

A história da capoeira, tal qual ela nos é contada, se assemelha àquela velha história econômica do Brasil, onde se passa de um "ciclo" a outro, e de uma região à outra (açúcar no Nordeste, ouro nas Minas Gerais, café no Centro-Oeste) sem jamais se saber

o que acontece com uma região antes ou depois do “surto” de um produto. Assim, a história da capoeira invariavelmente começa com os quilombolas do interior, entendidos como praticantes da capoeira, no século XVII. Daí segue num salto mortal¹¹ para a cidade, o Rio de Janeiro dos vice-reis. Afirma-se a existência da mesma capoeira dos quilombolas do Nordeste entre os negros, escravos urbanos, e a sua difusão entre a população livre. Comenta-se a formação das famosas maltas, como os Nagoas e Guaiamuns, terminando com o famigerado chefe de polícia Sampaio Ferraz, que teria “erradicado” a capoeira do Rio de Janeiro, na década de 1890. Segue-se novo salto mortal para a Bahia do século XX, mais precisamente a década de 30, com a criação da “primeira” academia de capoeira pelo mestre Bimba e a consolidação da capoeira Angola pelo mestre Pastinha.

Identificamos, porém, três problemas nesta maneira de contar a história da capoeira:

- não consegue explicar as descontinuidades entre os vários fragmentos desta história;

- não permite enfocar as variações — ou fundamentais diferenças — entre estas manifestações;

- não permite uma visão histórica da capoeira como um processo, onde os diversos elementos vão se estruturando e mudando ao longo dos anos, mas trata a capoeira como tendo uma “essência”, para cuja “pureza” é preciso voltar.

A necessidade da legitimação pelas origens remotas é tão grande que pode chegar até mesmo à manipulação das fontes e dos fatos para que estes se conformem à visão linear e essencialista da história da capoeira. Exemplar neste sentido é o uso que se faz do famoso quadro do pintor bávaro Johann Moritz Rugendas, que nos

legou a primeira representação iconográfica da capoeira, uma gravura intitulada “Jogar Capoeira ou danse de la guerre” (1835). O único instrumento musical representado neste quadro é um pequeno tambor (diferente do atabaque usado hoje), não aparecendo nenhum dos outros instrumentos “tradicionais” da capoeira moderna, ou seja, nenhum berimbau, agogô, pandeiro ou reco-reco. Como o berimbau é considerado a alma da orquestra da capoeira, houve até um mestre que não hesitou em usar esta gravura para capa de um disco seu, acrescentando-lhe um berimbau, que foi posto nas mãos de um outrora passivo espectador.¹²

Esta vontade de adequar a realidade e as fontes históricas a modelos pré-estabelecidos não se limita ao discurso de mestres capoeiristas, mas existe da mesma forma no mundo acadêmico. Assim, no disco “Capoeira, Afro-Brazilian Art Form” — notável por todos os demais aspectos, reunindo vários grandes mestres numa gravação histórica —, o texto da capa comenta a mesma gravura de Rugendas da seguinte forma:

No later than 1835 berimbau, as the lungungu came to be called in Brazil, was being used to fuel the capoeira martial art. This we know because Rugendas in an illustration shows two men in a roda, one doing the basic step, the ginga, at left, and the other, at right, apparently executing a step called queixada. They are in combat. Handclapping and a drum accompany their battle. But close examination of a man standing next to the drummer shows that he has a musical bow [sic] and is pulling open his shirt, probably to place the calabash-resonator of

his instrument against his naked stomach in Kongo-Angola manner
(Thompson, 1989).

Não conseguimos seguir o autor nesta sua interpretação de Rugendas. Convidamos o leitor a verificar que na dita gravura não está representado nenhum berimbau. Além do mais, a maneira pela qual foram produzidas estas gravuras não sustenta a hipótese de um instrumento “escondido” debaixo da camisa do homem em pé ao lado do tambor, como é sugerido na citação acima por Thompson. Não se trata de uma foto, resultado da tomada de um momento, mas de uma composição, estudada, refletida. Se Rugendas tivesse assistido ao uso do berimbau nesta manifestação, não teria razão para não representá-lo na gravura. Não queremos com isto insinuar que seu olhar teria sido “objetivo”, sem deformações e estilizações. Mas apenas que, em sua lógica, não faria muito sentido suprimir um instrumento “exótico” que aliás aparece em outras gravuras da época (Debret) — só que não acompanhado de uma dança-luta.

Desta maneira, fica exemplificado que ninguém está isento de projetar a capoeira do presente sobre as escassas fontes do passado, procurando adequá-las às exigências atuais.

1.3. O mito da queima de todos os arquivos

É surpreendente o quanto este mito sobrevive entre os praticantes de capoeira. Não queremos aqui negar o fato de que Rui Barbosa mandou queimar documentos referentes à escravidão no ministério da fazenda, que chefiava durante o governo provisório. Mas se tratava somente de documentos de uma repartição, sobretudo das matrículas de escravos criadas pela Lei

do Ventre Livre (1871), cuja destruição dificultaria qualquer exigência de indenização por parte dos ex-proprietários de escravos — o que Rui Barbosa temia.

Mas todo estudante de história sabe que, apesar desta queima, existem toneladas de documentos que se referem à escravidão, espalhados por todos os estados brasileiros.¹³ Esta informação, conhecida no mundo acadêmico, tem mostrado dificuldade em chegar às rodas de capoeira, onde até hoje é freqüente ouvir comentários equivocados sobre o assunto. Mesmo autores geralmente bem informados como Areias (1984, p. 21) escrevem:

Outro ponto que dificulta o esclarecimento dessas questões [sobre a história da capoeira] é o fato, ridículo, da figura do nosso 'ilustre Rui Barbosa', o 'Águia de Haia', ter queimado todos os documentos referentes à escravidão, sob a alegação de que tais documentos eram retratos da 'vergonha nacional' que a escravidão tinha sido.

Será necessário, nas reflexões que se seguem, nos interrogarmos sobre as razões da persistência deste mito.

1.4. Controvérsias

A estes mitos relativos à história mais remota da capoeira somam-se controvérsias veementes que se referem a desenvolvimentos mais recentes da arte, ou seja, à criação da capoeira Regional pelo Mestre Bimba, e, em oposição a esta, a capoeira Angola. A capoeira Regional provoca até hoje julgamentos extremos, que dificultam uma avaliação mais objetiva. Vamos nos

contentar, num primeiro momento, em caracterizar as posições contrárias, que serão discutidas a seguir.

Para os seus detratores, a capoeira Regional de mestre Bimba teria iniciado o processo de “descaracterização” da capoeira, introduzindo golpes “alienígenas” e eliminando os rituais. Bimba teria sujeitado a capoeira a uma ética oposta à ética tradicional (“da malandragem”). Teria “branqueado” a capoeira, aceitando como seus alunos apenas pessoas das classes médias, ensinando de preferência para “doutô” e transferindo a capoeira da rua para a academia. Teria se aliado ao poder na busca de vantagens materiais e seria responsável pela militarização da capoeira por ensiná-la a militares.¹⁴

Os defensores, ao contrário, sustentam que Mestre Bimba, com a Regional, salvou a capoeira da extinção, adequando-a às exigências do mundo moderno. Alegam que ele teria criado a primeira academia, e ainda um método para o ensino da capoeira que não existiria anteriormente, estruturando o mundo da capoeira em hierarquias claras, em “mestres”, “formados”, “calouros”. A difusão da capoeira Regional por todo o Brasil teria contribuído para popularizar, pela mesma via, a cultura negra baiana no país, até entre as classes médias brancas que costumavam encarar esta cultura de maneira desfavorável.

Da mesma maneira que a capoeira Regional, a capoeira Angola tem sido objeto de interpretações diametralmente opostas. Seus detratores a identificam com um jogo de chão, muito devagar e pouco eficaz para a luta. Só teriam sido fundadas academias imitando a do mestre Bimba, mas sem ter o sucesso dele, daí a “inveja” dos angoleiros. Até pouco tempo atrás se dizia inclusive que a capoeira Angola estaria “em extinção”.

Os angoleiros, ao contrário, geralmente sustentam que ela seria a “verdadeira” capoeira, porque seria a continuação da capoeira baiana tradicional, e que não teria sofrido transformações significativas. Teria conseguido manter a sua “essência”, o que para alguns significa também a sua negritude, contrariamente à capoeira Regional, “embranquecida”.

2. A função dos mitos e das controvérsias

Estes mitos fornecem argumentos para uma série de confrontos que, de maneira geral, não são específicos ao mundo da capoeira, mas que existiram ou existem na sociedade brasileira como um todo ou em determinadas regiões ou cidades. Alimentaram e alimentam discursos que justificam posições contrárias. Não é possível fazer aqui a história destes confrontos. Queremos apenas apontar a utilização destes mitos na lógica dos argumentos. Existe uma grande variedade de posições, com sutis nuances entre elas. Simplificando, podemos distinguir cinco discursos paradigmáticos.

2.1. O discurso da repressão

Enfatiza a origem negra e afro-brasileira da capoeira, insiste que esta só é praticada por vadios e marginais, na sua maioria negros, e que mister é, portanto, uma ação enérgica para erradicar, em nome do progresso e da ordem, esta manifestação perigosa que simboliza a barbaridade dos costumes de uma parte da população. Foi com justificativas deste tipo que a polícia e a justiça perseguiram os capoeiras durante o Império e a República Velha. Este discurso é historicamente datado, visto que depois

de 1945 nenhuma força política significativa continua advogando a repressão da capoeira. No entanto, continuou a ter uma certa influência para a sua imagem, dentro e fora do mundo da capoeira, sobretudo no que concerne à identificação absoluta do capoeira com o vadio e marginal por um lado, e com o negro, pelo outro. Na verdade, o mundo dos capoeiras costumava ser bem mais complexo, como mostraram as pesquisas dos últimos anos. Mas o mito foi integrado à percepção coletiva da capoeira, inclusive a dos próprios capoeiristas.

2.2. O discurso nacionalista

O discurso nacionalista surge, em oposição ao anterior, da pena de escritores como Coelho Neto e Mello Moraes Filho no início do século XX. Contemporâneos da ofensiva policial contra a capoeiragem carioca, eles são os primeiros a elevar a capoeira ao status de uma “luta nacional” ou “luta própria do Brasil” (Moraes Filho, 1979, p. 257, 263). Os dois autores distinguem aspectos positivos e negativos na capoeira e analisam a sua evolução. Para Coelho Neto, “o que matou a capoeiragem entre nós foi (...) a navalha” que o “capoeira digno não usava”. Recuperar os aspectos positivos da capoeira deveria permitir transformá-la em elemento importante na construção da nacionalidade brasileira, em oposição aos esportes importados: “Cultivemos o jogo da capoeira e tenhamos asco pelo box” (1928, p. 34, 137, 134). Ele foi o primeiro a pensar em propor o ensino da capoeira nos institutos oficiais e quartéis, em 1910. Moraes Filho, caracterizando a capoeira como uma “herança da mestiçagem” (1979, p. 257), foi o precursor de toda uma linha de pensamento que identifica a capoeira com a miscigenação, tendo no

“mulato” o seu representante típico. Este discurso, que visava instrumentalizar a capoeira para o reforço do sentimento nacionalista no Brasil, virou hegemônico depois da Revolução de 30, sobretudo com o advento do Estado Novo, em 1937. Foi o contexto para a legalização e mesmo o apoio oficial para a capoeira, para os quais foram importantes as famosas apresentações da capoeira de Mestre Bimba às autoridades, primeiro no palácio do governador Juracy Magalhães (na Bahia, na década de 1930) e depois para o próprio Getúlio Vargas (no Rio, em 1953). Esta hegemonia se prorrogou durante a ditadura militar de 1964-85, e, portanto, não é de se estranhar que acabou se sedimentando na mente de muitos capoeiristas até os dias de hoje. No discurso nacionalista, a origem remota e brasileira da capoeira, assim como a sua unidade e difusão por vários estados (sempre com as mesmas características), são fundamentais para legitimar a qualificação da capoeira como luta ou esporte “nacional”. Da mesma maneira que se representa nos manuais escolares Cabral “descobrimo” um Brasil com as fronteiras do século XX, a idéia da capoeira praticada por escravos fugidos em todas as capitâneas cimenta a idéia de uma nação brasileira existindo em “essência” muito antes da declaração formal da Independência, em 1822.

Como o discurso nacionalista geralmente tenta se apoiar num sujeito com um fenótipo considerado característico da nacionalidade, não é de se estranhar que autores como Aluizio de Azevedo e, mais tarde, Gilberto Freyre tenham chegado a identificar o capoeira com o mulato (apud Pires, 1996a, p. 221, 226). A maioria dos autores, porém, não avançou muito nesta direção, sobretudo porque o modelo da capoeira que acabou por impor-se, a capoeira baiana, sempre foi associado ao

negro. Mesmo Jorge Amado, um dos maiores defensores da Bahia mestiça, apesar de discorrer longamente sobre a “cor indefinida” de Samuel Querido de Deus (mas “mulato, com certeza”), caracteriza a capoeira como vinda de Angola, e portanto, manifestação africana (1977, p. 239, 349-50). Para isto certamente contribuiu sua amizade pessoal com mestre Pastinha.

2.3. O discurso étnico

A capoeira como suporte da identidade étnica do negro no Brasil provavelmente tem raízes mais remotas dentre as formas de capoeira históricas da Bahia, de Pernambuco ou do Rio de Janeiro. Soares (1995, p. 93-87) tentou mostrar que a divisão entre as famosas *malts* cariocas dos *Nagôas* e *Guaiamus* corresponderia à divisão étnica entre escravos africanos e *crioulos* (escravos nascidos no Brasil). Mas com a difusão da arte por todas as classes urbanas pobres, incluindo muitos portugueses, e as conseqüentes mudanças, na segunda metade do século XIX, ela perdeu esta associação exclusiva com o negro, no Rio de Janeiro. Na Bahia, ao contrário, junto com o *candomblé*, a capoeira continuou a ser identificada como *negra* não somente pela repressão, mas pelos próprios praticantes — sejam eles negros ou não — assim como pelos indivíduos engajados na luta legal contra a sua proibição. Desta maneira, ela sempre funcionou como um dos mais fortes sustentáculos da identidade negra na Bahia, e por extensão, em todo Brasil.

A defesa da cultura afro-baiana na esfera pública e nos meios acadêmicos se iniciou com a contribuição no mínimo ambígua de Nina Rodrigues, que no entanto nada escreveu sobre a capoeira — o que não deixa de

surpreender. Manuel Querino, em muitos aspectos continuador da sua obra, fez a primeira descrição da capoeira baiana (<1916>, 1955, p. 73-80). Ele associa a capoeira ao negro de Angola, que a teria introduzido na Bahia. Reconhece que o capoeira, no Rio, “constituía um elemento perigoso”, fazendo portanto uma distinção entre as duas variantes regionais da capoeira. A sua defesa da capoeira nordestina se baseia sobretudo no sucesso das companhias de *Zuavos Baianos*, onde teriam servido muitos capoeiras, durante a Guerra do Paraguai, que se destacaram sobretudo no então famoso assalto ao forte de Curuzu. Descreve detalhadamente a atuação de dois deles, um “amador” baiano e um “profissional” pernambucano. Conclui que esta é a prova de que a capoeira pode ser “aproveitada”. Seu outro argumento é o de que todos os “povos cultos tem o seu jogo de capoeira, mas sob outros nomes”, equiparando, portanto, a cultura negra às culturas clássicas e modernas da Europa — em clara oposição ao racismo hegemônico nas ciências sociais da sua época.

Com Édison Carneiro, a defesa da cultura negra por parte de acadêmicos se fez mais sistemática. Organizou, junto com Artur Ramos, o 2º Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, em 1937, que contribuiu para a maior aceitação do *candomblé* e da capoeira pelas elites e para o conseqüente abrandamento da repressão policial. Este congresso contou com uma apresentação de capoeira de Angola sob a direção de Samuel Querido de Deus (Oliveira & Lima, 1987, p. 93), mais uma apresentação da arte fora do seu contexto habitual de rua e festa de largo. Ele escreveu que “na Bahia, sabemos, com certeza, que a capoeira existe pelo menos desde o século XIX, quase sempre ligada à vida do angola” (1937, p. 147) sem, contudo, dar maiores detalhes.

Talvez por seu interesse em apresentar a capoeira como folclórica, e, portanto, inofensiva, enfatizou que a capoeira baiana, denominada então de “vadiação”, “não passa disso. Os negros (sic) se divertem, fingindo lutar, embora cantem: no jogo da capoeira, quem não joga mais apanha!” (1937, p. 148). Foi seguindo esta tradição que Mestre Pastinha cunhou o neologismo “capoeira de Angola” para o estilo formalizado por ele e outros mestres, que reivindica maior proximidade com as tradições da capoeira baiana.¹⁵

A retomada do discurso étnico na capoeira a partir da década de 1980 é associada a outro momento histórico, qual seja, o crescimento significativo do movimento negro na sociedade brasileira, na mesma época. Vários grupos de capoeira vinculados ao movimento negro têm desde então afirmado o caráter negro ou africano da capoeira. Concretamente, isto significou enfatizar a “origem africana” da capoeira, associá-la com a resistência do negro, cuja expressão maior seria o quilombo. Pode chegar a omitir as contribuições não negras — na música, na letra ou mesmo na figura de capoeiras ilustres não negros. Neste discurso, o malandro urbano — visto até então como o capoeirista por excelência — é substituído pelo quilombola capoeirista.

Como mostrou Leticia Reis (1993, p. 190), alguns grupos têm até substituído aspectos herdados do passado escravista (por exemplo, referências a santos cultuados pelos negros escravos) e portanto, característicos da cultura afro-baiana, por outros elementos desta mesma cultura, considerados mais “puros” na sua negritude (os orixás). Outros grupos buscam uma raiz étnica mais específica, uma “nação” em vez de um continente, semelhante ao que ocorre no candomblé. O vínculo com manifestações específicas da África Central serve

assim para reforçar a idéia da capoeira como “expressão da cultura africana (Bantu) no Brasil” (GCAP, 1993, p. 5).

Nos Estados Unidos alguns segmentos do movimento negro iniciaram a sua descoberta da cultura afro-brasileira na década de 80. No seu intuito de forjar uma identidade pan-africana, têm interesse em minimizar a contribuição da sociedade brasileira no desenvolvimento da capoeira, assim como a experiência específica da escravidão no Brasil, fazendo dela apenas uma arte bantu praticada por negros nas Américas.¹⁶ Um artigo da *World of Martial Arts*, por exemplo, nos apresenta a capoeira existindo como tal em Angola há mais de 400 anos:

It was more than four hundred years ago that the warriors of N'dongo (today known as Angola) faced the invading Portuguese Armies. In a bloody and bitter guerrilla war, the N'dongo warriors fought the Europeans using their native martial art of 'kapwera' — the Bantu verb meaning 'to fight' (Nardi, 1996, p. 34).

Embora tenham surgido grupos desta matriz dentro da capoeira Regional, a capoeira Angola tem se mostrado mais propícia a veicular um discurso étnico.¹⁷ Vale ressaltar, contudo, que os grupos mais engajados no resgate das tradições da capoeira Angola, como o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), tem tido grandes cuidados para evitar a mitificação simplista. As suas cantigas em homenagem a Zumbi, por exemplo, não alimentam o mito do grande herói capoeirista. Da mesma maneira a origem da capoeira Angola é agora relacionada com “várias manifestações culturais incluindo a antiga prática do

N'Golo" (Moraes/GCAP, 1996, p. 37). Esta postura, mais elaborada sem dúvida, reflete as acirradas discussões dos últimos anos em torno do tema.

A figura do mestre Bimba, apesar de todas as críticas à capoeira Regional como capoeira embranquecida, tem permanecido em geral por cima das disputas partidárias, pelo menos no discurso dos velhos mestres da capoeira Angola, que sempre o elogiaram (com a exceção de Waldemar do Pero Vaz). Como Bimba não somente era exímio jogador da capoeira tradicional baiana mas também intimamente ligado ao candomblé (era ogã, e sua mulher, Dona Alice, mãe de santo), além de músico de samba de roda, é impossível negar o seu profundo envolvimento com a cultura afro-baiana.

2.4. O discurso corporativo-iniciatório

A profissionalização do ensino da capoeira, como também a cobertura intensa de eventos pela imprensa, tem gerado reações defensivas no meio capoeirístico. Existe da parte de alguns praticantes grande resistência a conhecimentos que vêm "de fora", porque eles poderiam questionar a autoridade de um professor ou mestre em assuntos ligados à tradição. De fato, como o mercado de trabalho para um capoeirista profissional é muito competitivo, bons professores de capoeira com baixo nível de escolarização têm sentido a concorrência de professores formados em educação física nas universidades.¹⁸ Neste sentido, o mito da queima de todos arquivos reforça a autoridade do saber transmitido de boca em boca, de mestre a aluno. Obstrui a verificação das afirmações do mestre por outras fontes. Reforça o caráter iniciatório da aprendizagem. Este discurso pode até assumir um caráter antiacadêmico, devido

às inevitáveis contradições entre os "fundamentos" da capoeira e os novos conhecimentos científicos. Uma aula de capoeira tradicional ou de Angola, por exemplo, não obedece necessariamente aos critérios da educação física, tal qual ela é geralmente ensinada no Brasil. O mestre que quer preservar o seu estilo, portanto, fica numa posição difícil se ele aceita a suposta superioridade da educação física.

Em outra variante, este discurso assume ares regionalistas, visando a desclassificar competidores pelo seu lugar de origem, com afirmações do tipo "só baiano entende de capoeira", etc. Este tipo de discurso é antigo e se confunde com a própria história recente da capoeira. É fundamental considerar aqui o fato de a capoeira ter se incorporado de maneira umbilical à cultura tradicional da Bahia, principalmente àquela produzida para exportação. Mesmo com o enorme desenvolvimento da capoeira como desporto de academia, em todo o Brasil, nas últimas décadas, a grande maioria dos brasileiros identifica a capoeira como uma manifestação baiana. Não por acaso, o berimbau — *souvenir* típico de uma viagem a Salvador — é frequentemente identificado como o símbolo da Bahia.

2.5. O discurso classista

Esta modalidade enfatiza o caráter classista da capoeira, e tanto quanto o discurso étnico, o aspecto da resistência — só que substitui o "negro" pelo "povo". Sua base racional está no contra-poder que a prática de capoeira podia conferir a seus adeptos em momentos de confronto. Assim, a capoeira é vista como forma máxima de resistência contra o senhor, as autoridades, a dominação das elites. Por isso, tende a se utilizar do mito dos quilombolas capoei-

ristas, da queima dos arquivos, e a condenar a apropriação da capoeira pelas elites ou pelos militares na Regional. Este discurso, no entanto, minimiza o papel de capoeiristas oriundos de outras camadas sociais e a instrumentalização da capoeira por parte da elite, durante a sua história. Omite a opressão que têm sofrido os segmentos das classes populares por capoeiras violentos. Para que se exemplifique a complexidade das representações que determinados grupos de praticantes fazem do passado, a partir de suas perspectivas políticas particulares, vale registrar um fato interessante: em uma importante universidade brasileira, em busca da "essência" da capoeira, e num ato de rebeldia contra as formas "acadêmicas" e desportivas assumidas pela luta nas últimas décadas, uma associação de capoeira promove, nas matas próximas à universidade, rodas à luz de velas e tochas, com os participantes vestidos de escravos, procurando resgatar o ambiente da prática da capoeira nos quilombos. Chegou-se, aqui, ao paroxismo de uma leitura presente em grande parte da comunidade praticante da capoeira no Brasil.

O grande equívoco nesta abordagem, acreditamos, consiste no desconhecimento dos processos sociais a que a capoeira, como instituição cultural, está sujeita. É notável, por exemplo, o fato de que, a partir dos anos 60, a capoeira tenha renascido na zona sul do Rio de Janeiro, em versão "adaptada" aos estratos sociais médios e superiores.¹⁹ Dessa forma, faz-se necessário o afastamento de qualquer visão essencialista para que possamos compreender as diferentes inserções a que está submetida historicamente a capoeira. A capoeira não é, enquanto conjunto de ritos, tradições e técnicas corporais, somente resistência aos poderes instituídos. Ao contrário, foi nos momentos de apropriação cultural (anos 30

e anos 70, exatamente períodos de autoritarismo político) que a capoeira ganhou maiores espaços junto à sociedade. E, sem dúvida, embora seja um movimento "conduzido" por indivíduos de estratos sociais superiores, há que se registrar que se trata, também, indiretamente, de processos contraditórios de afirmação da identidade das camadas populares.

Estas formas de discurso, distinguidas aqui para fins de análise, tendem a se associar na realidade, formando um leque muito mais variado de posições. O discurso social-popular pode se associar tanto ao discurso nacionalista quanto ao discurso étnico, por exemplo. O único que se opõe aos demais é o primeiro, embora exista um vínculo com o discurso nacionalista. Não se pretende negar que cada um destes discursos tem uma base objetiva. O problema é que por si só nenhum consegue dar conta da complexidade da capoeira.

3. Construindo a história da capoeira

Pensamos que a reconstrução da história da capoeira precisa passar por uma reavaliação crítica das fontes conhecidas, assim como pela utilização de novas fontes, que têm sido desvendadas por pesquisas acadêmicas recentes, em geral ainda pouco divulgadas.

De fato, a maioria dos textos sobre a história da capoeira usa o mesmo corpus de fontes, ou uma parte deste. Só que esta "bibliografia básica da capoeira", como a chamou Araújo (1997), é muitas vezes usada indiretamente, o que leva a equívocos. Os textos mais didáticos reproduzem informações de outras partes sem dar referências e muitas vezes cometem erros grosseiros. Mesmo textos mais acadêmicos sobre capoeira costumam citar uma refe-

rência através de outros autores, o que pode levar a erros de apreciação sobre esta fonte. Um exemplo são as *Memórias da Rua do Ouvidor*, de Joaquim Manoel de Macedo, considerado por muitos a primeira referência sobre capoeira no Rio. Assim Lewis (1992, p. 43), usando Lira Filho (1974), escreve:

The earliest reference to capoeira as a sport or fight, uncovered so far, dates from approximately 1770 and consists of a series of newspaper columns written by a journalist from Rio, Joaquim Manuel de Macedo, which were later made into a book.

Sugere assim que este jornalista teria escrito sobre capoeira nesta época, quando, na verdade, Macedo viveu de 1820 a 1882, e escreveu as suas crônicas na segunda metade do século XIX. Nelas, relata a famosa história do tenente Amotinado, capoeirista que teria servido de auxiliar nas aventuras crônicas do vice-rei, o Marquês de Lavradio, que de fato governou no Rio de Janeiro de 1769 a 1779 (e não em 1700, como Lewis critica, com razão, a Almeida, 1986, p. 24). Não sabemos ao certo que fontes Macedo usou na redação da sua crônica. Provavelmente se aproveitou da memória oral do seu tempo, assim como de pasquins e cantigas que se fizeram a respeito na época (Macedo, 1988, p. 39). O problema é que neste episódio toda a capoeira não tem nenhum destaque, sendo relevante apenas o fato de que o Amotinado era bom de briga, e portanto respeitado por todos os homens guardiões das suas mulheres. Em sua única referência direta à capoeira, Macedo (1988, p. 37) apenas comenta que "talvez era o mais antigo capoeira do Rio de Janeiro, jogando perfeitamente a espada, a faca, o pau e ainda e até de preferência a cabeçada e os golpes

com os pés". Aqui é muito difícil saber, portanto, o que é histórico, o que foi readaptado pela memória oral, e o que foi reinterpretado por Macedo, que vivia numa época em que já havia uma grande preocupação com os capoeiras.

É necessário, então, distinguir os tipos de fontes, cada qual requerendo um tratamento adequado. Assim temos uma série de *textos literários* do século XIX ou início do século XX. Alguns são *crônicas* que evocam um passado anterior ao tempo em que viveu e escreveu o autor, e, por esta razão, não podem ser lidos como uma fonte direta, como Joaquim Manuel de Macedo (1988) e Luiz Edmundo (<1932> 1936). Outros são *romances* com caracteres fictícios, porém inspirados em observações diretas, que em geral refletem uma familiaridade muito maior com os ambientes sociais descritos, como Plácido de Abreu (1886) e Aluizio de Azevedo (<1890> 1981). Assim, apesar do seu carácter fictício, contêm informações preciosas. Mas devem ser confrontados com as intenções do autor, o seu estilo, a sua escola.

Uma segunda categoria de textos sobre capoeira provém da pena de folcloristas ou antropólogos, que baseiam seus escritos no trabalho de campo, tendo observado capoeiras. O texto mais antigo deste gênero é de Moraes Filho, ainda contemporâneo de Sílvio Romero,²⁰ mas a maioria foi escrita a partir da primeira metade do século XX. Aqui os já mencionados Manoel Querino e Édison Carneiro merecem destaque, ainda que haja muitos outros, como Renato Almeida (1942), Carlos Ott (1955-57), ou Luís da Câmara Cascudo (<1954> 1972).

Devem ser registradas também as tentativas de sistematização da luta para fins desportivos realizadas na primeira metade deste século. O primeiro registro conhecido de trabalho desta natureza é o livro de

Annibal Burlamaqui (1928), que apresenta um sistema de competição, uma classificação dos golpes e um esboço de metodologia de treinamento. Mais de dez anos depois, também no Rio de Janeiro, aparece *Subsídios para a história da Capoeiragem no Brasil*, seguido de *Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem*, ambos de Inezil Penna Marinho (1945 e 1956).

O livro de Burlamaqui consiste num interessante e pioneiro esforço de sistematização da capoeira como luta. Vejase que já na primeira metade deste século a luta-livre era amplamente divulgada, no Rio de Janeiro e em outros estados brasileiros, principalmente em virtude dos espetáculos públicos, em que tinham ocasião os “desafios”. Burlamaqui parece tentar inscrever a capoeira nesse contexto, o que é indicado, inclusive, pelas ilustrações de seu livro, em que os “atletas”, ou “lutadores” — conforme denomina —, dois brancos, aparecem em traje utilizado na luta-livre e no boxe: calção e botas. Note-se, também, a inexistência, no livro citado, de qualquer referência aos cânticos e mesmo à utilização do berimbau e de seus toques. Trata-se, essencialmente, de uma proposta — que não veio a prosperar — de esportização da capoeira, sem referência às tradições, ali consideradas dispensáveis para o desenvolvimento do aspecto marcial.

Quanto aos trabalhos de Inezil Penna Marinho citados, é forçoso constatar que estão inseridos no projeto de uma educação racional e disciplinadora, com o objetivo de moldar o “novo homem” brasileiro, impulsionado por ideais nacionalistas e pela concepção da autoridade e da força como instrumentos políticos primordiais.²¹ O corpo, como indicam vários estudos históricos, ocupou lugar de destaque nas concepções de disciplina e educação imple-

mentadas a partir da década de 1930. A educação física, por exemplo, inspirada nos modelos militarizados europeus, foi implantada no Brasil nesta época, conforme demonstram diversos estudos sobre o tema.

Os textos de Penna Marinho, tendo como principal enfoque a “metodologia do treinamento da capoeiragem”, estão amplamente apoiados no livro anterior de Burlamaqui, reproduzindo, inclusive, todas as ilustrações de situações de luta apresentadas por este autor. Há uma grande ênfase nos aspectos ginásticos e uma tentativa de organizar sessões de treinamento de capoeira para fins educacionais (seu primeiro trabalho, inclusive, foi classificado em 1º lugar em concurso de monografias da Divisão de Educação Física do Ministério de Educação e Saúde, em 1944). Deve-se destacar, também, nos livros de Inezil Penna Marinho, a permanência da perspectiva racial que predominou nos estudos do início do século no Brasil. Procurando apresentar sugestões à política de imigrações do Estado Novo, na monografia citada, afirma Penna Marinho sobre a construção do nosso “produto racial”: “Dentre estes [imigrantes] o português é o que mais nos convém. E isto se explica não só pela unidade da língua como, também, pela facilidade com que aceita o cruzamento com raças inferiores, principalmente o preto e o próprio produto deste com aquele, o mulato” (Marinho, 1940, p. 36). Como diversos outros autores já citados, então, o mulato aparece, ainda que com a pecha de “raça inferior”, como o tipo ideal de praticante da capoeira.

A literatura contemporânea sobre capoeira começa com o clássico estudo de Rego (1968), que sintetiza os trabalhos anteriores e se baseia também em entrevistas com mestres famosos, ainda vivos nesta época.

A partir do final da década de 1980 ocorreu uma substancial renovação dos estudos sobre a capoeira. Os tipos de enfoques tendem a se ampliar, resultando numa maior especialização dos estudos, em áreas como educação física, antropologia, sociologia e história. Fundamental para esta renovação foram as buscas sistemáticas de fontes de arquivo, até então pouco utilizadas. Primeiro em forma de artigos (Holloway 1989a e b, Bretas 1989 e 1991), logo em teses inteiras dedicadas ao assunto (entre outros Tavares 1984, Salvadori 1990, Reis 1993, Soares 1994, Falcão 1994, Vieira 1996, Pires 1996a)²², episódios outrora desconhecidos foram assim desvendados. As novas fontes predominantemente utilizadas são o registro policial e o processo judiciário. Estes estudos se concentram porém sobre os períodos posteriores a 1850.

Durante muitos anos, um dos principais debates da historiografia sobre o tema girou em torno da origem da palavra que dá nome à luta. Tendo em mente os discursos acima referidos, que estruturam o campo de estudo da capoeira, não é de se estranhar que tenham surgido três etimologias diferentes, apontando ora para a origem tupi, ora para a origem portuguesa ou africana da palavra.²³

Mais importante do que a origem da palavra é hoje a pergunta: que significado recobre a palavra capoeira a partir do momento em que aparece nas fontes, no início do século XIX, não para designar os outros significados do termo, (gaiola, cesto, ou terreno com vegetação secundária) mas para designar uma técnica de luta ou pessoas associadas a esta luta? Pode-se, de fato, notar uma tendência comum a muitos estudiosos de minimizar as mudanças semânticas que ocorreram desta época para cá, e que nos devem levar a

questionar esta suposta “essência” de uma capoeira atemporal.²⁴ Por esta razão, adotamos neste artigo termos diferentes para enfatizar estas mudanças: os capoeiras, capoeiragem, vadiação, capoeira Regional e Angola.

3.1. A pré-história da capoeira

Justamente por causa da tendência nacionalista de minimizar as diferenças para a construção de uma arte ou esporte nacional, parece-nos relevante a insistência do discurso do movimento negro sobre o N'golo como antecessor da capoeira. Desde a década de 1940, antropólogos como Herskovits têm apontado para a existência de “danças de combate” “semelhantes ao jogo [da capoeira]” “na África e em vários pontos da América” (Almeida, 1942, p. 155) — reflexões que foram ignoradas durante 40 anos porque não cabiam na ótica nacionalista da capoeira como “única” forma de luta dos africanos nas Américas, inventada no Brasil. Pelo contrário, como pesquisas dos últimos anos têm mostrado, existiram e ainda existem lutas/danças/jogos de escravos africanos nas Américas, alguns dos quais continuam existindo até hoje, embora tenham sofrido transformações similares às da capoeira brasileira.²⁵ Entre elas é importante salientar a ladjá, praticada na Martinica, cuja semelhança com a capoeira é, de fato, impressionante. Não só do ponto de vista técnico da execução dos movimentos (verifica-se a presença de movimentos como a armada, queixada, meia-lua e diversos outros) como, o que é mais importante, o fato de congregarem aspectos lúdicos, musicais (pratica-se ao som de atabaques) e de combate corporal.

Mesmo no Brasil, temos notícia de uma série de manifestações negras, isto é, prati-

cadadas por escravos, libertos e seus descendentes, que associavam música, dança e alguma forma de luta corporal. Muitas, como o batuque, têm desaparecido, e só nos restam escassas referências em relatos de viajantes ou outras fontes.

Assim, o sempre citado Rugendas menciona, ao lado da breve descrição da capoeira, uma “dança militar” que descreve da maneira seguinte: “dois grupos armados de paus colocam-se um em frente do outro e o talento consiste em evitar os golpes da ponta do adversário” (Rugendas, <1835> 1979, p. 280). Não nos consta que algum estudioso tenha identificado esta dança marcial.²⁶ De fato, lutas-danças que usavam esgrimas ou bastões de madeira como arma eram freqüentes nas América, especialmente no Caribe, e os escravos reputados exímios lutadores. No Brasil, sobreviveram estas tradições nos congos nordestinos, no maculelê do Recôncavo baiano, e possivelmente no maneiro-pau do Ceará.²⁷ Uma outra série de “brincadeiras” consistia em derrubar um adversário com rasteiras, pernadas, ou umbigadas dentro de uma roda, como no batuque, praticado pelo pai de mestre Bimba, na pernada carioca, no samba duro baiano, no tambor de crioula maranhense, etc.²⁸

Por esta razão é importante considerar a história da capoeira no contexto mais amplo das manifestações culturais afro-brasileiras, ou mesmo afro-americanas, sobretudo aquelas que, como a capoeira atual, associavam dança, luta e jogo. Certamente as influências e os empréstimos recíprocos entre as diferentes manifestações foram importantes ao longo dos séculos, e provavelmente eram bem poucos os que se preocupavam então com a “pureza” delas. Assim, a integração de elementos do batuque na capoeira Regional pelo mestre Bimba pode ser vista não como a “primeira

alteração” da capoeira, mas como a última antes da sua definitiva formalização e institucionalização.

Mestre Pastinha também parece ter reconhecido esta interação da capoeira com outras manifestações quando escreveu: “A capoeira é a segunda luta. Porque a primeira é dos caboclos, e os africanos juntou-se com a dança, partes do batuque e parte de candobrê, procuraram sua modalidade” (1996, p. 13).

Se, por um lado, é necessário relacionar a capoeira com lutas/danças/jogos africanos que podem ter sido seus antecessores, por outro é necessário não ficar apenas no nível superficial. Até hoje não existe nenhum estudo rigoroso que procure realmente mostrar semelhanças concretas e entre a capoeira os movimentos e o ritual do N’golo, ou de qualquer outra manifestação bantu. Aliás, por que somente considerar esta área cultural? Os iorubás e outros povos africanos tiveram também as suas danças marciais, que podem ter contribuído de alguma forma para a capoeira.²⁹ A contribuição mais importante nesta área é no campo da musicologia. Estudiosos como Schaffer (1977), Kubik (1979) e Mukuna (1985) têm insistido sobre a contribuição bantu na música brasileira em geral e na capoeira em particular, mostrando a continuidade de *patterns* rítmicos nos toques de berimbau.

O debate sobre a origem da palavra capoeira, assim como o falso debate sobre sua origem africana ou brasileira, tem se deslocado para uma outra questão, de certa maneira mais fundamental: a capoeira se originou ao redor dos engenhos nordestinos ou é um produto urbano, de cidades como Salvador, Recife ou o Rio de Janeiro?³⁰ E, como colocou Nestor Capoeira (1992, p. 39-40), será que a capoeira teve um “centro irradiador único”, do qual se expandiu, ou

antes “brotou espontaneamente e com formas diferenciadas em diferentes locais”? É provável que o tráfico interprovincial de escravos, que ocorreu a partir de 1850, tenha contribuído de forma significativa para a difusão de manifestações culturais de escravos do Norte e Nordeste para o Sudeste do país.

Infelizmente para os defensores da tese da origem rural e nordestina da capoeira, não é conhecida nenhuma fonte documentando a existência da capoeira no interior, antes do final do século XIX.³¹ E, pior, é igualmente difícil provar a sua existência em Salvador antes desta mesma época. As duas famosas gravuras de Rugendas, sempre citadas, foram também, como já vimos, muitas vezes mal interpretadas e têm que ser vistas no contexto da sua obra. A este respeito, parece-nos importante enfatizar o seguinte: as gravuras, sempre associadas, se situam de fato em partes diferentes da obra. A primeira é uma vista de “San Salvador”, aparentemente pintada da península de Itapagipe. Representa no primeiro plano um grupo de negros, dos quais quatro estão se movimentando, enquanto os outros cinco estão olhando ou namorando. Dois se enfrentam diretamente, com passos que efetivamente lembram a ginga. O terceiro, olhando para os dois, se abaixa num movimento que também existe na capoeira atual. O quarto parece estar dançando na ponta dos pés. Não está representado nenhum instrumento musical. Rugendas em nenhum lugar comenta esta gravura e sobretudo não diz que se trata de capoeira. A segunda gravura, intitulada “Jogar Capoeira ou danse de la guerre”, mostra uma cena urbana, com dois negros se enfrentando ou jogando ao som de um tambor. Faz parte dos capítulos sobre “usos e costumes dos negros”. Nele, Rugendas descreve o que considera os

“cantos e danças” típicos dos negros, como o batuque (“Batuca”), o lundu (“Zandu”, em outra ilustração chamada “Landu”), a capoeira e a eleição do Rei do Congo. Passa então a tecer comentários sobre os “feiticeiros” (ou “mandingueiros”), os efeitos do álcool sobre os escravos e as fugas dos mesmos. A inclusão da capoeira neste capítulo é um argumento para a existência mais generalizada da capoeira no Brasil Império, tanto quanto as outras manifestações por ele mencionadas. Esta segunda gravura, que explicitamente se refere à capoeira, parece ser situada no Rio de Janeiro, devido à forma do morro no fundo do quadro.³²

A partir de Rugendas não se pode afirmar com certeza que uma luta/dança/jogo *com o nome de capoeira* tenha existido nesta época na Bahia. Pode-se assumir como provável que tenham existido manifestações muito próximas neste período, no Recôncavo. O que reforça esta tese é que não sabemos da existência, até hoje, de nenhum documento do Brasil Colônia ou Império referindo-se explicitamente à capoeira na Bahia. E não é por falta de procurar. João Reis, reputado especialista da história da Bahia no século XIX e um dos melhores conhecedores dos fundos oitocentistas dos arquivos baianos, nos garantiu que nunca viu uma referência à capoeira ou mesmo a outra dança marcial nas suas pesquisas sobre a Bahia do século XIX, a não ser a citada gravura de Rugendas. Por isso, aventura a hipótese heterodoxa de que a capoeira teria sido trazida do Rio de Janeiro para a Bahia.³³

De fato, as primeiras referências consistentes provém do início do século XIX, no Rio de Janeiro. E, até prova em contrário, é aqui que começa a história, no sentido de estudo sistemático baseado em fontes, da capoeira.

3.2. Os capoeiras cariocas (ca. 1800-1850)

A capoeira como luta aparece nas fontes de forma massiva a partir da segunda década do século XIX, justamente depois da transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro.³⁴ Mas devido ao caráter destas fontes, essencialmente registros de prisões ou correspondências das autoridades encarregadas da repressão, permanecem muitas dúvidas quanto às características da capoeira de então. De fato, a palavra capoeira era usada tanto para designar uma prática, quanto para um grupo de pessoas. Como já enfatizou Holloway (1989b, p. 649), é importante estar atento para os diversos significados do vocábulo, nesta época, para não incorrer em confusões, nem anacronismos.

Capoeira se referia então a um conjunto de técnicas de combate que envolvia tanto o uso de uma grande variedade de armas (facas, sovelões, navalhas, cacetes, estoques até pedras e fundos de garrafa) quanto o uso de golpes com as pernas ou a cabeça. Era praticado por indivíduos que eram, em sua grande maioria, escravos africanos, dos quais muitos provinham de áreas de cultura bantu (Holloway, 1989b, p. 660-661). Ocasionalmente pessoas livres ou mesmo membros do exército ou da polícia, como no caso do major Vidigal, também conheciam estas técnicas, ou pelo menos tal conhecimento era atribuído a eles.

Ao mesmo tempo, o termo capoeira designava os integrantes de grupos de “malfeitores”, que, segundo as fontes policiais, andavam pelas ruas, armados, atentando contra a ordem estabelecida. Na visão das autoridades, os capoeiras promoviam “desordens”, que consistiam em atacar cidadãos, acometer pessoas inocentes, perpetrando mortes e ferimentos, e se opunham à ação da polícia. Eventualmente “faziam motins” em festas públicas.³⁵

O uso indiferenciado do termo capoeira tanto para as técnicas de combate quanto para os grupos à margem da sociedade colonial sugere que o primeiro significado se tenha criado por extensão do segundo.³⁶ Pode reforçar a hipótese, já antiga, de que o nome capoeira para a arte marcial deriva do vocábulo tupi para designar a mata secundária, na medida em que parece haver algum tipo de associação entre estes grupos e a capoeira-mata. A diferença é que se trataria das capoeiras da periferia urbana do Rio de Janeiro, e não, como antes se argumentava, das capoeiras do interior nordestino.³⁷ As evidências neste sentido não são, ainda, muito convincentes.

Devido ao caráter das fontes falta, também, informação precisa sobre a prática da capoeira como atividade lúdica ou recreativa. Será que a capoeira desta época no Rio era apenas uma técnica de combate, como já sugeriu Câmara Cascudo (1972, p. 241) e como sustenta Araújo (1997, 105-112)? Existem várias referências nas fontes que permitem supor que não, porque mencionam explicitamente que os escravos aprisionados “jogavam capoeira”. Estamos nos baseando aqui no código do livro de Polícia, Prisões de 1817-1819, citado em extenso pelo próprio Araújo (1997). Concordamos com a primeira parte da análise deste autor, mas não o seguimos quando, apesar das múltiplas menções ao jogo de capoeira, nega o caráter lúdico da mesma para esta época. A referência a instrumentos de música apreendidos (viola, tambor) pode ser outro indício de que a capoeira carioca podia estar associada nesta época à música num jogo amistoso, conforme a visão de Rugendas. Desta maneira é plausível que os capoeiras praticassem as duas vertentes, uma sendo o jogo entre eles, a outra a aplicação das destrezas desenvolvidas nestes jogos em situações de conflitos reais. Tendo em

vista que a preocupação principal dos agentes do Estado era apenas com a subversão da ordem pública, não seria de estranhar que não tenham documentado com mais detalhes a primeira vertente, a capoeira/jogo. Um problema com esta interpretação é que a capoeira como jogo tampouco aparece na documentação dos períodos subseqüentes.

Em todo caso, devido à evolução semântica do termo capoeira de integrante de grupo marginal para modalidade de combate praticada sobretudo pelos membros destes grupos, é difícil estabelecer com clareza a que se refere a denominação capoeira nesta época, quando aparece nas fontes. Desta maneira, parecem procedentes as conclusões de Araújo, de que nem todos os capoeiras, integrantes dos grupos marginais, eram também praticantes da luta e vice-versa.

Fica mais claro, portanto, que neste período os capoeiras constituíam um real contrapoder que ameaçava o controle do espaço urbano pelo poder escravista e seus representantes, o que justifica a interpretação da capoeira como prática de resistência escrava — mesmo que fora do quilombo.

3.3. A capoeiragem carioca (ca. 1850-1930)

A historiografia sobre a capoeiragem no Rio de Janeiro durante o Segundo Império e o início da República é, sem dúvida, a mais bem desenvolvida. Além das excelentes descrições de contemporâneos como Plácido de Abreu e Mello Moraes Filho, contamos com uma série de contribuições recentes, entre as quais as de Bretas (1989, 1991), Holloway (1989a e b), Soares (1995) e Pires (1996a e b). Estes autores aproveita-

ram-se de forma sistemática de um rico *corpus* de fontes policiais e judiciárias, complementadas pelos periódicos da época. A partir dos seus trabalhos podemos ter uma visão de conjunto da capoeiragem carioca e da sua evolução neste período. Não cabe nos limites do nosso trabalho uma análise pormenorizada de todos os resultados destas pesquisas, e nos limitaremos a enfatizar apenas alguns pontos que consideramos cruciais.

A prática da capoeira consistia em exercícios de destreza física nos largos e nas praças da cidade pelos integrantes das famosas *maltsas*, as organizações de base da capoeiragem carioca (Soares, 1995, p. 73). Ganhavam maior visibilidade, porém, durante as festas públicas, ou seja, as procissões, as paradas militares e o carnaval. Nestas ocasiões se agrupavam à frente da procissão, dos batalhões ou dos préstitos, e, segundo os seus detratores, promoviam “distúrbios” ou “correrias”, que resultavam freqüentemente no ferimento de terceiros. De fato, estes eventos públicos forneciam pretexto para confrontos entre *maltsas* inimigas. As *maltsas* agrupavam entre cinco e cem indivíduos e tinham uma base territorial, a igreja de uma freguesia ou um largo. Ao longo do Segundo Império as *maltsas* foram se agrupando até formarem dois grandes grupos inimigos, os Guiamus e os Nagoas. Soares (1995) tem feito uma análise minuciosa da distribuição espacial das *maltsas* e da sua evolução. Chegou à conclusão de que os Nagoas representariam a tradição africana, cuja base territorial eram as freguesias periféricas da cidade. Os Guiamus representariam, pelo contrário, uma tradição mais nativa ou mestiça, baseada no porto e nas áreas centrais da cidade.

O que chama a atenção neste quadro é que esta prática da capoeiragem difere fundamentalmente daquilo que hoje é re-

conhecido como capoeira. Então, não havia roda, não havia música e nem “jogo” entre dois praticantes nas aparições públicas da capoeiragem. Poder-se-ia sugerir que o tipo de fontes mais usadas nestas pesquisas, sendo oriunda dos órgãos da repressão, apenas permitem uma visão muito parcial e policial da capoeiragem. No entanto, as outras fontes (literárias, jornalísticas) tampouco mencionam algo que se pareça mais com o jogo da capoeira atual, a não ser a utilização de determinados golpes, e a ginga (Soares, 1995, p. 276).

Um outro aspecto surpreendente é a rápida mudança da origem étnica dos capoeiras. Ainda basicamente escrava e negra antes de 1850, a capoeiragem passa a recrutar adeptos não somente na população mestiça pobre, mas também entre os brancos e até os imigrantes europeus, principalmente os portugueses. Os “brancos” chegaram a representar, em 1890, aproximadamente um terço das detenções por capoeiragem. 10% dos capoeiras presos na década de 1880 eram estrangeiros, sendo 6,8% portugueses (Bretas, 1991, p. 242; Soares, 1995, p. 144-145). Como disse Soares (1995, p. 177):

[...] a capoeira demonstrou nestes anos sua força como 'porta de entrada' na cidade para estranhos, forasteiros e desamparados. Italianos, argentinos, paraguaios, alemães, norte-americanos, chilenos, franceses, espanhóis, uma babel de nacionalidades escondia-se nas sombras da capoeiragem. Constituída por africanos em terras brasileiras, a capoeira vai ter seu destino marcado pelo caráter cosmopolita da capital do Império.

A origem social dos capoeiras também precisa ser diferenciada. Um dos achados

principais da tese de Pires (1996a) é que, na República Velha, a maioria dos detidos por capoeiragem não era composta de vadios e malandros, mas, pelo contrário, de trabalhadores. O mesmo é corroborado pelas outras pesquisas. Destarte, temos que ver a capoeiragem carioca como parte da cultura das classes trabalhadoras. É justamente porque portugueses e brasileiros, negros e brancos executavam as mesmas tarefas e viviam nos mesmos cortiços que a capoeira pôde difundir-se para além do seu grupo original negro e escravo. Compartilhar as mesmas manifestações culturais não excluía conflitos de caráter étnico, já descritos por Aluísio de Azevedo no famoso romance *O cortiço*, onde um capoeirista brasileiro e “mulato” se confronta com um jogador de pau portugueses.

Também se multiplicam as referências a jovens de alta estirpe praticando capoeira, os chamados “cordões elegantes” (Soares, 1995, p. 296). É mais uma prova da rápida difusão da capoeira para além do seu universo original, e mostra também o quanto é difícil associar a capoeira apenas às classes populares.³⁸

A extensão da prática da capoeira à população livre durante o Segundo Império significa que vamos encontrar capoeiras não somente ocupados nos setores produtivos, mas também nas instituições repressivas, ou seja, a polícia, a Guarda Nacional e o exército. Se a Guerra do Paraguai serviu, num primeiro momento, como expediente fácil para “limpar” a cidade dos vadios e capoeiras, o fim do conflito resultou no retorno dos soldados sobreviventes, agora cobertos com a glória de defensores da pátria. Significava que soldados ou guardas nacionais estavam mais dispostos do que nunca a defender a sua prática da capoeira. Destarte, na década de 1870, longe de constituir dois mundos

separados, onde os primeiros apenas reprimiam os segundos, se constituiu o costume da “constante solidariedade entre soldados e capoeiras” (Soares, 1995, p. 273).

Mas as ambigüidades das relações dos capoeiras com os representantes do Estado não pararam aí. É conhecido o envolvimento das maltas com os políticos do Império. Os capoeiras intervinham com freqüência nas eleições primárias, tentando inverter com violência e ameaças uma situação desfavorável para o seu “patrão”. Executavam todas as tarefas e capangas eleitorais. Os estudiosos têm interpretado estes vínculos como prova da manipulação dos capoeiras pelos políticos, independentemente da sua afiliação ideológica e partidária. O trabalho de Soares, pelo contrário, tenta mostrar que os capoeiras não eram apenas “instrumentos dóceis” nas mãos dos políticos, mas que “o papel exercido por estes grupos era fruto de uma opção política” (1995, p. 186), chegando a constituir uma força política autônoma. Este “Partido Capoeira” corresponderia a uma forma própria de fazer política, usando o espaço da rua (1995, p. 219).

De fato, Soares mostra que os capoeiras se associaram de maneira mais duradoura a uma ala do partido conservador, e que não se contentavam em vender a sua disposição a práticas violentas a quem estivesse no poder. Assim, durante os governos liberais houve uma radicalização do conflito entre liberais e membros das maltas. A “estranha simbiose” com a polícia, evidente também através da presença dos capoeiras na polícia política clandestina, o chamado “Corpo de Secretas”, chegou ao seu auge na década de 1880, no governo do conservador Cotegipe. Somente com a vitória dos republicanos houve uma mudança radical: pela primeira vez, a repressão contra os capoeiras não foi mais seletiva, isto é, apenas dirigida contra as

maltas associadas ao partido excluído do governo, mas contra todos os capoeiras. A ação repressiva do novo chefe de polícia, Sampaio Ferraz, um antigo e jurado inimigo dos capoeiras (apesar de ter sido, ele também, praticante da arte) entrou na história como tendo acabado com a capoeiragem carioca através da deportação massiva de centenas deles para a ilha Fernando de Noronha.

Sem dúvida, desmantelada a complexa rede de relações entre políticos, polícia e capoeiras, a capoeiragem carioca nunca mais chegaria a ter a projeção que teve na política do Império. Contudo, a ruptura na prática cotidiana talvez tenha sido menos radical do que se tem acreditado até agora. A tese de Antônio Liberac Pires (1996a) mostra que ela continuou a existir durante toda a República Velha. O que faltaria desvendar é até que ponto existem continuidades com a capoeira moderna.

3.4. A vadiagem baiana (ca. 1890-1945)

Como já afirmamos anteriormente, não foram encontradas até hoje fontes que se refiram à existência da capoeira ou outra luta na Bahia antes do final do século XIX, com a exceção notável da já discutida gravura de Rugendas.³⁹ O primeiro e importante texto de que se tem notícia é da autoria de Manuel Querino (1851-1923), e consta do livro *A Bahia de outrora*, publicado pela primeira vez em 1916. No entanto, ali o autor descreve a capoeira baiana como se tivesse existido desde longa data e opõe “a capoeira de hoje, ritmada, estilizada, verdadeira capoeira de salão” à “capoeira antiga”, que passa a descrever como “jogo atlético”, mas também luta, onde se enfrentavam, como no Rio de Janeiro imperial, capoeiras de diferentes bairros, por ocasião de certas

festas, como no domingo de Ramos (1955, p. 74). Querino explica que os próprios praticantes denominavam a sua atividade de "brinquedo", mas usa no seu texto de maneira indiferenciada o vocabulário carioca, capoeira e capoeiragem.⁴⁰

As outras fontes sobre a capoeira baiana antes de 1945 são bastante escassas: além dos escritos de Édison Carneiro (1937), existem apenas algumas reportagens nos jornais da época. Por esta razão, os depoimentos dos velhos mestres são de grande significação. São considerados os maiores portadores da memória histórica pelos capoeiristas da atualidade e seus depoimentos estão espalhados pela imprensa e outras publicações. Ademais, o Ministério da Educação coordenou entre 1989 e 1992 um levantamento sistemático dentro do Programa Nacional de Capoeira, entrevistando, numa primeira etapa, dez dos mais conhecidos e respeitados mestres da capoeira baiana, principalmente ligados à Capoeira Angola.⁴¹ A partir destes depoimentos, é possível tentar uma reconstrução da chamada vadiagem baiana da primeira metade do século XX. O uso da memória oral, em contraste com as fontes usadas para os períodos anteriores, implica em fundamentais diferenças quanto ao método e aos resultados. Os mestres, como qualquer pessoa idosa, geralmente tendem a ver sua juventude de maneira muito mais positiva, como uma idade de ouro, quando a capoeira não continha as "deformações" do presente. O conhecimento do passado também é a fonte da sua autoridade no presente, daquilo que é considerado certo ou errado. Assim, precisam adequar a sua visão do passado às necessidades do presente. Não obstante estas limitações, acreditamos que a quantidade de depoimentos permite comparar as informações e chegar a algumas conclusões, que passamos a resumir.

Até o início dos anos 30, o jogo da capoeira aparecia integrado às práticas cotidianas das classes populares de maneira semelhante à "pelada", o jogo de futebol informal de final de semana. O iniciante aprendia com os jogadores mais experimentados, informalmente, no exercício prático do jogo. Apesar de existirem os "cobras", não havia uma rigorosa exigência do domínio da técnica do jogo, mas apenas do conhecimento do ritual da roda. Mesmo havendo os pontos tradicionais de reunião dos capoeiristas, principalmente nos domingos à tarde, qualquer ocasião em que se encontrassem era propícia à realização de rodas. Portanto, os bares, as praças, os mercados e as feiras freqüentemente eram palco de rodas inesperadas. Eram comuns as rodas de capoeira feitas com o objetivo de recolher dinheiro dos assistentes para os capoeiristas. Em alguns locais, estes recolhiam com a boca as cédulas lançadas ao chão da roda, executando complexos movimentos de destreza e equilíbrio sobre as mãos, ou simplesmente "passando o chapéu" entre os espectadores.

A participação nas rodas de capoeira não exigia de seus praticantes nenhuma indumentária especial. Eles entravam no jogo calçados e com as roupas do dia-a-dia. Portanto, nas rodas mais tradicionais, aos domingos, e nas festas de largo que se estendiam de dezembro até o carnaval, alguns dos capoeiristas mais destacados faziam questão de se apresentar trajando refinados ternos de linho branco. A sua habilidade ficava demonstrada quando entravam na roda sem sujar a sua roupa branca de festa. As festas de largo eram a ocasião onde o capoeirista podia desfrutar de maior atenção e admiração do público e quando a sua prática parecia ser socialmente aceita. Em muitos casos, a polícia outorgava permissões para estas rodas (Moura, 1991; Decânio, 1996).

No entanto, nem sempre a vadição baiana assumia este caráter pacífico e predominantemente lúdico. Havia violência entre grupos rivais, violência contra terceiros e enfrentamentos com a polícia. Mesmo não sofrendo a repressão sistemática de que fora vítima a capoeira carioca, a vadição baiana tampouco foi vista com bons olhos pela polícia, que podia dispersar a roda e apreender os instrumentos. Devido à ausência de fontes manuscritas,⁴² não é possível fazer uma avaliação precisa da repressão policial. O período mais intenso parece ter sido a década de 1920, quando o famigerado Pedro Gordilho serviu como delegado auxiliar em Salvador. Vários episódios contados pelos mestres antigos (incluindo Bimba e Pastinha) se referem a enfrentamentos com a polícia, principalmente nas zonas de meretrício nas imediações do porto, como o Cais Dourado (ver também Moura, 1991, p. 57-61 e Rego, 1968, p. 37).

As rodas da “brincadeira de Angola”, como também era chamada na época, assim como o uso da capoeira fora das rodas nos remetem a um universo social dotado de regras próprias e de uma ética muito peculiar, da qual é possível ter uma idéia muito melhor do que da capoeiragem carioca, já que os depoimentos dos velhos mestres baianos nos permitem ter uma visão a partir de dentro. Tudo indica que o ambiente em que se realizavam as rodas da capoeira Angola era marcado por uma certa ruptura das normas sociais, um espaço de contestação em que quase nunca uma atitude seria julgada como “traição”. Ao contrário, o termo “traioeiro” é comumente utilizado pelos velhos mestres com conotação bastante positiva, designando o hábil capoeirista que é capaz de iludir o adversário com sorrisos e simulações. Essa seria a verdadeira malícia ou mandinga do capoeira, isto é,

a capacidade de aproveitar-se de momentos precisos sem, no entanto, partir para um confronto aberto. Os extremos são igualmente condenados, tanto o jogo da capoeira que vira mera “acrobacia” quanto as situações em que se parte para a “pancadaria”, prevalecendo a força física sobre a malícia. O universo social em que se inseria esta antiga vadição assemelha-se ao que Antônio Cândido chamou de “mundo sem culpa”, um *ethos* que não distingue o bem do mal, criando acomodações que em outras situações seriam caracterizadas como hipocrisias (Cândido, 1982). Quem “vadiava” simplesmente “brincava”, independentemente da comprovação de virtudes.

As rodas de capoeira do passado integravam-se a uma concepção de devir permanente, uma visão de mundo circular e integralizadora em que os rituais são elementos de uma relação do homem com o cosmos incompleta e dinâmica por natureza. De acordo com os depoimentos dos velhos, o capoeirista “guardava” um golpe recebido para “cobrar” depois, o que subentende uma visão cíclica do tempo, envolvendo a certeza do aparecimento de situações semelhantes no futuro. Cada roda de capoeira era uma continuação da anterior, independentemente do tempo que as separasse. A circularidade na idéia de tempo no ambiente da antiga malandragem não fragmentava a realidade, compartimentalizando o conhecimento que dela se faz. Essa noção se opõe frontalmente ao racionalismo típico da cosmovisão ocidental, em seu esforço de previsibilidade e de construção de regras de validade geral.

3.5. A capoeira moderna I: Regional

É a partir do final da década de 1920 que Manuel dos Reis Machado (1900-1974), o

mestre Bimba, desenvolve na Bahia a sua famosa capoeira Regional, que, apesar do seu nome, foi a primeira modalidade de capoeira a ser praticada em todo o Brasil e no exterior. Passamos a resumir as modificações introduzidas por Bimba na capoeira então existente, para podermos discutir os aspectos mais controversos em seguida.

Bimba partiu de uma crítica da capoeira baiana, cujo nível técnico considerava insuficiente, sobretudo se confrontado com outras lutas e artes marciais, que começavam a ser difundidas então no Brasil.⁴³ Conforme o depoimento de um aluno seu, Atenilo, chegou a propor aos outros mestres inovações importantes para serem adaptadas em conjunto, oferta que estes recusaram (Almeida, 1991, p. 20). Decidiu então criar um estilo novo, que passou a ensinar na sua academia, fundada em 1932.⁴⁴ Em 1937, a Secretaria de Educação, Saúde e Assistência Pública do Estado da Bahia reconheceu oficialmente a sua academia, outorgando-lhe um certificado de professor de Educação Física.

Bimba não somente transferiu a prática da capoeira da rua para um recinto fechado, a academia, mas a fragmentou em "exercícios fundamentais" a serem praticados diariamente, "seqüências" e a roda propriamente dita. Em outros termos, como já foi destacado por muitos autores, criou um método de ensino formal para uma prática até então predominantemente informal. Uma das inovações mais controversas foi a introdução de novos golpes, cujo número total aumentou consideravelmente, e de uma série de movimentos (reunidos por mestre Bimba em uma seqüência denominada "cintura desprezada") que usavam o contato físico direto para treinar a flexibilidade da coluna e a capacidade do capoeirista de cair em pé quando projetado em um "balão". A capoeira Regional definia-se, do ponto de vista

técnico, por ser uma luta praticada numa posição mais ereta do que a capoeira baiana tradicional e de usar golpes mais altos e geralmente mais rápidos.

Bimba também introduziu uma hierarquia até então inexistente na vadiação baiana, onde distinguiam-se calouros, formados e formados especializados. Para enfatizar esta hierarquia, criou um toque de berimbau, luna, onde somente alunos formados tinham o direito de jogar. Os estudantes eram sujeitos a uma estrita disciplina, não deviam fumar nem beber, e não deviam se envolver em rodas de rua. Esses preceitos constavam de um mural afixado na academia de Bimba. Outra inovação fundamental foi a mudança radical do meio social onde recrutava seus alunos. Passou, durante certo período, a exigir-lhes carteira profissional, e conseguiu atrair muitos alunos das classes médias. Entre 1939-42 chegou a ensinar capoeira no quartel do Centro de Preparação de Oficiais de Reserva do Exército, no Forte do Barbalho. Apesar de ter algum reconhecimento oficial, não conseguiu prosperar economicamente e morreu, como todos os outros velhos mestres, na pobreza. Foram seus inúmeros alunos que levaram a capoeira Regional para as outras regiões do país.

O primeiro a propor uma interpretação do surgimento da capoeira Regional, ultrapassando os meros lamentos dos tradicionalistas sobre a "descaracterização" da "verdadeira" capoeira, foi Júlio Cesar Tavares (1984), na tese de mestrado em sociologia intitulada "Dança da guerra: arquivo-arma". Não há, no entanto, em sua análise, uma percepção dicotômica — que veio a predominar posteriormente —, em que se torna necessária a opção pela Angola ou pela Regional, mas a concepção de que a Regional está integrada à construção de uma nova "retórica do corpo". Mais tarde, em analogia com o trabalho de Ortiz (1978)

sobre a umbanda, Alejandro Frigerio (1989) analisou as mudanças introduzidas pela Regional resultando na esportização da arte, destacando a crescente burocratização, a incorporação de elementos das artes marciais orientais, a cooptação ideológica e política pelo “sistema” e as concepções evolucionistas subjacentes. Tem o cuidado porém de diferenciar as práticas de Bimba com o desenvolvimento ulterior da Regional (1989, p. 95) que para ele significa, tanto pelo conteúdo como pelo universo social dos praticantes, um “embranquecimento” de uma arte negra. Sua análise porém peca pelo fato de ele adotar como verdadeiro o discurso dos angoleiros sobre a capoeira, tanto Regional como Angola, sem dar conta da complexidade e contradições internas dos dois.

Partindo de um enfoque weberiano, Luiz Renato Vieira defendeu tese de mestrado em 1990, publicada em 1996, sobre a Regional como um aspecto da modernização cultural no Brasil. Neste trabalho, faz uma análise pormenorizada das inovações técnicas introduzidas por Bimba (Vieira, 1996, p. 144-171) que relaciona com o ambiente político e cultural da década de trinta. A recodificação dos rituais, símbolos e gestos operada por Bimba corresponderia a um novo ethos subjacente, que se define, segundo Vieira, pela oposição à malandragem. “A noção de eficiência, que permeia todas as instâncias da Capoeira Regional, aparece como o principal princípio de classificação na visão do mundo que envolve a capoeira criada por Mestre Bimba” (Vieira, 1996, p. 162). Finalmente ressalta “a afinidade existente entre as proposições de Mestre Bimba, enquanto líder, e os interesses dos grupos sociais dominantes no contexto social em que se inseria” (Vieira, 1996, p. 169).

Esta interpretação foi discutida em dois trabalhos recentes. Antônio Liberac Pires

(1996a, p. 38-40) critica sobretudo a falta de fontes para corroborar muitas afirmações feitas, e questiona a validade da reconstrução da história a partir dos discursos da tradição. Leticia Reis (1993, p. 83-84) pondera que interpretar a Regional apenas como um projeto moderno e conformista “não dá conta da complexidade e da dinâmica cultural do mundo da capoeira” e “não consegue explicitar a ambigüidade da capoeira”. Ela mostra que a Regional “resiste quando se conforma”, guardando “elementos que reafirmam a identidade étnica nas músicas, nos toques do berimbau e nos próprios movimentos”.

Estas observações são procedentes e vão nos ajudar a rediscutir alguns pontos controversos. Não questionam a tese central que a compreende Regional como uma modernização da capoeira baseada no modelo autoritário das décadas de 30 e 40, mas permitem relativizá-la. De fato, Reis, em vez de opor a Regional à Angola em termos de modernização/tradição, foi a primeira a analisar estas duas modalidades da capoeira como “duas opções (negras) de esportização” e, portanto, de modernização. Concordamos com a sua análise e adotamos uma linha parecida neste trabalho, insistindo na distinção entre a capoeira baiana tradicional, a “vadiação”, e a Capoeira de Angola praticada hoje.

Voltando ao mestre Bimba: é significativo o quanto as afirmações feitas por seus alunos, seus biógrafos e outros mestres diferem entre si quando tratam justamente dos aspectos que dizem respeito à relação do mestre com a cultura negra e com o poder. Alguns dos velhos mestres reconhecem que Bimba introduziu golpes de outras lutas (tanto orientais como ocidentais), sem no entanto condená-lo por isto. Já Édison Carneiro (1977, p. 14), na sua defesa da capoeira negra e “autêntica”, atribuiu a esta

suposta fusão, que qualificou como “mistura de capoeira com jiu-jitsu, box e catch”, um caráter negativo: “A capoeira popular, folclórica, legado de Angola, pouco, quase nada tem a ver com a escola de Bimba”. Na mesma tecla bateu Jorge Amado, chamando a Regional por esta razão de “deturpação” que não merecia confiança (*apud* Rego, 269). Waldeloir Rego (1968, p. 269, 285-87), apesar do seu interesse primordial pela capoeira tradicional, fez uma avaliação muito mais serena das inovações introduzidas por Bimba, ressaltando, além do carisma do mestre, o ritual de formatura e a importância da cultura negra na mesma.

Os alunos de Bimba que se tornaram mestres e escritores, como Acordeon (Almeida 1986, p. 32), Jair Moura (1991, p. 21, 41) e Itapoan (Almeida 1994, p. 48), têm levado em consideração a revalorização da cultura negra nas últimas décadas e a possível perda de capital simbólico implicada no reconhecimento de que a Regional teria adotado golpes “alienígenas”. Buscando argumentos contra a acusação de branqueamento, têm insistido sobre o também afro-brasileiro batuque⁴⁵ como fonte de inspiração para os golpes novos introduzidos pelo mestre. Apontaram para o fato incontestado de que o pai de Bimba era conhecido batuqueiro. Mais concretamente, diversos ex-alunos seus têm indicado golpes específicos que seriam oriundos do batuque (Almeida, 1991, p. 32; 1994, p. 48). Outros argumentam que Bimba não podia ter conhecido todas estas lutas na década de vinte para inspirar-se nelas, ou que, posteriormente, apenas passou a ensinar como se defender dos ataques destas lutas, sem contudo imitar-lhes os golpes, o que teria sido mal interpretado (Almeida, 1994, p. 48).⁴⁶ Contudo, a posição mais ereta do capoeirista ao relizar os golpes da Regional, como o martelo, por exemplo,

não deixam de apresentar fortes analogias com golpes de lutas orientais, assim como as projeções e os agarramentos. Mas até hoje falta uma análise mais aprofundada desta questão, que se basearia numa análise pormenorizada das inovações técnicas da Regional. Seja como for, não deixa de ser irônico que o chamado “branqueamento” ou ocidentalização das técnicas corporais da Regional é, quando muito, uma “orientalização” que escapa a classificações simplistas.

Quanto à influência da ideologia do Estado Novo sobre o mestre Bimba, faltam fontes que comprovem a adesão do mesmo a estes ideais. No entanto, podemos constatar, como o fez Vieira em análise detalhada, a correspondência entre o *ethos* da capoeira Regional, com a sua insistência sobre a eficiência, a hierarquia, a ordem e a disciplina, e os princípios divulgados na mesma época pelo Estado autoritário, que tentava justamente combater a ideologia da malandragem tão arraigada nas classes populares urbanas, e da qual o *ethos* da “vadiação” baiana representa um caso paradigmático. Existem, além disto, indícios claros que comprovam, ao nosso ver, a influência direta de ideologias autoritárias. O melhor exemplo é a saudação da capoeira Regional (o “Salve” de braço esticado, ainda hoje utilizado em algumas academias do interior), de clara inspiração fascista.⁴⁷ Vale ressaltar, porém, que muitas inovações formais, dos uniformes aos regulamentos da academia, passando pelos símbolos (escudo com a estrela de São Salomão) e textos didáticos, foram elaboradas por alunos de Bimba, que tinham não somente origens sociais diversas, mas também horizontes ideológicos diferentes.⁴⁸ A própria relação do mestre com o poder estabelecido tem sido apresentada de maneira bastante diferente por seus alunos. As já referidas apresentações de

Bimba para o interventor Juracy Magalhães e o presidente Getúlio Vargas sempre servem para sugerir a proximidade do mestre com o poder, assim como o fato de ter ministrado aulas a oficiais no Forte do Barbalho e o seu envolvimento com os militares, interessados nas suas técnicas de guerrilha. Se isto, por um lado, está bem longe de comprovar a adesão unilateral de Bimba aos princípios autoritários, por outro demonstra o seu anseio de difundir a capoeira fora do seu meio de origem. Segundo alguns alunos, mais identificados com a esquerda, como Muniz Sodré e Jair Moura, mestre Bimba teria sido simpatizante ou mesmo militante do Partido Comunista Brasileiro (apud Capoeira, 1992, p. 77-79). Esta informação, que provém apenas de depoimentos destes alunos e não é comprovada por fontes escritas, foi categoricamente contestada por outros mestres e alunos.⁴⁹

Estes pontos ilustram o quanto a história da Regional se situa no centro de um debate fundamental sobre os valores constitutivos da brasilidade e das formas contraditórias que a modernidade assume no Brasil.

3.6. A capoeira moderna II: a reinvenção da Angola

Se a capoeira Regional se autodefine em grande parte como ruptura com a vadiação antiga, a capoeira Angola insiste na continuidade com a mesma. A sua proposta explícita é tradicionalista, no sentido de manter, o quanto possível, os “fundamentos” ensinados pelos antigos mestres. No entanto, as transformações ocorridas na sociedade brasileira mais ampla, assim como as mudanças introduzidas na própria prática dos angoleiros a partir de 1941, não deixaram de resultar em mudanças significativas

que a diferenciam bastante da vadiação do início do século.

A emergência da capoeira Angola moderna está estreitamente associada à figura do mestre Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981). Pastinha aprendeu capoeira ainda antes da virada do século, segundo suas próprias palavras, com “um velho africano”. Ingressou para a Marinha como aprendiz em 1902. Entre 1910 e 1922, muito antes de Bimba, portanto, já ensinava capoeira para seus colegas aprendizes, e depois para estudantes que viviam nas redondezas (Reis, 1993, p. 94; Decânio, 1996, p. 44). Mas deixou de ensinar por muitos anos e só veio a assumir a direção de outra academia em 1941. A esta altura, a capoeira Regional já se encontrava em pleno desenvolvimento e o grande mérito de Pastinha foi ter percebido a necessidade de inovação dentro da tradição para garantir que a modalidade de capoeira ensinada por ele permanecesse uma alternativa viável à Regional. Se não fosse por ele e alguns outros mestres tradicionalistas, como Valdemar do Pero Vaz e Canjiquinha, é provável que não existisse a Angola de hoje.

Pastinha, então, introduziu algumas mudanças. Passou a denominar sua luta de esporte, para distanciar-la da marginalidade e legitimar o seu ensino. Adotou uniformes, fomentou um espírito de grupo entre seus alunos e introduziu a graduação formal para mestre. À semelhança de Bimba e seus alunos, passou a se apresentar com o seu grupo na Bahia e no Brasil inteiro, nas décadas de 1940-60, garantindo assim à Angola um mínimo de espaço público. Conseguiu também a ajuda de alguns intelectuais influentes como Jorge Amado, que o ajudaram a receber um — sempre muito limitado — apoio institucional.

Como a capoeira Regional conseguiu muito maior projeção no período 1950-1970,

a Angola teve que se definir largamente em oposição a esta para justificar a sua existência. Assim, investiu em todos os aspectos que estavam perdendo importância na Regional, ou seja, a teatralidade, a espiritualidade, o ritual e a tradição. Acreditamos que mesmo os movimentos foram estilizados numa determinada direção com o intuito de se distanciar nitidamente do estilo Regional. Por exemplo, os golpes altos, considerados parte da “descaracterização” da Regional, existiam também na capoeira baiana antiga, conforme depoimento de mestre Canjiquinha (Moreira, 1989, p. 81). Esta estilização foi um processo gradual, continuado por seus alunos, que, por sua vez, tornaram-se mestres. No entanto, mesmo entre os velhos mestres podem-se registrar divergências importantes em relação à identidade da capoeira Angola ou à maneira como deve-se preservá-la e impedir a sua exploração comercial. Diferentemente de mestre Bimba, que explicitamente criou um estilo novo, para o qual ele é a referência máxima, os mestres da capoeira Angola se legitimam por seu conhecimento de uma tradição mais heterogênea. Mesmo tendo sido a liderança mais importante dentro da capoeira Angola, semelhante em muitos aspectos a Bimba na Regional, mestre Pastinha nunca chegou à posição deste porque se definia como tradicionalista, e, portanto, não punha em relevo as inovações que introduziu na capoeira Angola.

Apesar das divergências no interior da própria Angola, o estilo foi ganhando espaço e consistência. Contribuíram para isto uma nova geração de angoleiros, fortemente engajados no resgate das antigas tradições e decididos a não se deixar explorar e morrer na miséria como a geração anterior. Deu-se uma convergência com segmentos do crescente Movimento Negro,

interessado no resgate das tradições afro-brasileiras. A prática de capoeira passou a ser considerada então um veículo adequado para a conscientização étnica e social.

A partir da década de 1980, a Angola conseguiu inverter aos poucos a situação desfavorável em que se encontrava em relação à Regional. Para isto contribuíram mudanças de paradigmas na sociedade brasileira, como a revalorização da herança africana, a própria evolução da Regional para estilos cada vez mais violentos e o paciente trabalho dos mestres angoleiros, difundindo seus ensinamentos em todo o país e, em alguns casos, no exterior. A partir desta época se multiplicaram as “buscas das raízes” por parte de praticantes da Regional desiludidos ou ávidos por novas fontes de inspiração. O resgate da capoeira tradicional não ficou restrito à capoeira Angola, mas passou a ser advogado também por seguidores de Bimba, que aspiram retornar ao estilo Regional “puro” do mestre Bimba.⁵⁰

Nos últimos anos, no entanto, o panorama da capoeira no Brasil e no exterior se tornou de tal maneira complexo que é impossível atualmente distinguir apenas a capoeira Angola e a Regional. A principal razão disso é que surgiram, principalmente no sudeste do país, estilos que se pretendem intermediários, e que têm sido denominados de “Contemporânea” ou mesmo “Angonal”.⁵¹ Seus defensores partem do princípio de que “a capoeira é uma só” e que dividi-la em “estilos” é enfraquecê-la. Idéias rebatidas com veemência pelos “puristas”. Em meio à polêmica, tenta-se, assim, difundir a alternativa de uma espécie de “terceira via” no universo da capoeira. Propostas desta natureza têm sua devida aceitação, principalmente em virtude do enorme contingente de capoeiristas, em escala nacional, que não se enquadraram por filiação a

nenhuma das duas escolas.⁵² Esta convergência, prevista por alguns estudiosos (Lewis, 1992, p. 212) e almejada por grande número de praticantes, certamente é uma das grandes tendências na capoeira atualmente. No entanto, é questionável se "uma só capoeira" pode realmente satisfazer as aspirações conflitantes dos diferentes estilos e grupos. O próprio crescimento do número de praticantes, a multiplicação dos grupos e a competição no mercado criam poderosas forças centrifugais. No sentido inverso, os grupos "tradicionalistas" que defendem o resgate das tradições e criticam a crescente confusão de valores decorrente da mistura de estilos e de influências alienígenas tampouco conseguem controlar uma situação onde basta cruzar o oceano para tornar-se mestre.

Conclusão

Procuramos, ao longo dessas páginas, mostrar a instrumentalização da história na capoeira. A ênfase sobre o capoeira quilombola ao invés do malandro urbano reflete alguns mecanismos do imaginário dos capoeiristas, como a supervalorização da resistência radical, e a tendência à construção de heróis — próprios do imaginário popular em geral. O malandro é por definição mais um anti-herói e a sua ambiguidade não se presta a visões épicas de um herói puro, sem nenhum compromisso com o "sistema". O escravo tampouco é facilmente associado à resistência, a não ser nos quilombos ou nas revoltas, quando justamente ele deixa de ser escravo. Toda uma nova linha historiográfica insiste hoje sobre o fato de que existia "entre Zumbi e Pai João, o escravo que negocia" e que resistia no cotidiano (Reis e Silva, 1989). Esta visão ainda não se popularizou o suficiente. Infelizmente, ao

nosso ver, porque permitiria compreender melhor o capoeira escravo ou livre do passado.

Os mitos sobre a história da capoeira servem para confirmar estereótipos existentes. São constitutivos de uma visão essencialista da capoeira, simplificadora e a-histórica. A história da capoeira não é linear, mas cheia de rupturas e contradições. Há um certo consenso entre os pesquisadores quanto ao caráter provisório das elaborações historiográficas sobre a capoeira. Tentamos apontar alguns dos caminhos que essa construção vem tomando. Mas ainda é difícil chegar a conclusões significativas sobre alguns problemas básicos. Ao ponto de não se saber ainda a partir de quando aquilo que hoje é considerado "essencial" à capoeira (uso do berimbau, existência da roda) realmente passou a fazer parte do que aparece como "capoeira" ou "capoeiragem" nas fontes. Se parece incontestável a estreita associação dos escravos e de sua cultura às origens da capoeira, é impossível restringir a sua prática somente a este grupo social ou a um grupo étnico determinado através dos tempos. A relativamente bem pesquisada história da capoeiragem carioca nos ensina que a história da capoeira é mais complexa. Porém, estas descontinuidades e ambiguidades, quando reconhecidas pelos capoeiristas, são em geral percebidas como obstáculos para a constituição de um espírito de grupo. Os mitos, pelo contrário, permitem a articulação de uma identidade e a legitimação das posições dos grupos dentro do mundo da capoeira como também dentro da sociedade mais abrangente.

Através dos mitos e das controvérsias em torno das capoeira Regional e Angola, podemos fazer uma leitura das mudanças e dos conflitos na sociedade brasileira. A emergência da capoeira Regional correspondeu

não somente à nova fase da modernização do Brasil, mas também à hegemonia cultural de um projeto nacionalista, do Brasil como "nação mestiça", que seria o resultado da democracia racial brasileira, e do qual o capoeirista "mulato" podia ser um paradigma. Ele servia desta maneira de ilustração à fábula da harmonia das três raças e do cadinho de culturas, tão presente no imaginário do brasileiro. Com a crise deste modelo, devido tanto à crise geral do projeto militar do "Brasil Grande" como ao crescente questionamento da "democracia racial", surgiu espaço para o resgate da "capoeira negra", associada institucionalmente ao emergente Movimento Negro, ou que ao menos aproveitava-se do espaço criado por este. Similarmente ao que ocorreu nos cultos afro-brasileiros, houve então um movimento de reafrikanização dentro da capoeira nas décadas de 1980 e 1990. No entanto, este movimento teve também os seus limites. Uma capoeira exclusivamente negra, destinada a ser praticada por negros, não pode atrair a maioria da população brasileira, que, por razões complexas, não se auto-identifica como negra.⁵³ Uma ca-

poeira estreitamente associada ao Movimento Negro pode, na atualidade, atrair somente uma faixa limitada do mercado. Por esta razão a maioria dos professores de capoeira procuram valer-se das tradições da Angola, sem, no entanto, comprometer-se com o estilo.

A institucionalização da capoeira é outro aspecto fundamental para entender por que sua história funciona como um espaço de embates simbólicos. Alguns segmentos, hoje, lutam pela profissionalização do mestre de capoeira. No Congresso Nacional tramita projeto de lei neste sentido, impulsionado pelo eficiente *lobby* da Confederação Brasileira de Capoeira, que se esforça por obter legitimidade junto a toda a comunidade capoeirística. Do outro lado, há grupos que reivindicam, para a capoeira, a continuidade em relação à tradição de resistência a tudo que possa representar o lado conservador e elitista da sociedade brasileira. Mesmo reconhecendo as melhores intenções de ambas as correntes, é forçoso constatar a incompatibilidade destas opções.

NOTAS

1. Entre outros: *Negaça. Boletim da Associação de Capoeira Ginga*, Salvador, desde 1993; *Jornal Muzenza, o informativo da Capoeira*, Curitiba, desde 1995; *IE! Association Brésilienne de Capoeira* (Paris), desde 1995, *Jornal da Capoeira* (São Paulo), desde 1996. Algumas, como *Negaça*, têm feito louvável esforço de republicar textos clássicos sobre a história da capoeira.

2. Ver bibliografia no final.

3. Raimundo Almeida (Mestre Itapoan) possui um dos maiores arquivos sobre capoeira, com muitos documentos que não se encontram nas bibliotecas públicas. Veja a respeito sua *Bibliografia crítica da Capoeira* (1993) com mais de 2.300 itens. Infelizmente, as instituições oficiais, como a Fundação Cultural da Bahia, que deveriam oferecer aos estudiosos uma documentação adequada, têm feito muito pouco neste sentido.

4. Faz-se necessário aqui, de início, um esclarecimento ao leitor. As escolas de capoeira organizam-

se, atualmente, em grupos (associações de âmbito nacional ou internacional), onde geralmente um mestre assume o papel de coordenar as atividades de vários instrutores, professores, contramestres e estagiários (há ainda a recente figura do “mestrando” em alguns grupos). Alguns grupos chegam a ter sedes, de onde as atividades dos diversos locais de ensino são administradas. Inicialmente um grupo se ampliava à medida em que se formavam novos capoeiristas por um mestre. Mais recentemente diversos grupos tem adotado uma agressiva estratégia de crescimento, filiando capoeiristas com alguns anos de prática e que já atuam no ensino da luta. Muitos conflitos são gerados, também, pela disputa que alguns grupos empreendem por certos capoeiristas de prestígio.

5. Denomina-se São Bento Grande um toque de berimbau utilizado, geralmente, nos momentos mais rápidos e agressivos da roda de capoeira.

6. Em seus apontamentos porém escreve: “Quando me perguntam de onde veio a capoeira, eu respondo, não sei, porque os mestres da minha época não afirmam, ela tem muito inredo. tem capoeiristas por todas praias, e friguizias”.(Pastinha, 1996, p. 14a)

7. O N’Golo foi descrito pelo escritor Neves de Souza, na década de 1960, como uma dança de iniciação numa região de Angola, onde se usava o pé para atingir o rosto do adversário. Câmara Cascudo foi o primeiro a atribuir a origem da capoeira ao N’Golo, seguido por muitos outros capoeiristas. No entanto, falta até hoje uma descrição mais detalhada desta “dança das zebras” que continua a inspirar grande número de praticantes da capoeira. Outros possíveis ancestrais seriam uma luta de pescadores chamada *bássula* e uma dança de nome *umudinho* (cf. Soares, 1995, p. 24).

8. Alguns exemplos, entre muitos: Areias (1984, p. 13, 15-17), Costa (1961, p. 11) e Burguês (1987, p. 2).

9. Ver, por exemplo, *Artes Marciais*, número especial “Capoeira”, s.d., 7; *Jornal da Capoeira*, 1, 1, p. 8. Para mais referências sobre este tema, veja Araújo (1997, p. 109).

10. Mestre Zulu iniciou, em 1972 em Brasília, a exploração de um filão que viria mais tarde a ser a área de atuação mais privilegiada e disputada pelos capoeiristas: o ensino escolar e acadêmico da capoeira. Atualmente, como se sabe, é comum a capoeira ser adotada como prática desportiva em escolas de primeiro e segundo graus ao lado de atividades como futebol, basquete e voleibol. As principais universidades brasileiras (UFBA, UFRJ, UERJ, UnB, USP, UNICAMP, PUC-SP e muitas outras) já incluíram a capoeira nos currículos dos cursos de educação física. Na Faculdade de Educação Física da UnB, em 1997-98, realizou-se o primeiro curso de pós-graduação voltado especificamente para o estudo da capoeira. Ver, a respeito da escolarização da capoeira, Falcão (1997).

11. O “salto mortal”, ou simplesmente “mortal”, é um movimento de grande exuberância no jogo da capoeira, utilizado como demonstração da destreza e técnica do jogador.

12. Trata-se de um disco do mestre Nagô. Este fato foi constatado por Letícia Vidor Reis (1993, p. 205).

13. Para um inventário recente, veja o excelente *Guia brasileiro de fontes para a história da África, da escravidão negra e do negro na sociedade atual*. Brasília, Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, Departamento de Imprensa Nacional, 1988. Ver, também, o *Boletim do Centenário* (1988), que politiza a questão abordando a crença no desaparecimento completo dos registros como um obstáculo ideológico à reconstrução de uma história de resistência.

14. Um estudo sobre o surgimento da Capoeira Regional *vis-à-vis* o momento histórico do Brasil da década de 30 pode ser encontrado em Vieira (1996).

15. Os depoimentos obtidos junto a vários dos Velhos Mestres tais como Waldemar, João Pequeno e Canjiquinha, por ocasião do Projeto Caa-Puera (1988) confirmam esta versão, de que a expressão "de Angola" foi acrescida ao nome capoeira a partir do surgimento da escola de Bimba. Ver também A. A. Decânio Filho, Carta-Resposta a Marcelo Marajó (ms., 1996, p. 5).
16. Para uma análise do debate entre os representantes deste discurso com os do discurso nacionalista, num encontro de capoeira internacional no Rio, veja Pires (1996a, p. 209-212, 236-244). Sobre as discussões por ocasião deste evento ver também o apêndice em Nestor Capoeira (1992, p. 211-236, e sobretudo 215-220).
17. De tal maneira que o Cativeiro, um grupo surgido dentro da capoeira regional paulista, se reorientou ultimamente em direção a capoeira Angola (ver a análise de Leticia Reis, 1993, p. 177-200).
18. Foi possível constatar esse fato nas acirradas discussões ocorridas no Curso de Pós-Graduação em Capoeira na Escola, dirigido preferencialmente a professores de educação física, promovido pela Faculdade de Educação Física da UnB, em 1997-98.
19. Ver, a respeito, o relato de Nestor Capoeira (1985).
20. O conhecido texto de Alexandre José de Mello Moraes Filho (1843 ou 1844-1919) intitulado "Capoeiragem e capoeiras celebres" está incluído no livro *Festas e tradições populares do Brasil* (1979). Não consta data na edição original, mas o texto se refere à capoeira do século XIX.
21. Note-se, de passagem, que Inezil Penna Marinho integrou a Polícia Especial durante o Estado Novo (1937-1945) onde, segundo outro integrante da corporação (Olinto Vieira Scaramuzzi, correspondência a Mário Ribeiro Cantarino Filho, 08/12/81), ministrava aulas de capoeira no treinamento para o controle de distúrbios populares. Para uma apreciação mais aprofundada da obra de Inezil Penna Marinho referente à capoeira e à educação física ver Vieira (1995, p. 64-66 e 81).
22. Quando da elaboração da versão final deste artigo tomamos conhecimento da recentemente defendida tese de doutoramento em história social da escravidão (Unicamp) de Carlos Eugênio Libano Soares, intitulada *A capoeira escrava no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Não nos foi possível, no entanto, pela exiguidade de tempo, incorporá-la à nossa análise.
23. O debate está resumido em Rego (1968, p. 17-29). Para a tese da origem umbundo da palavra *kapwila* (espancar, bofetada, tabefe) ver Lopes (ca. 1996, p. 75). Outra hipótese foi levantada por Kubik (1979, p. 29), sugerindo que se tratava de uma espécie de senha entre escravos que se preparavam para a fuga: "I think that *Capoeira* may well have been a *code word* by the Angolans in Brazil for their secret training. Perhaps there was really something like an 'operation capoeira', in the making. In this case the Portuguese term capoeira, meaning chicken coop, would have been used as a symbol for something much more 'classified'. This was probably kept secret for a long time. If capoeira is indeed an Angolan word its coincidental phonemical identity with the Portuguese word meaning 'chicken coop' could have been accepted by the freedom fighters with a great laugh. In this case they could speak the word into the White Man's face and enjoy the fact that he was only able to know the stupid meaning it had in his own language, unable to discover what it meant to the Angolans in Brazil".
24. Clara neste sentido é a formulação de Bretas (1991, p. 240): "Existe uma diversidade espacial e temporal que permite a convivência de muitas realidades envoltas sob o mesmo conceito." Ver

também a crítica de Araújo (1997, 78-99).

25. Os mais conhecidos são o *maní* de Cuba, a *ladja* da Martinica e o *kalinda* de Trinidad. Ver Michelon (1986) sobre o *ladja* e Brereton (1979, p. 167-175) sobre o *kalinda*. Para referências sobre o *maní*, ver Thompson (1987).

26. Apenas Kubik (1979, p. 28-29) a relaciona com danças angolanas descritas por viajantes ou vistas por ele na década de 1960.

27. É importante assinalar que existe também uma tradição européia de luta e/ou danças de espadas ou de esgrimas, como, por exemplo, o "vara-pau" ou jogo de pau de Portugal. No romance *O cortiço*, de Aloísio Azevedo, há uma bela descrição de luta entre um capoeira armado de navalha e um português, hábil lutador de pau (Azevedo, <1890> 1981, p. 87-88). Confrontos entre jogadores de pau e o capoeirista Manduca da Praia foram também registrados por Mello Morais Filho (1979, p. 263).

28. Sobre o Batuque há pouquíssimas referências na literatura. Uma breve descrição pode ser encontrada em Câmara Cascudo (1972, p. 151-152). Ver também os trabalhos de Jair Moura (1980 e 1991, p. 40-44).

29. Sobre artes marciais na Nigéria, ver Powe (1994).

30. Ver, a este respeito, Karasch (1987, p. 245).

31. Este fato já foi sublinhado com clareza por Almeida (1986, p. 20): "Capoeira historically is an urban phenomenon and no records exist to document its use in the quilombos or elsewhere outside of the cities and its surroundings."

32. Ver também a este respeito Pires (1996a, p. 74)

33. Comunicação pessoal, 1997.

34. Veja-se que, embora os registros das ações dos capoeiras no Rio de Janeiro sejam os mais abundantes, não é só aí que eles aparecem nessa época. A pesquisadora Lilian Moritz Schwarcz (1987, p. 230) identificou nos jornais de São Paulo do final do século XIX uma "verdadeira campanha", à semelhança do que acontecia no Rio de Janeiro, contra os "terríveis capoeiras". Araújo (1997, p. 146-160) identificou extensa legislação municipal contra a prática da capoeira em São Paulo, no século XIX.

35. Estamos nos baseando aqui sobretudo nas fontes citadas em extenso por Araújo (1997, caps. 2 e 3).

36. Curiosamente, então, teríamos aqui, em virtude das circunstâncias históricas, um processo de reversão da metonímia *res pro persona* que, segundo uma das hipóteses mais difundidas, teria dado origem ao nome da luta.

37. Para uma discussão detalhada deste ponto, ver Araújo (1997, cap. 2). Ver também Pires (1996a, p. 213-215).

38. Veja-se a observação de Antônio Liberac Pires (1996b, p. 12) a respeito: "O padrão ocupacional dos presos por capoeira [entre 1890 e 1937] também é bastante diversificado. 48% dos presos por capoeira trabalhavam nas ruas, 18% eram artesãos, 11% comerciantes, 5% funcionários públicos e

apens 4% não possuíam qualquer ofício". Este fato já foi salientado em trabalho anterior por José Murilo de Carvalho (1987, p. 155): "Em abril de 1890, ainda em plena campanha de Sampaio Ferraz, foram presas 28 pessoas sob a acusação de capoeiragem. Destas apenas cinco eram pretas. Havia dez brancos, dos quais sete eram estrangeiros, inclusive um chileno e um francês. Era comum aparecerem portugueses e italianos presos por capoeiragem. E não só brancos pobres e estrangeiros se envolviam na capoeiragem. A fina flor da elite da época também o fazia".

39. Jair Moura (1980, p. 26) menciona a existência de uma revista com o título "O Capoeira", que teria circulado na Bahia em 1861. Não foi possível, porém, localizar esta revista. Em outra publicação (1991, p. 14) reproduz um interessante poema do itaparicano Manoel Rozentino, publicado em 1897, que retrata a capoeira baiana da década de 1890. Esta seria então a primeira referência explícita à capoeira, na Bahia.

40. Tudo leva a crer que estas denominações foram se generalizando na Bahia apenas depois da capoeira ter sido proibida nestes termos pelo Código Penal da República, ou seja, a partir da década de 1890.

41. Foram entrevistados na primeira etapa do Projeto os mestres Bobó, Caiçara, Canjiquinha, Curió, Ferreirinha, Gigante, João Grande, João Pequeno, Paulo dos Anjos e Waldemar da Liberdade. Posteriormente registraram-se, também, outros importantes depoimentos, entre os quais o de Ângelo Decânio, que foi aluno de Mestre Bimba ainda na década de 30.

42. Não conseguimos encontrar documentação a este respeito no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB) nem em outros arquivos pesquisados.

43. As primeiras apresentações de jiu-jitsu, incluindo enfrentamentos com capoeiristas, tiveram lugar no início do século XX no Rio de Janeiro e em Belém do Pará. Sobre o tema ver Vieira (1995, p. 154-156).

44. Conforme várias fontes, esta não seria a primeira academia de Bimba, que de fato já teria ensinado capoeira desde 1918, ou pelo menos desde a década de 1920 (Reis, 1993, p. 86, Atenilo citado por Almeida, 1991, p. 5).

45. A palavra batuque tem vários significados. Na acepção mais conhecida, foi a designação usada na época colonial e no século XIX para qualquer brincadeira de tambor de escravos. Mas se trata também de uma dança/luta popular na Bahia. Para mais detalhes, ver Cascudo (1972, verbete batuque) e Moura (1991).

46. Na realidade, a possibilidade de Mestre Bimba ter tido contato com outras lutas existe. O jiu-jitsu, primeira arte marcial oriental a ser introduzida no Brasil, foi trazido pelo Conde Koma (Elisei Maeda) em 1910. A equipe vinda do Japão realizava apresentações e lançava desafios, havendo, inclusive, o registro de uma luta de um capoeirista da zona portuária de Belém com o próprio Conde Koma (*Almanaque dos esportes*, 1975, p. 510). Além disso, deve-se observar que a instituição das lutas de ringue era amplamente difundida, e, conforme afirmam os próprios ex-alunos de Mestre Bimba e pode ser verificado em registros jornalísticos, o criador da Regional era famoso como imbatível lutador em desafios dessa natureza. Eis, portanto, um ambiente no qual Mestre Bimba pode ter tido efetivamente contato com outras lutas. O tema é discutido por Vieira (1995, p. 151-158).

47. O Salve foi introduzido por alunos de Bimba na Bahia. Ele mesmo teria preferido o termo "Axé". Sobre a origem do Salve ver Decânio (1996c, p. 26).

48. Ver a este respeito o interessante relato de Decânio (1996a, p. 41-44).
49. Mestre Itapoan, comunicação pessoal, janeiro de 1997. Não deixa de surpreender também que esta informação, baseada em Jair Moura e Muniz Sodré, nunca tenha sido defendida pessoalmente por estes autores nos seus escritos. Achamos que prestaríamos um grande serviço à historiografia da capoeira se pudessem esclarecer melhor este aspecto.
50. Esta é por exemplo a linha seguida nas academias da Fundação Mestre Bimba, em Salvador, orientadas por um filho de Bimba, Mestre Nenel.
51. "Contemporânea" é a denominação dada por mestre Camisa à capoeira praticada no Grupo Abadá, com sede no Rio de Janeiro. "Angonal" é o nome de um grupo também do Rio (Mestre Bóca e outros). Lewis (1992, p. 210-212) usa a denominação "atual", que seria usada por mestre Nô de Salvador, para designar esta terceira via.
52. Nesse sentido, para ressaltar a importância que assume em alguns círculos da capoeira a vinculação a um dos dois estilos, convém lembrar a conhecida cantiga de Mestre Eziquiel, ex-aluno de Mestre Bimba que, até seu recente falecimento, contribuiu fortemente para a revalorização da Regional: "Mestre Bimba e Mestre Pastinha foram responsáveis por uma legião
Seu nome merece respeito, merece carinho, merece atenção
Estão inventando tanta capoeira, isso é loucura, isso é besteira
Eles ficam em cima do muro, não pulam prá frente nem pulam prá trás
Se você pergunta o que joga, ele vai dizendo na cara de pau
Eu joga uma capoeira que não é Angola nem Regional
Cara de pau, cara de pau, capoeira é Angola ou Regional."
53. Apesar dos indiscutíveis progressos do Movimento Negro, este não conseguiu convencer até hoje os integrantes da grande maioria da população brasileira com alguma porcentagem de ancestralidade negra a se considerarem "negros" e não "morenos", "mulatos" ou "mestiços".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Plácido (1886). *Os capoeiras*. Rio de Janeiro, Typ. da Escola de Serafim José Alves.
- ALMANAQUE DOS ESPORTES (1975). Rio de Janeiro, Rio Gráfica Editora
- ALMEIDA, Bira (Mestre Acordeon) (1986). *Capoeira. A Brazilian art form. History, philosophy and practice*. 2. ed., Berkeley (Calif.), North Atlantic Books.
- ALMEIDA, Raimundo César Alves de (Mestre Itapoan) (1982). *Bimba: perfil do mestre*. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA.
- _____. (1991). *Mestre Atenilo: o Relâmpago da Capoeira Regional (depoimento)*. Salvador, Edição do autor.
- _____. (1993). *Bibliografia crítica da capoeira*. Brasília, DEFER -CIDOCA.
- _____. (1994). *A saga de Mestre Bimba*. Salvador, Ginga Associação de Capoeira.

- ALMEIDA, Renato (1942). "O brinquedo da capoeira". *Revista do Arquivo Municipal*, 7 (84):155-162. São Paulo.
- AMADO, Jorge (1977). *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da Cidade de Salvador*. 27. ed., Rio de Janeiro, Record, 1977.
- ARAÚJO, Paulo Coêlho A. (1997). *Abordagens sócio-antropológicas da luta/jogo da Capoeira. De uma atividade guerreira para uma actividade lúdica*. Maia (Portugal), Instituto Superior da Maia.
- AREIAS, Almir das (1984). *O que é capoeira*. São Paulo, Brasiliense.
- AZEVEDO, Aluísio (1981). *O Cortiço*. São Paulo, Abril Cultural <1. ed. 1890>.
- BRETERON, Bridget (1979). *Race relations in colonial Trinidad, 1870-1900*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRETAS, Marcos Luiz (1989). "Navalhas e capoeiras: uma outra queda". *Revista Ciência Hoje*, 10 (50): 56-64.
- _____. (1991). "A queda do império da navalha e da rasteira: a República e os capociras". *Estudos Afro-Asiáticos*, 20:239-256. Rio de Janeiro.
- BURGUÊS, Mestre (Antônio Carlos de Menezes) (ca. 1987). *O estudo da capoeira*. Curitiba, Ed. do autor.
- BURLAMAQUI, Annibal (1928). *Ginástica Nacional (Capoeiragem) Metodizada e Reagrada*. Rio de Janeiro, ed. do autor.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da (1972). *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 3 ed., Rio de Janeiro, Ed. Tecnoprint.
- CÂNDIDO, Antônio (1982). "Dialética da malandragem". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 8:15-36, São Paulo.
- CAPOEIRA, Nestor. (1981). *O pequeno manual do jogador de capoeira*. Rio de Janeiro. Ground.
- _____. (1985). *Galo já cantou: capoeira para iniciados*. Rio de Janeiro: Arte Hoje Editora.
- _____. (1992). *Capoeira: os fundamentos da malícia*. Rio de Janeiro: Record.
- CAPOEIRA (ca. 1985). "A ginga, a malandragem na luta do povo". *Artes Marciais*, número especial. Djamiir Pinatti e Gladson de O. Silva (consultoria técnica). S.l.
- CARNEIRO, Édison (1937). *Negros bantos*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- _____. (1982). *Folguedos tradicionais*. 2. ed., Rio de Janeiro, Funarte/INF.
- _____. (1977). "Capoeira". *Cadernos de Folclore*, 1. 2. ed. Rio de Janeiro. MEC/Funarte. <1. ed. 1975>
- COSTA, Lamartine P. (1961). *Capoeiragem. A arte da defesa pessoal brasileira*. Rio de Janeiro.

- COSTA, Reginaldo da Silveira (1993). *Capoeira: o caminho do berimbau*. Brasília, Thesaurus.
- COUTINHO, Daniel (1993). *O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do mestre Noronha*. Brasília, DEFER/CIDOCA.
- CARVALHO, José Murilo de (1987). *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DAMATTA, Roberto (1983). *Carnavais, malandros e heróis*. 4.ed., Rio de Janeiro, Zahar.
- DECÂNIO Filho, Angelo A. (1996a). *A herança de Mestre Bimba*. Salvador, Ed. do autor.
- _____. (1996b). *A herança de Pastinha*. Salvador, Ed. do autor.
- _____. (1996c). *Falando em Capoeira*. Salvador, Ed. do autor.
- EDMUNDO, Luiz C. (1936). *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis (1763-1808)*. 2. ed. revista e anotada, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP)(1993). *10 anos gingando na mesma luta*. Salvador, GCAP.
- GCAP & Trindade, Pedro Moraes (Mestre Moraes) (1996). "Comentários" no disco *Capoeira Angola from Salvador, Brazil*. Produced by Mestre Cobra Mansa and Heidi Rauch. Washington, Smithsonian Folkways.
- DUARTE, Ruy. "Onde aparece a capoeira". In: DUARTE, Ruy. *História social do frevo*. Rio de Janeiro, Editora Leitura. s/d, p. 18-23.
- FALCÃO, José Luiz Cirqueira. (1994) "*A escolarização da "vadição": a capoeira na Fundação Educacional do Distrito Federal*". Dissertação de Mestrado, Escola de Educação Física e Desportos, UFRJ, Rio de Janeiro.
- _____. (1997) *A escolarização da capoeira*. Brasília, ASEFE - Royal Court Editora.
- FRIGÉRIO, Alejandro (1989). "Capoeira: de arte negra a esporte branco". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4, (10):85-98.
- HOLLOWAY, Thomas H. (1989a). "O 'saudável terror': repressão policial aos capoeiras e resistência dos escravos no Rio de Janeiro no século XIX". *Estudos Afro-Asiáticos*, 16. Rio de Janeiro.
- _____. (1989b). "'A healthy terror': police repression of capoeiras in nineteenth century Rio de Janeiro". *Hispanic American Historical Review*, 69 (4):637-676. Durham.
- KARASCH, Mary (1987). *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- KUBIK, Gerhard. (1979) "Angolan traits in black music, games and dances of Brazil: a study of African cultural extensions overseas". *Estudos de Antropologia Cultural*, 10. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural.

- L.C. (1906). "A Capoeira". *Revista Kosmos*, III. Rio de Janeiro.
- LEWIS, J. Lowell (1992). *Ring of liberation. Deceptive discourse in brazilian capoeira*. Chicago & London, University of Chicago Press.
- LIRA FILHO, João (1973). *Introdução à sociologia dos desportos*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército/Bloch Editores.
- LOPES, Nei (ca. 1996). *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro, Prefeitura.
- MACEDO, Joaquim M. (1978). *Memórias da Rua do Ouvidor*. Brasília: Editora da UnB.
- MARINHO, Inezil Penna (1945). *Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- _____. (1956). *Subsídios para a história da capoeiragem no Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- MEDEIROS, Alberto Pinheiro. (1985). *Os negros de capoeira*. Dissertação de Mestrado, UFRN, Natal.
- MICHELON, Josy (1987). *Le ladjia. Origine et pratiques*. Paris, Editons Caribéennes
- MORAES FILHO, Mello de (1979). *Festas e tradições populares do Brasil*. São Paulo, EDUSP.
- MOREIRA, Antonio (1989). *Canjiquinha, alegria da capoeira*. Salvador (Bahia), Ed. A Rasteira.
- MOURA, Jair (1980). *Capoeiragem - arte & malandragem*. Salvador (Bahia), Prefeitura Municipal.
- _____. (1991). *Mestre Bimba. A crônica da capoeiragem*. Salvador (Bahia), ed. do autor.
- MUKUNA, Kazadi (ca. 1985). *Contribuição Bantu na música popular brasileira*. São Paulo, Global.
- NARDI, T.J. (1996). "Kapwara: The afro-brazilian martial art that features everything from zebra strikes to kicks with a sharp surprise!". *World of Martial Arts*, Mar/Apr, p. 34-37.
- NETO, Coelho (1928). *Bazar*. Porto, Livr. Chardron de Lello e Irmão.
- OLIVEIRA, André Luiz de (1993). *Os significados dos gestos no jogo da capoeira*. Dissertação de Mestrado, PUC/SP, São Paulo.
- OLIVEIRA, Valdemar (1971). *Frevo, capoeira e "passo"*. Recife, Cia. Ed. de Pernambuco.
- OLIVEIRA, Waldir F & LIMA, Vivaldo C. (1987). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo, Corrupio.
- ORTIZ, Renato. (1978). *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro, Vozes.
- OTT, Carlos B. (1955-57). *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador (o folclore Baiano)*. 2. vols., Salvador, Tipografia Manú Editora.
- PASTINHA, Mestre (Vicente Ferreira Pastinha) (1988). *Capoeira Angola*. 3ª ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. < 1. ed. 1964 >

- _____. (1997). Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha. Com o Estatuto do C.E. de Capoeira Angola. Ed. por A. Decânio Filho. Salvador, ed. do organizador.
- PINTO, Tiago O. (1991). *Capoeira, Samba, Candomblé. Afro-brasilianische Musik im Recôncavo*, Bahia. Berlin, D. Reimer.
- PIRES, Antonio L. A (1996). *Capoeira no jogo das cores: criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937)*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História, UNICAMP, Campinas.
- _____. (1996b). "A criminalidade e as relações raciais na capoeira do Rio de Janeiro, no início do século XX". *Capoeirando: um tributo à cultura popular*, 4: 12-13.
- POWE, Edward L. (1994). *Combat games of Northern Nigeria*. Madison, Wisconsin, Dan Aiki Publications.
- QUERINO, Manuel (1955). *A Bahia de outrora [vultos e factos populares]*. 3ª edição aumentada. Salvador, Livraria Progresso.
- REIS, João José e SILVA, Eduardo (1989). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras.
- REIS, Letícia Vidor de Souza (1993). *Negros e brancos no jogo da capoeira: a reinvenção da tradição*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.
- _____. (1997). *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil.
- REGO, Waldeloir (1968). *Capoeira Angola: um ensaio sócio-etnográfico*. Salvador, Itapuã.
- RUGENDAS, Johann Moritz. (1835). *Voyage pittoresque dans le Brésil*. Paris.
- SALVADORI, Maria Ângela Borges (1990). *Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950)*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas.
- SANTOS, Marcelino (1991). *Capoeira e mandingas: Cobrinha Verde*. Salvador (Bahia), Ed. A Rasteira.
- SHAFFER, Kay (1977). *O berimbau-de-barriga e seus toques*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional de Folclore.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano (1994). *A negregada instituição. Os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Coleção Biblioteca Carioca, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Depto. Geral de Documentação e Informação Cultural.
- TAVARES, Julio César Tavares de Souza (1984). *Dança da guerra: arquivo-arma*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília.
- TAVARES, Odorico (1961). *Bahia: imagens da terra e do povo*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. <1. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961>

THOMPSON, Robert F (1987). "Black martial art of the Caribbean". *Latin American Literature & Arts*, 37:40-43.

_____. (1989). Texto da capa do disco *Capoeira, Afro-Brazilian Art Form. Mestre Jelon, featuring Grandmasters João Grande, Bôbo, João Pequeno*. New York, The Capoeira Foundation.

VASSALO, Simone Pondé (1994). *Corps et identité a travers la capoeira*. Mémoire de Maitrise, Université Paris VIII.

VIEIRA, Luiz Renato (1992). "A capoeiragem disciplinada: Estado e cultura popular no tempo de Vargas". *Revista História & Perspectivas*. Uberlândia, 7: 111-132.

_____. (1995). *O jogo da capoeira: corpo e cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro, SPRINT.

SUMMARY

Myths, Controversies, and Facts: Building Up the History of Capoeira

The article examines the myths and controversies in surrounding the history of capoeira, addressing much of the voluminous literature written on the topic. It tries to identify the elements of capoeira history that have been concretely proven, those which are plausible,

and the ones that are clearly in error. The article explains the function of these myths for capoeira practitioners, showing that these myths are related to broad conflicts in Brazilian culture and society. Thus leaving the history of capoeira with numerous ruptures and contradictions.

RÉSUMÉ

Mythes, controverses et faits: la construction de l'histoire de la capoeira

Cet article cherche à examiner, moyennant une analyse de l'abondante bibliographie publiée sur ce sujet, les mythes et les controverses concernant la capoeira à la lumière des sources et indices actuels, cherchant à identifier ce qui est prouvé, ce qui est seulement plausible et ce qui semble nettement erroné. L'auteur développe

une réflexion sur la fonction de ces mythes et signale qu'ils sont liés à des conflits plus vastes dans le cadre de la culture et de la société brésiliennes, faisant de l'histoire de la capoeira une histoire marquée par des ruptures et des contradictions.

Maçonaria, cidadania e a questão racial no Brasil escravagista*

Célia Maria Marinho de Azevedo**

**Recebido para publicação em agosto de 1998.*

*** Professora do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)*

A trajetória de Francisco de Paula Brito, cidadão negro e maçom que viveu no Rio de Janeiro entre 1809 e 1861, será analisada aqui, procurando-se relacionar duas histórias ainda pouco conhecidas: a história de homens negros ilustrados que viveram em meio às elites brancas do Brasil escravista e a história da maçonaria no século XIX.

Palavras-chave: maçonaria, raça, racismo, escravidão, cidadania, sociabilidade.

O Brasil escravista do século XIX encerra duas histórias pouco conhecidas que precisam começar a ser relacionadas e desvendadas: de um lado a história do ingresso e da vivência de intelectuais, artistas e políticos negros nas altas esferas da sociedade brasileira, gozando de plenos direitos de cidadania; de outro lado, a história da maçonaria, ou mais precisamente, a história social e cultural da maçonaria como canal de mobilidade social, rede de proteção e solidariedade aos chamados irmãos maçons e também como espaço intelectual de formação do cidadão. A relação entre estas duas histórias será examinada aqui a partir da biografia de Francisco de Paula Brito*, cidadão negro e maçom que viveu entre 1809 e 1861 e atuou intensamente no mundo das letras da cidade do Rio de Janeiro.

Paula Brito tem sido repetidamente lembrado em todas as biografias de Machado de Assis como o tipógrafo e livreiro "mulato" que percebeu precocemente o talento do jovem escritor também de ascendência africana, encaminhando-o para o seu primeiro emprego no mundo das letras e publicando os seus primeiros textos poéticos. Na época em que Machado de Assis, aos 15 anos de idade, o conheceu, Paula Brito já se consolidara como jornalista, poeta e escritor, proprietário de várias tipografias e jornais, e também de uma livraria à Rua do Ouvidor, onde se reuniam jovens literatos iniciantes e outros já de larga fama.

Além disso, Paula Brito foi nomeado "criado particular e impressor" da Imperial Casa de D. Pedro II, o que lhe conferia o direito de erigir sobre o pórtico de suas oficinas a coroa imperial — coisa que ele nunca fez — e o prestígio de ser reconhecido pelo rei a ponto de em várias ocasiões comemorativas recitar suas poesias em presença da família real.

O que nos interessa aqui, porém, não é propriamente o sucesso de um homem negro na Corte, mas os caminhos que lhe permitiram ingressar no mundo das elites ilustradas e, ao mesmo tempo, exercer o direito de opinião crítica sobre esta mesma sociedade da Corte. Veremos, em primeiro lugar, a história da filiação de Paula Brito à maçonaria, que pode nos ajudar a compreender a presença de homens negros ilustrados vivendo no mundo das elites brancas no tempo da escravidão; em segundo lugar, examinaremos o comprometimento de Paula Brito com um projeto de cidadania universal a partir da publicação do primeiro jornal de defesa dos direitos de cidadania para os homens negros.

Maçonaria

As biografias, escritas especialmente para honrar a memória de um morto, contém sempre páginas de silêncio sobre alguma trajetória de vida que não se julga apropriado lembrar. No caso de Paula Brito estas páginas não escritas referem-se à sua filiação à maçonaria que, ao que tudo indica, teve lugar na época em que ele se casou e adquiriu a sua primeira tipografia, estendendo-se até o final de sua vida. É preciso lembrar aqui que a condição de proprietário, capaz de garantir o seu próprio sustento e o de sua família com independência de meios, é um requisito imprescindível à aceitação de novos membros desde o surgimento da maçonaria (Jacob, 1991, p.54).

Mas o seu primeiro contato com a maçonaria deve ter acontecido bem mais cedo: seu patrão, o francês Seignot Plancher era maçom. Em suas *Memórias da Rua do Ouvidor*, Joaquim Manuel de Macedo afirma que o *Jornal do Commercio* de Seignot Plancher era um centro importante

da maçonaria, no qual ninguém entrava “sem juramento de segredo”.¹

Indícios seguros desta filiação encontram-se nos vários livros e folhetos de teor maçônico publicados pela “Typ. Imparcial do Ir. F. P. Brito”, situada à mesma Praça da Constituição de sua primeira tipografia, porém no número 61. A primeira destas publicações é de 1837, sendo que a última é do mesmo ano da morte de Paula Brito, ocorrida em 15 de dezembro de 1861, o que comprova a sua participação na maçonaria até o final da vida. Nestas publicações de teor maçônico é preciso notar especialmente esta abreviatura “Ir.” — de irmão pertencente à família maçônica —, seguida de três pontos desenhados em triângulo, símbolo de maior importância dos chamados “pedreiros-livres” (Alencar, 1980, pp. 295-298).

Outras publicações saíram da Tipografia Imparcial de Paula Brito, sem que no entanto se revelasse a sua identidade como “Irmão” maçom. O editor aparecia como “Irmão” apenas quando se tratava de publicações de conteúdo maçônico; neste momento ele fazia questão de se anunciar publicamente como um tipógrafo da maçonaria e a seu serviço.²

Mas se o próprio Paula Brito não escondia a sua participação na maçonaria, por que então o silêncio absoluto do biógrafo a esse respeito?³ É possível que o biógrafo fosse maçom e quisesse resguardar o segredo da Ordem. Pode ser, ao contrário, que o biógrafo simplesmente não gostasse de maçons. Mas é possível também imaginar outras razões para uma tal omissão em torno de um aspecto importante da vivência de um homem negro e pobre, que ao custo de muito estudo e trabalho independente ingressou no mundo das elites intelectuais, profissionais e políticas, o qual, naqueles tempos, confundia-se com o mundo da maçonaria.

Há anos que haviam cessado as perseguições à maçonaria. Logo ao se iniciar o reinado de D. Pedro II, encontramos José Maria da Silva Paranhos — o futuro Visconde do Rio Branco, então maçom iniciante de apenas 22 anos de idade — a lamentar-se do quadro “tristonho” da maçonaria no Brasil. Neste discurso, publicado também pela Typ. Imparcial do Ir. F. de Paula Brito, Silva Paranhos constatava “a queda moral” da maçonaria e a perda da sua “primitiva força”. Conforme ele explicava, o problema se devia ao fato da substituição da antiga “cortina de ferro” pela “sêda mais fina e transparente” que a tornava visível e presa fácil da “reluctancia profana” (Paranhos, 1841, pp. 8-12).

Não há indícios de que esta situação de quase visibilidade da maçonaria, captada na imagem da cortina de “sêda mais fina e transparente”, tenha se alterado nos anos que se seguiram. Afinal, desde o início da Regência, a maçonaria despontara outra vez no cenário político nacional, expandindo rapidamente suas lojas não só na Corte, como em diversas províncias.

Em 1831, após a abdicação de D. Pedro I, surgiram dois altos corpos maçônicos rivais na cidade do Rio de Janeiro: o Grande Oriente do Brasil e o Grande Oriente Nacional Brasileiro. O primeiro era homônimo do Grande Oriente atuante na época da Independência, fechado por ordem de seu Grão-Mestre, D. Pedro I, em 1822. Foi reconstruído por um antigo membro, José Bonifácio de Andrada e Silva, recém-chegado do exílio e nomeado tutor de D. Pedro II. José Bonifácio ocupou o cargo de Grão-Mestre deste Grande Oriente até a sua morte em 1838, quando foi substituído por Antonio Francisco de Paula Holanda Cavalcanti, Visconde de Albuquerque. Já o segundo Grande Oriente, mais conhecido como “Oriente da Rua do Passeio”, teve

entre seus grão-mestres eminentes políticos da época, entre ele, Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, Manuel Alves Branco, o Visconde de Caravelas, e Paulino José Soares, o Visconde de Uruguai.

Em 1833, o Supremo Conselho do Rito Escocês Antigo e Aceito foi fundado no Rio de Janeiro por Francisco Gê Acaiaba Montezuma, futuro Visconde de Jequitinhonha. Contudo este terceiro corpo maçônico teve vida breve, cindindo-se em três corpos, dois dos quais logo se uniram ao Grande Oriente do Brasil e o terceiro ao Grande Oriente Brasileiro (ou do Passeio).

Houve ainda outro Grande Oriente, fundado em 1842 por Luiz Alves de Lima e Silva, então Barão de Caxias, mas também de pouca duração.

Por fim, em 1864, o Grande Oriente do Passeio, ou Supremo Conselho do Grande Oriente Brasileiro, fundiu-se ao Grande Oriente e Supremo Conselho do Brasil. Este último já era então conhecido como "Grande Oriente do Lavradio", em referência ao elegante palacete adquirido à Rua do Lavradio, n. 97, e inaugurado em 1843. Foi aclamado Grão-Mestre Bento da Silva Lisboa, Barão de Cairu. Houve ainda uma cisão significativa em 1863: cerca de 1.500 maçons, liderados por Joaquim Saldanha Marinho, o "Ganganelli", de tendência republicana, fundaram o Grande Oriente e Supremo Conselho dos Beneditinos (Ligou, 1987).

A história das cisões, fusões, e criações de corpos e lojas maçônicas no período da Regência e do II Reinado é bem mais complicada do que este traçado geral, e pretendo contá-la em outra parte.⁴ Mas o que interessa registrar aqui é a efervescência da maçonaria no período em que viveu Paula Brito. Esta efervescência traduzia-se num incessante criar e recriar de grupos rivais e conexões solidárias, dos

quais participavam grandes personalidades do mundo da política, das profissões, dos negócios, das letras e artes, e também pessoas de origem humilde, cujo trabalho e mérito serviam como cartão de entrada neste mundo — o caso de Paula Brito.⁵

Mas o discurso de Paranhos nos oferece um indício de que, ao tornar-se mais visível, a maçonaria tornara-se grande a ponto de perder a sua "primitiva força" e já não mais poder se livrar da "reluctancia profana". Talvez isto esteja a nos dizer que a posição de um maçom, exposto aos olhos "profanos" tornara-se mais arriscada, podendo suscitar com facilidade na ira de autoridades não pertencentes à maçonaria. O biógrafo amigo bem pode ter pensado nisto, sobretudo se levarmos em conta que Paula Brito atravessara uma grave crise financeira em 1857, enviando, um pouco antes de morrer, um "Memorial ao Imperador" com o pedido de proteção real para a sua família (Moreira de Azevedo, 1863, p. XXXI; Gondim, 1965, pp. 41-43). D. Pedro II, provavelmente não querendo repetir os feitos de seu pai, o imprevisível "Guatimozin", de infeliz memória ainda para muitos maçons e não-maçons, nunca se filiou à maçonaria.⁶

Seria interessante tentar compreender onde e como Paula Brito se situava neste emaranhado de organismos maçônicos rivais. Não me foi possível até o momento descobrir a que loja pertencia ele e a que obediência ele estaria submetido. Temos porém um indício, colhido em sua biografia: entre as "sociedades" presentes ao seu enterro, chama-nos a atenção a "União e Beneficência", cujo nome ressoa como o de outras lojas maçônicas, entre elas, "Commercio e Artes", "Philantropia e Moral", "União e Tranquillidade".⁷

Outros indícios nos vem de livros publicados por ele e que podem ser reveladores de suas conexões maçônicas. Entre os

títulos maçônicos publicados por ele, há pelo menos dois destinados à difusão do Rito Escocês Antigo e Aceito e nenhum relativo ao Rito Moderno ou Francês. Paula Brito deve ter sido seguidor do Rito Escocês, recém-chegado ao Brasil através das mãos de outro maçom negro, Francisco Gê Acayaba de Montezuma, a julgar por mais um pequeno indício encontrado em livro publicado por ele em 1855. Ao final da *Constituição do G. Or. do Brasil*, a informação já prestada no início — “Emp. Typ. — Dous de Dezembro — do Ir. Paula Brito” — recebe um acréscimo: “Emp. Typ. de Paula Brito, Cav. R.+”.

Provavelmente Paula Brito foi um adepto de primeira hora do Rito Escocês Antigo e Aceito, trazido por Montezuma da Bélgica em 1832, e que rapidamente suplantou o Rito Moderno ou Francês, até então praticado com exclusividade nas lojas maçônicas do Rio de Janeiro.⁸ Assim, em 1855, Paula Brito já alcançara o Grau 18 do Rito Escocês que lhe conferia o título de Cavaleiro Rosa Cruz. Ao fazer questão de mencioná-lo no fecho de um documento tão importante como a Constituição maçônica, Paula Brito deixou um pequeno sinal do seu apreço por este título, o qual conferia ainda maior brilho à sua identidade maçônica. O grau 18, e o título correspondente, significava mais um grau ascendido no sistema de 33 graus, tal como definido pelo Rito Escocês. Além disso, este parece ser um grau de particular apreço da maçonaria escocesa. Segundo Gerard Encausse, conhecido por Papus, este é o grau realmente cristão: “Um Rosa-Cruz maçom, quando conhece bem o seu Grau, pode ser considerado como um Aprendiz Iluminado, e possui todos os elementos de um alto desenvolvimento espiritual”.⁹

É muito difícil compreender o que estava em jogo neste conflito de ritos sem uma pesquisa aprofundada nos arquivos inter-

nos da maçonaria em vários países.¹⁰ Há, entretanto, algumas hipóteses levantadas por estudiosos da maçonaria que podem lançar alguma luz sobre a difusão do Rito Escocês no Brasil a partir da década de 1830.

Ao pesquisar os maçons da velha Provença, no sudoeste da França, na segunda metade do século XVIII, Maurice Agulhon percebeu a coexistência de dois tipos de lojas submetidas a dois corpos rivais: o Grande Oriente da França e a Grande Loja de Marseille. As lojas submetidas ao Grande Oriente da França, de Rito Francês Regular, eram aristocráticas e só a muito custo se abriam aos mais ricos comerciantes. Já as lojas submetidas à Grande Loja de Marseille, de Rito Escocês, arregimentavam seus membros entre os pequenos comerciantes e artesãos. Para Agulhon, é possível que a maçonaria de rito Escocês fosse mais democrática, ou então propiciasse aos maçons de origem popular a possibilidade de emular as classes superiores (Agulhon, 1984, pp. 170-178).

Gérard Gayot sugere esta última hipótese ao afirmar que a aquisição de um grau superior ao de mestre conferia ao recipiendário mais prestígio no interior da loja, e também uma maior autoridade sobre os maçons de base. Assim, o escocismo, em sua origem, terá sido uma mera “revanche silenciosa de frustrados” (Gayot, 1980, pp. 87-88).

Estas duas hipóteses podem ser imaginadas de forma entrelaçada para o caso brasileiro. Os anos 1830, quando o rito Escocês chegou ao Brasil, marcaram o alargamento do mundo da política, o que significou o extravasamento para as ruas dos debates internos ao Parlamento e ao Conselho Ministerial, bem como a emergência de líderes populares, ou que se amparavam em bases populares, como

foram os “Exaltados”. Neste mesmo período, e certamente não por mera coincidência, a maçonaria reaparece na Corte e se expande rapidamente para outras províncias.

É possível, portanto, que o rito Escocês tenha respondido aos anseios democratizantes de muitos pequenos maçons que veriam num sistema ritualístico de muitos graus a possibilidade de alcançar por mérito (e não por nascimento) — e de ter isto bem demarcado simbolicamente — os graus superiores. Além disso, o fato deste rito ter sido trazido para o Brasil por um maçom negro, antigo combatente da Independência, exilado por ordem de D. Pedro I, e até aquele momento sem título de nobreza, pode ter tocado especialmente nos sentimentos dos maçons que, por um motivo ou outro, teriam se sentido excluídos dos altos poderes da maçonaria e da política em geral.

Mas o que importa sugerir aqui é que, a despeito das diferenças de ritos e das rivalidades, a maçonaria enquanto sociabilidade ritualizada, isto é, regrada e sistematizada, propiciou um abrigo emocional a todos aqueles que, como Paula Brito, não se contentavam em simplesmente viver “como outros vivem”, ansiando por um espaço ordenado de debate filosófico e político, onde se podia garantir continuamente o “desenvolvimento espiritual” de cada um.¹¹

É importante ter em mente aqui a tese de Margaret Jacob sobre a maçonaria européia do século XVIII: as lojas maçônicas, não obstante o seu apreço aos símbolos tradicionais de “status” e hierarquia, ofereciam a alternativa inerente à nova cultura política e secular iluminista; ou seja, as lojas maçônicas constituíam um foro público onde os indivíduos disputavam o poder, votavam, elegiam representantes e formavam a sua identidade independentemente da tradicional identidade comunitária,

propiciada pelos laços de parentesco, Igreja e Estado. Eram, em suma, “escolas práticas de governo” e a isso deviam parte do seu sucesso (Jacob, 1991, p. 48, 179, 204).

Além disso, Jacob chama a atenção para a dimensão filantrópica da maçonaria: onde quer que se abrisse uma loja maçônica, logo ela se fazia acompanhar de organismos educacionais ou de auxílio. Com o tempo, as lojas construíam uma rede de caridade sistemática, prevendo auxílios diretos aos irmãos necessitados, abrigo aos viajantes maçons de outras paragens, escolas para crianças pobres e orfanatos para filhos e viúvas desamparadas. Buscava-se deste modo concretizar a utopia da fraternidade maçônica universal (Jacob, 1991, p. 48; 165-167; 210-211). É de se imaginar, portanto, que brasileiros negros e de origem humilde, como era o caso de Paula Brito, tenham encontrado na maçonaria não só um espaço propício para seu desenvolvimento intelectual, como também um importante esteio institucional de ordem moral e econômica.

A sociabilidade maçônica, portanto, não se reduz ao mundo das lojas. Pelo contrário, ela só adquire sentido se conseguir reeditar e concretizar o sonho da fraternidade universal para além das lojas. Paula Brito colaborou ativamente para a construção desta sociabilidade maçônica, cuja aspiração maior era constituir-se em universal. Durante as décadas de 1830, 1840 e 1850, podemos encontrá-lo em diversas sociedades profissionais, filantrópicas, culturais e artísticas do Rio de Janeiro.¹²

O nome de Paula Brito tem sido particularmente lembrado por sua vinculação com a “Petalógica”, uma sociedade informal de literatos e políticos que passou a se reunir nos fundos de sua casa a partir de 1831, e posteriormente em sua livraria no Largo do Rocio.

É difícil encontrar um homem de letras da época que não tenha participado da Petalógica. Entre os mais conhecidos podemos destacar: Joaquim Maria Machado de Assis, Francisco Gê Acayaba de Montezuma, Manuel Alves Branco, Justiniano José da Rocha, José Bonifácio, "o moço", Joaquim Saldanha Marinho, Gonçalves de Magalhães, Joaquim Manuel de Macedo, Manuel Antonio de Almeida. Vários destes nomes estavam ainda muito longe de adquirir fama e havia mesmo iniciantes, como foi o caso de Machado de Assis, que passou a frequentar esta sociedade com apenas 15 anos de idade (Viana Filho, 1965, p. 17; Gondim, 1965, pp. 59-62). Para muitos deles, portanto, a Petalógica deve ter sido uma espécie de berço das letras, onde podiam fazer contatos valiosos, tecer relações profissionais e de amizade duradouras, treinar os dons oratórios, inteirar-se das novidades do mundo intelectual, ouvir os fuxicos mais importantes do momento; enfim, exercitar a mente em todo o tipo de debates.

Além dos nomes ilustres, ou que se tornariam ilustres no futuro, a Petalógica impressiona pela sua duração: embora informal, esta sociedade se reuniu periodicamente desde 1831, tendo sobrevivido ao seu fundador, o que contabiliza mais de trinta anos de existência. Machado de Assis chamou a atenção para a extrema vitalidade desta sociedade, sobretudo a "Petalógica dos primeiros tempos, a Petalógica de Paula Brito". Como ele se recordava, ao escrever sobre ela em 1865:

Cada qual tinha a sua família em casa; aquela era a família da rua — le menage en ville. Entrar ali era tomar parte na mesma ceia (a ceia vem aqui como metáfora) porque o licurgo daquela república assim o

entendia, e assim o entendiam todos quantos transpunham aquêles umbrais. Queríeis saber do último acontecimento parlamentar? Era ir à Petalógica. Da nova ópera italiana? Do nôvo livro publicado? Do último baile do E...? Da última peça de Macedo ou Alencar? Do estado da praça? Dos boatos de qualquer espécie? Não se precisava ir mais longe, era ir à Petalógica. (apud, Gondim, 1965, p. 61)

Destas recordações de Machado de Assis, devemos reter uma imagem expressiva. Trata-se da visão destes encontros persistentemente patrocinados por Paula Brito, ao longo de sua vida, como formadores de um sentimento de família peculiar, "a família da rua". Tal como vimos acima em relação ao cotidiano das lojas maçônicas descrito por Jacob, os "petalógicos" formavam uma nova identidade à medida que frequentavam um espaço de sociabilidade aberto a pessoas letradas, porém vindas de meios sociais distintos. A confraternização propiciada pela Petalógica permitiria aos seus frequentadores transcender, mesmo que fosse por algumas horas, a tradicional identidade comunitária formada pelos laços de família, Igreja e Estado. Neste sentido podemos imaginar que a Petalógica tenha sido uma espécie de empreendimento maçônico de Paula Brito, permitindo que os "profanos" pudessem vivenciar o mesmo sonho de confraternização universal que os maçons buscavam no interior de suas lojas.

Cidadania

O significado da participação de Paula Brito nesta rede de sociabilidade maçônica, literária e profissional pode ser melhor

compreendido à luz de suas publicações e escritos, cujo conteúdo crítico aponta para um projeto de cidadania universal.

A questão racial significou, possivelmente, a porta de entrada de Paula Brito nas lutas sociais e políticas travadas ao longo do período regencial. Desde o início do movimento pela independência em 1821, as rivalidades entre portugueses e brasileiros contribuíram para construir a idéia de duas identidades opostas no imaginário nativista e popular: os “cabras” ou “pardos”, ou seja, aqueles nascidos na terra, e os “marotos” ou brancos, os portugueses. Nos anos 1830, a crise política, acirrada com a abdicação de D. Pedro I, permitiu novo fôlego às erupções nativistas, desta vez acompanhadas de um franco debate sobre a cidadania e a identidade racial do brasileiro (Flory, 1977, pp. 199-224).

Paula Brito foi dos primeiros a participar organizadamente deste debate com o lançamento, a partir de setembro de 1833, do jornal *O Homem de Côr*.¹³ A partir do terceiro número, publicado no mês seguinte, o título foi mudado para *O Mulato*, ou *O Homem de Côr*. Paula Brito talvez quisesse com isso assinalar a figura do brasileiro capaz de integrar em si as “cores”, ao invés de uma só cor, uma vez que o jornal posicionava-se radicalmente contra qualquer tipo de segregação social.

A postura integracionista deste jornal, que se reivindicava abertamente do partido dos “Exaltados”, pode ser percebida já a partir do seu primeiro número. Em longo artigo de capa o redator denuncia os intuitos divisionistas de um Ofício recente do presidente de Pernambuco, Manoel Zeferrino dos Santos, o qual sugeria mudanças na organização das Guardas Nacionais. Para o presidente era preciso reconhecer que o “povo do Brasil” constituía-se de “Classes heterogeneas” e jamais seria viável “mis-

tura-las” ou “confundi-las”. Entretanto, como “as Guardas Nacionais” haviam sido organizadas ao tempo das “comoções políticas” — quando “os habitantes pacíficos e que tem a perder” fugiam dos “ajuntamentos populares” — a escolha de oficiais pelas tropas acabou recaindo “pela mór parte em gente que lizongêa o povo”. Temos aqui, portanto, uma distinção bem nítida entre o povo dos “ajuntamentos populares”, responsável pelas “comoções políticas” e os proprietários, isto é, “os habitantes pacíficos e que tem a perder” e que por isso fogem às agitações.

É interessante notar que o presidente usa termos como “classes heterogeneas”, “povo”, “habitantes pacíficos” sem nenhuma identificação de cunho racial. Contudo, o redator de *O Homem de Côr* racializa o debate ao deixar claro que, quando o presidente escrevia “classes heterogeneas”, ele não estava a se referir simplesmente a uma divisão imposta pela condição de ser ou não proprietário, mas também a uma distinção de cores, de raças.

...o titulo 2. da Constituição marcando os Cidadãos Brasileiros não distinguio o roxo do amarelo o vermelho do preto, mas o dictador Zeferino; na Patria dos Agostinhos, e Canecas, ouzou em menos cabo da Grande Lei cravar agudo punhal em os peitos Brasileiros. Demos ao Prezidente moderado que devera-se crear Batalhões segundo os quilates da côr, creava-se hum Batalhão dos intitulos brancos do Brasil, outro de mulatos, e outro de pretos, O Comandante Geral seria branco? Em tal cazo as Classes heterogeneas o não quererião. O Governo sendo composto de brancos não veria a ser obedecido pelas classes hetero-

*genas. Quando se ha mister dos homens, todos somos patricios, a terra he nossa, fingem-se cartas de liberdade, forças ao Arsenal; quando servidos; mulatos e pretos tomai nosso lugar, sois maioria atrevida, gente de xinelo e cacete.”*¹⁴

Para reverter esta situação de desigualdade de tratamento dos cidadãos brasileiros — mulatos e pretos sempre submetidos aos ditames mutáveis e hipócritas dos brancos — o redator não via outra saída a não ser defender a Constituição de 1824.

É provável que a memória do avô de Paula Brito, comandante do Regimento “dos Pardos”, tenha contribuído para sedimentar a percepção da Constituição de 1824 como uma conquista, na esfera do direito, da população pobre e negra. Isto porque o caráter universalista do texto constitucional determinava o fim das práticas segregacionistas dos tempos coloniais. A distinção de “raças” entre cidadãos brasileiros não tinha mais lugar à medida que se garantia a todos, “sem outra diferença que não seja a de seus talentos, e virtudes”, o direito de admissão aos cargos públicos civis, políticos e militares.¹⁵

Neste sentido, defender a Constituição significaria tecer alianças entre negros e brancos, igualmente interessados em garantir os direitos adquiridos dos cidadãos, sem distinção de cor. Por isso, o artigo concluída com um apelo de união contra o “branco Presidente e seus consocios”:

Saiba o Presidente moderado, que os Exaltados e os brancos não moderados vivem em harmonia e nada se lhes dá de serem comandados por muitos das classes heterogeneas, e nesta lucta vergo-

nhoza a balança he em favor das raças desprezadas bem que não desprezíveis. Brasileiros artistas, e vós outros que fazeis a felicidade das Nações abraçai-vos com a Constituição, fazei votos para que o governo accorde e dimita a hum Presidente promotor da anarquia e das dissenções entre as Classes do Brasil.

A despeito da sua defesa do “homem de cor”, o jornal silencia sobre os escravos, cuja presença no texto constitucional de 1824 só é perceptível a partir da inclusão do “liberto” nascido no Brasil entre os cidadãos brasileiros. Podemos compreender este silêncio como uma omissão deliberada em torno de um problema de difícil solução, visto que qualquer crítica à escravidão atingiria em cheio os interesses econômicos daqueles mesmos brancos “não moderados” dispostos a se aliar com os negros “Exaltados” contra o governo dos brancos moderados. Além disso, sabemos que a escravidão permeava o Brasil como um todo a ponto de homens negros de elite também terem os seus escravos. Não podemos também nos esquecer das tensões suscitadas pela escravidão, sobretudo neste período em que a participação de escravos em várias rebeliões provinciais dava margem a discursos alarmistas em torno dos riscos do “haitianismo”.¹⁶ Há ainda o problema delicado da soberania nacional suscitado pelo governo britânico, cujas pressões sobre o governo brasileiro no sentido da abolição do tráfico africano contribuíam para inflamar as paixões nativistas.¹⁷

Mas podemos aventar ainda uma última hipótese para compreender porque um jornal tão empenhado em defender os direitos de cidadania para todos, sem distinção de “raça”, silenciava sobre os escravos. Embo-

ra a Constituição brasileira legitimasse a escravidão à medida que a ignorava em seu texto, é possível que ela fosse considerada como muito superior à Constituição dos Estados Unidos. Muito provavelmente Paula Brito e seus redatores conheciam a Constituição republicana que já se imortalizara como o primeiro texto constitucional escrito da história da humanidade e cujo impacto era perceptível nas várias constituições que surgiram na Europa, a começar pela França da Revolução (Palmer, 1959). Se eles a conheciam, certamente não lhes escaparia o fato de que a Constituição republicana mencionava a escravidão em três de suas cláusulas de modo a não deixar dúvidas de que quem nascia escravo deveria continuar nesta condição.¹⁸ Já a Constituição monárquica brasileira silenciava sobre a escravidão, deixando claro entretanto que os “libertos” nascidos no Brasil, isto é, aqueles que saíram da condição de escravos, eram cidadãos brasileiros com direitos políticos restritos.¹⁹

Haveria porventura a esperança de que, com o tempo, mais e mais escravos fossem adquirindo suas “cartas de liberdade”, as quais poderiam ser verdadeiramente usufruídas à medida que as garantias constitucionais fossem mantidas? Ou haveria

simplesmente uma ausência de consciência de raça?

Uma resposta afirmativa com relação à primeira pergunta parece-me mais plausível. Já em relação ao problema de uma suposta inexistência de identidade racial entre os brasileiros negros de elite, pudemos perceber, ao menos no caso do redator do jornal de Paula Brito, o empenho de racializar o discurso do Presidente de Pernambuco, explicitando o carácter discriminatório de suas proposições. Entretanto, a racialização servia apenas como tática discursiva de denúncia localizada; já o combate de largo alcance às tendências segregacionistas requeria uma estratégia discursiva de teor universalista, e portanto, não racialista.²⁰

Assim, ao mesmo tempo que o jornal de Paula Brito denunciava o intento de segregação racial contido no Ofício do presidente de Pernambuco, ele deixava claro que as distinções de cor deveriam ser apagadas totalmente da vida social. Em seu lugar teríamos tão somente o reconhecimento do mérito, ou seja, o respeito às diferenças de talentos e virtudes, tal como determinado pela Constituição de 1824 e defendido pela maçonaria em seu projeto de fraternidade universal.

NOTAS

* Paula Brito é uma das personagens de uma história que estou pesquisando com base em de dois projetos associados: “Identidade, Cultura e Sociabilidade: uma história social da maçonaria no Brasil (século XIX)”, com apoio de uma bolsa-pesquisa do CNPq; e “O Negro e a Maçonaria no Brasil (século XIX)”, com dotação do VIII Concurso de Pesquisa sobre o Negro no Brasil (1995), patrocinado pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), Rio de Janeiro, com apoio da Fundação Ford. Aproveito a oportunidade para registrar meus agradecimentos ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos e à Fundação Ford pelo importante incentivo que me foi concedido ao iniciar esta pesquisa.

1. J. M. de Macedo acrescentava ainda sobre a importância destes segredos maçônicos: “O que asseguro é que o *Jornal do Commercio* é mais rico de segredos políticos do que o Conselho de

Estado, e do que todas as sete secretarias ministeriais...; cf. Macedo, 1988, pp. 90-91. A primeira edição deste livro é de 1878.

2. Entre estas publicações de teor maçônico podemos citar: *Collecção das Constituições, Regulamentos e Mais Peças Maçônicas escolhidas, traduzidas e publicadas. Por Bem da Ordem* (Rio de Janeiro: Typ. Imparcial do Ir.. F.P. Brito, 1837); Rozario, J M do, *Instrucções para os sublimes capitulos dos sublimes principes de Heredon de Kilwinning cavalleiros da aguia e perfeitos maçons livres com o titulo de Rósa-Cruz do rito escossez antigo e acceito para o Imperio do Brazil* (Rio de Janeiro: Typ. Imparcial do Ir.. F. de P. Brito, 1838); *Alguns Discursos Recitados na Aug.. e Resp.. Loj.. Constituição Maçonica* por Jose Maria da Silva Paranhos (Rio de Janeiro: Typ. Imparcial do Ir.. F. de Paula Brito, 1841); *Guia para Abertura e Encerramento dos Trabalhos Maçonicos no Rito Escossez Antigo e Acceito no Grão de Aprendiz* (Rio de Janeiro: Typ. Imparcial do Ir.. F. de Paula Brito, 1847); *Constituição do G.. Or..do Brasil* (Rio de Janeiro: Emp. Typ. Dous de Dezembro do Ir.. Paula Brito. Impressor da Casa Imperial, 1855); *A Gl..do Sup..Aut.. do Univ. aos RR.. II.. Presentes e Á Maç.. em Geral Sabedoria, Poder e União* (Rio de Janeiro: Typographia do Ir.. F. de Paula Brito, 1861). Paula Brito publicava também outros livros e folhetos de teor não-maçônico na Typ. Imparcial, porém sem se identificar como o "Ir." Paula Brito. Por exemplo: *Hymno ao Dia 25 de Março, Anniversario do Juramento da Constituição. Offerecido A's Senhoras Brasileiras* (Rio de Janeiro: Typographia Imparcial de Brito, s.d.).

3. Refiro-me a Moreira de Azevedo, amigo de Paula Brito que publicou postumamente *Poesias de Francisco de Paula Brito* (Rio de Janeiro: Typografia — Paula Brito, 1863). Outra biografia, bem mais recente, também silencia sobre este aspecto da vida de Paula Brito, possivelmente por ter se baseado em Moreira de Azevedo; ver Gondim, 1965.

4. O leitor interessado deverá consultar Barata, em especial o capítulo 2. Este livro será publicado em breve pelo Centro de Memória da UNICAMP, com apoio da FAPESP. Originalmente dissertação de mestrado da Universidade Federal Fluminense, 1992.

5. Esta efervescência não se restringia à Corte; em 1857, já havia 121 lojas no país. Dados conforme Sant'Ana (maio 1972- janeiro 1973); e Melo, 1924, pp. 22-29.

6. D. Pedro II nunca é encontrado entre as muitas personalidades do Império identificadas como maçons por historiadores maçons. Ver por exemplo, Aslan, 1973; Sant'Ana, 1972-1973; Alencar, 1979, p. 175. E para uma publicação não-maçônica ver: Andrés Combes, "Brésil", in Ligou, 1987; embora não filiado à maçonaria, D. Pedro II não deixou de intervir nela; segundo Combes, o imperador decretou a dissolução do Grande Oriente Brasileiro e seu Supremo Conselho em 1860, deixando o campo livre para o Grande Oriente do Brasil. "Guatimozin" era o nome simbólico de D. Pedro I e referia-se ao último imperador azteca, morto em 1525, após resistir bravamente aos espanhóis.

7. Manoel Joaquim de Menezes, 1857. Sant'Ana, 1972-1973, informa que em 1853, o Grande Oriente do Brasil fundou a Loja "União e Beneficência" no Uruguai, mas evidentemente esta não era a mesma Loja a que pertencia Paula Brito, que sempre viveu na cidade do Rio de Janeiro.

8. O chamado "Rito brasileiro" foi criado em 1883 quando da fusão dos dois principais corpos maçônicos do país (Grande Oriente do Brasil ao Lavradio e Grande Oriente Unido do Brasil, dos Beneditinos) e se inspira no Rito Escocês Antigo e Aceito; cf. Ligou, 1987, p. 1012.

9. Papus, s.d.. Este livro, publicado originalmente em francês, deve ter sido escrito ao final do século XIX, ou início do século XX, visto que seu autor morreu em 1916; cf. Faucher, 1988, p. 273. Esta

identificação do grau de Paula Brito precisa porém ser melhor averiguada, uma vez que no Rito Francês Moderno, instituído em 1786, os quatro últimos graus são também de Rosa Cruz: 4. Grau — “Primeira Ordem de Rosa-Cruz, Mestre Eleito”; 5. Grau — “Segunda Ordem de Rosa-Cruz, Mestre Escocês”; 6. Grau — “Terceira Ordem de Rosa-Cruz ou Cavaleiro do Oriente”; 7. Grau — “Rosa-Cruz Soberano Príncipe”. Este rito, praticado pelo Grande Oriente Francês, e definido em 1801 em seu *Regulador*, passou entretanto por muitas modificações após esta data; cf. Ligou, 1987, pp. 1028.

10. Em vários países como a França, Bélgica e Estados Unidos, os arquivos passados da maçonaria são abertos ao público em geral. No Brasil, entretanto, os arquivos são fechados aos “profanos” e mesmo antigos maçons têm dificuldades para pesquisar os documentos mantidos em suas lojas. Segundo o historiador maçom Kurt Prober, grande parte dos documentos anteriores a 1900 foram destruídos pelos próprios maçons em função de suas rivalidades internas ou então pelas famílias de maçons devido à intolerância católica. Mas os documentos que restam depositados no Grande Oriente do Brasil em sua sede em Brasília, ou na sua antiga sede no Rio de Janeiro, são de difícil acesso; cf. Prober, s.d., pp. I-II. Diante de tais dificuldades, não é de se espantar que eu, na minha condição de “profana”, não tenha conseguido pesquisá-los. Mas aproveito para agradecer o privilégio que me foi concedido pelo Grande Oriente do Rio de Janeiro ao permitir que eu visitasse o valioso Museu mantido na antiga casa da rua do Lavradio. É de se lamentar porém que todo este rico acervo seja vedado ao público em geral, ao invés de ser considerado parte importante do patrimônio histórico nacional.

11. O conceito de sociabilidade relacionado ao mundo da maçonaria é desenvolvido por Agulhon, 1984. Paula Brito expressou o seu inconformismo e recusa em viver “como outros vivem” em poesia escrita um ano antes da sua morte; ver: “Versos a mim mesmo”, in Moreira de Azevedo, 1863, pp. 162-163.

12. Paula Brito foi membro das seguintes associações: Associação Tipográfica; Conservatório Dramático do Rio de Janeiro; Imperial Sociedade Auxiliadora das Artes Liberais e Mecânicas; Palestra Fluminense; União e Beneficência (possivelmente uma loja maçônica, como vimos acima); Sociedade Literária do Rio de Janeiro; Comissão Manufatureira e Artística da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional; cf. Moreira de Azevedo, 1863, p. XXXVI; e Gondim, 1965, pp. 56-57.

13. O jornal de Paula Brito foi o segundo a integrar a chamada “imprensa mulata”. O primeiro jornal, também partidário dos Exaltados, foi *O Filho da Terra*, lançado em outubro de 1831. Seguiram-se outros, todos de vida efêmera: *O Brasileiro Pardo*, de outubro de 1833, “Caramuru”; *O Cabrito*, “Exaltado”; *O Meia Cara*, “Caramuru”; *O Crioulinho*, “Caramuru”; e *O Crioulo*, “Exaltado”, os quatro últimos de novembro de 1833; cf. Helio Vianna, 1945; Flory, 1977, p.22.

14. *O Homem de Côr*, n. 1, (Rio de Janeiro: Typographia Fluminense de Brito e C., 14 de setembro de 1833): pp. 1-3. O Ofício do presidente de Pernambuco é de 12 de junho de 1833.

15. Parte da capa deste primeiro número de *O Homem de Côr* foi preenchida com a reprodução, lado a lado, do item 14 do artigo 179 (Título 8) da Constituição, o qual define o direito irrestrito de admissão aos cargos públicos pelos cidadãos brasileiros: “Todo o Cidadão pode ser admitido aos Cargos Publicos Civis, Politicos, ou Militares, sem outra differença, que não seja a dos seus talentos, e virtudes”; e do Ofício do presidente de Pernambuco com sua referência à composição heterogênea, e irremediavelmente intransponível, do povo brasileiro.

16. Ver a respeito, Flory, 1977, pp.211-217; Barman, 1988, pp. 192-193; J. B. Castro, 1995, pp. 282-284; Cunha, 1985; Reis, 1986.

17. Ver vários relatos de conflitos entre brasileiros e marinheiros ingleses, os primeiros defendendo decididamente o tráfico africano em terras brasileiras em Bethell, 1970).

18. Os historiadores dos Estados Unidos batizaram estas cláusulas de "cláusulas da escravidão". A primeira, a "cláusula dos três quintos" (artigo I, seção 2) determinava que o número de habitantes de cada estado, incluindo-se aqui três quintos dos escravos, serviria como base para se calcular o número de representantes na Câmara dos deputados federais, bem como o montante de impostos diretos a serem pagos por cada estado. A segunda cláusula, conhecida como "cláusula do tráfico africano" (artigo I, seção 9), determinava que a importação de escravos pelos estados não poderia ser proibida pelo Congresso antes do ano de 1808. A terceira cláusula, a "cláusula do escravo fugitivo" (artigo IV, seção 2), determinava que qualquer escravo que fugisse para um estado livre não poderia se valer das leis de liberdade vigentes naquele estado, devendo ser devolvido ao seu senhor. É conveniente observar aqui que nenhuma destas cláusulas mencionava a palavra "escravo", preferindo-se subterfúgios como: "três quintos de todas as outras pessoas", "a importação de tais pessoas", "pessoa obrigada a servir". Ficava claro, porém, que havia "outros", pessoas que não se incluíam na fórmula introdutória da Constituição, "nós, o povo" e cujo destino se petrificava naquelas cláusulas. Ver a respeito, "The Constitution of the United States", in Morison, 1965, pp. 292-304; e Davis, 1975. A Constituição americana foi motivo de inflamados ataques pelos abolicionistas americanos, franceses e britânicos; ver a respeito, Azevedo, 1995, pp. 4-5, 37-42.

19. De acordo com o Título 4, capítulo VI, artigo 94, os libertos eram excluídos do direito de ser Eleitores de Província, ou seja, do direito de votar na eleição dos deputados, senadores, e membros dos Conselhos de Província; podiam entretanto votar nas assembleias paroquiais que elegiam os Eleitores. Ver "Carta de Lei — de 25 de Março de 1824". Campanhole, 1971, pp. 581-602. O reconhecimento de direitos políticos e civis para os libertos pela Constituição brasileira de 1824 despertou a atenção de abolicionistas americanos, franceses e britânicos. Ao confundirem a letra da lei com a prática, tendo ainda em mente o contraste com a Constituição americana, os abolicionistas estrangeiros constituíram paulatinamente, a partir dos anos 1820, a imagem do paraíso racial brasileiro, no que foram seguidos mais tarde pelos abolicionistas brasileiros. Ver a respeito, Azevedo, 1987, 1995 e 1996.

20. Flory sugere que não houve um movimento de solidariedade racial no Brasil durante os anos 1830, a despeito da existência de uma "imprensa mulata"; um indício desta ausência de um sentimento de identidade racial estaria, a seu ver, justamente no fato de que nenhum destes jornalistas "mulatos" repudiava a escravidão. O problema é que Flory parece ter pensado o Brasil imbuído do modelo histórico dos Estados Unidos, onde diversos cidadãos negros do norte livre posicionaram-se contra a escravidão do sul e se tornaram abolicionistas. Ver a respeito, Flory, 1977, pp. 212-215. Para uma comparação do abolicionismo nestes dois países, ver Azevedo, 1995.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGULHON, Maurice (1984). *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*. Fayard.
- ALENCAR, Renato de (1980). *Enciclopédia histórica do mundo maçônico*. Rio de Janeiro: Editora Maçônica.
- ASLAN, Nicola (1973). *Pequenas biografias de grandes maçons brasileiros*. Rio de Janeiro, Ed. Maçônica.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____. (1995). *Abolitionism in the United States and Brazil: A comparative perspective*. New York, Garland Publishing Inc..
- _____. (1996). "O Abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro". *Estudos Afro-Asiáticos*, 30, pp. 151-162. Rio de Janeiro.
- _____. (1996-1997). "Maçonaria: História e historiografia". *Revista USP*, 32, pp. 178-189. São Paulo.
- BARATA, Alexandre Mansur (no prelo). *Luzes e sombras: a ação da maçonaria brasileira 1870-1910*. Campinas, Centro de Memória da UNICAMP; São Paulo, FAPESP.
- BARMAN, Roderick J. (1988). *Brazil. The forging of a nation 1798-1852*. Stanford, California, Stanford University Press.
- BETHELL, Leslie (1970). *The Abolition of the Brazilian slave trade: Britain, Brazil and the slave trade question, 1807-1869*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CAMPANHOLE, Adriano e CAMPANHOLE, Hilton Lobo (1971). *Todas as constituições do Brasil*. São Paulo, Atlas.
- CASTRO, Jeanne Berrance de (1995) "A Guarda Nacional". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (ed.). *História geral da civilização brasileira — O Brasil monárquico*. 5. ed., t.2, v.4, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- CASTRO, Paulo Pereira de (1995). "A Experiência Republicana", 1831-1840". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (ed.). *História geral da civilização brasileira — O Brasil monárquico*. 6. ed., t.2, v.2, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- DAVIS, David Brion (1975). *The problem of slavery in the age of Revolution 1770-1823*. Ithaca, Cornell University Press.
- FAUCHER, Jean-André (1988). *Dictionnaire historique des Francs-Maçons*. Paris, Librairie Académique Perrin.

- FLORY, Thomas (1977). "Race and social control in independent Brazil". *Latin American Studies*, 9 (2):199-224.
- GAYOT, Gérard (1980). *La Franc-Maçonnerie Française — Textes et pratiques (XVIIIe — XIXe siècles)*. Éditions Gallimard/Julliard.
- GONDIM, Eunice Ribeiro (1965). *Vida e obra de Paula Brito*. Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora.
- JACOB, Margaret C. (1991). *Living the Enlightenment: freemasonry and politics in eighteenth-century Europe*. Londres, Oxford University Press.
- LIGOU, Daniel (1987). *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MACEDO, Joaquim Manuel de (1988). *Memórias da Rua do Ouvidor*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- MELO, Mário (1924). *A Loja maçônica seis de março de 1817 ao oriente do Recife*. Recife, Typ. Recife Graphico.
- MENEZES, Manoel Joaquim de (1857). *Exposição histórica da maçonaria no Brasil particularmente na provincia do Rio de Janeiro em relação com a independencia e a integridade do Imperio*. Rio de Janeiro, Empreza Nacional do Diario.
- MOREIRA DE AZEVEDO (1863). *Poesias de Francisco de Paula Brito*. Rio de Janeiro, Typographia — Paula Brito.
- MORISON, Samuel Eliot (1965). *Sources and documents illustrating the American Revolution 1764-1788*. Londres, Oxford University Press.
- PALMER, R. R. (1959). *The Age of democratic Revolution*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- PAPUS (Dr. Gerard Encausse) (s.d.). *O que deve saber um mestre maçom*. São Paulo, Editora Pensamento.
- PARANHOS, José Maria da Silva (1841). *Alguns discursos recitados na Aug. e Resp. Loj. Constituição Maçônica por José Maria da Silva Paranhos*. Rio de Janeiro, Typ. Imparcial do Ir. F. de Paula Brito.
- PROBER, Kurt (s.d.). *História do Supremo Conselho do Grau 33. do Brasil*. s.e.
- REIS, João José (1986). *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês 1835*. São Paulo, Brasiliense.
- SANT'ANA, J. Gabriel (1972/1973). "História da Maçonaria Brasileira por Efemérides". *Revista Amizade*, n. 73-81. Curitiba.
- VIANA Filho, Luiz (1965). *A vida de Machado de Assis*. São Paulo, Livraria Martins.
- VIANNA, Helio (1945). *Contribuição à história da imprensa brasileira 1812-1869*. Rio de Janeiro.

SUMMARY

**Masonry, Citizenship and the Radical Issue
in Slavrocratic Brazil**

The articles chronicles the life of Francisco de Paula Brito, a masonic black who lived in Rio de Janeiro between 1809 and 1861. It tries to relate two largely unknown histories: a history

of educated black men that lived among Brazilian white elite during slavery and the history of Masonry in the 19th Century.

RÉSUMÉ

**Maçonnerie, citoyenneté et question raciale
au Brésil esclavagiste**

Ce texte analysera le cheminement de Francisco de Paula Brito, citoyen noire et maçon qui a vécu à Rio de Janeiro entre 1809 et 1861, cherchant à établir des relations entre deux

histoires encore peu connues: celle d'hommes noirs lettrés qui ont vécu parmi les élites blanches du Brésil esclavagiste et celle de la franc-maçonnerie au XIX^e siècle.

A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX*

Aldrin Moura de Figueiredo**

*Recebido para publicação em 1998.

**Professor de História da Universidade Federal do Pará

O artigo analisa a questão das relações interétnicas na Amazônia durante o século XIX, tomando como ponto central de análise as relações sociais entre as irmandades religiosas. Com base numa diversificada documentação produzida no interior e fora das confrarias, como seus estatutos (compromissos), livros de batizados e casamentos, pastorais religiosas e relatos de viajantes e memorialistas, este trabalho tenta discutir alguns dos diferentes modos de manifestação das relações de contato cultural mediadas por uma esfera religiosa, e que, no correr do século XIX, influíram na redefinição do campo interétnico do extremo norte da América Lusa. A irmandade aparece aqui como um canal de expressão dos conflitos e tensões dos diferentes sujeitos sociais que, segmentados por classe e, vez por outra, etnicamente, puderam inserir-se politicamente na construção de um campo de lutas e, ao mesmo tempo, de sociabilidade.

Palavras-chave: relações interétnicas, contatos culturais, mediação religiosa, história da Amazônia, confrarias religiosas.

As cores e o credo: um campo interétnico amazônico*

Quanto às segmentações étnicas entre as irmandades religiosas, a Amazônia constituiu, no século XIX, um universo muito específico em relação ao resto do Brasil. Apesar disto, poucas pesquisas foram realizadas no sentido de descortinar a história desses contatos culturais no extremo no norte da América Lusa. Por isto mesmo, enfocando o interior das confrarias religiosas leigas, pretendo, neste artigo, discutir principalmente duas questões: a primeira diz respeito às especificidades do contexto amazônico na construção das relações étnicas e sociais durante o século XIX e a segunda versa sobre as relações de classe e cultura entre senhores e escravos, mediadas por uma esfera religiosa, evidenciadas pela devoção aos santos católicos.

Por aquelas paragens, além das confrarias de brancos, pretos e pardos, tal como existiam em outras partes, vicejava um campo interétnico muito mais colorido. Os índios e tapuios, como não poderia deixar de ser — em se tratando de Amazônia — marcavam forte presença em suas associações, de modo bastante organizado. Não é de se estranhar, no entanto, que as irmandades de brancos fossem as mais prestigiosas. Entre elas, podíamos encontrar as que possuíam predominantemente membros militares, como a Irmandade do Senhor Santo Cristo, que funcionava em sua própria capela no Largo da Catedral¹, ou aquelas, mais numerosas, nas quais predominavam civis, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Brancos, que funcionava na sua Igreja, no Largo do Convento do Carmo, ambas na capital do Pará.

Para algumas confrarias, o critério de “limpeza de sangue” era fundamental para o ingresso do novo membro. A Irmandade da Misericórdia exigia, desde o século XVII, quando foi fundada, que o irmão confrheiro não carregasse mistura com nenhuma “raça de mouro ou judeu”.² Da mesma forma, a Ordem Terceira de São Francisco só admitia irmãos “limpos”, sem abrir exceções sequer para os membros da hierarquia eclesiástica, repetindo assim os processos de *genere et moribus* levados a cabo pela Igreja Católica na escolha de seus padres, até o século XIX.³ No período colonial é possível que houvesse em Belém uma segmentação baseada no critério da nacionalidade, como ocorria em outras regiões do Brasil. Na Bahia, por exemplo, havia a Irmandade de Nossa Senhora das Angústias, cujos membros eram predominantemente portugueses. Em Salvador, a Ordem Terceira de São Domingos havia sido fundada por “bem-sucedidos imigrantes do Porto, de Viana do Minho e de Lisboa” (Reis, 1991, p.53). Tudo leva a crer, no entanto, que o processo de Independência desencadeou uma onda de mudanças nesse costume. Pierre Verger conta que algumas irmandades baianas, como a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Praia, inicialmente de portugueses, passou, no correr do Império, a admitir brasileiros brancos e posteriormente até negros.⁴ No Pará, a Irmandade do Glorioso Santo Antônio, existente na Vila de Chaves, expressava em seu compromisso aprovado em 1856 que poderia admitir “qualquer fiel cristão, sem distinção de nacionalidade”, desde que “tenha nascido de ventre livre e viva segundo as regras da boa moral e da religião”.⁵

As agremiações religiosas de “homens pretos” também foram muito importantes no Pará.⁶ Durante a colônia, a Irmandade de

Nossa Senhora do Rosário dos Pretos Mina foi, sem dúvida, a mais importante. Fundada ainda no século XVII, teve seu primeiro compromisso aprovado em 1682. Por obra e graça da devoção de alguns poucos africanos, construiu-se uma ermida localizada no novo bairro que começava a se estabelecer nas proximidades da freguesia da Sé — o bairro da Campina. Memorialistas e viajantes informam sobre a importância alcançada por essa confraria durante o correr do século XVIII. Em 1719, quando foi instituído o Bispado do Grão-Pará, havia poucas igrejas à exceção das conventuais. O primeiro bispo Dom Frei Bartolomeu do Pillar demorou cinco anos para vir do reino e tomar posse no cargo. Já em Belém, uma de suas primeiras providências foi criar uma nova paróquia na Campina, pois só existiam duas igrejas funcionando — a de Nossa Senhora da Graça, orago na Catedral da Sé e a pequena Igreja de São João Batista. Desse modo, a pequena ermida do Rosário dos Pretos teve de servir, às pressas, como sede da nova paróquia (Figueiredo, 1994, pp.103-121).

No século XIX, as irmandades de pretos e pardos tornaram-se mais numerosas, fato que se relaciona, obviamente, com o incremento da escravidão negra na Amazônia a partir dos meados do setecentos, durante a chamada época pombalina.⁷ Além da Irmandade do Rosário, existiam duas outras importantes confrarias de cor na capital do Pará: a Irmandade do Glorioso São Benedito, que funcionava em um altar lateral da Igreja do Rosário, e a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, erigida até a década de 1870 na igreja principal do Convento do Carmo e depois transferida para Igreja do Rosário, onde já se reuniam os irmãos de São Benedito. Essa reunião de confrarias negras sob um mesmo teto revela um paradoxo da

política social dessas irmandades. Ao mesmo tempo que tentavam promover, em seus estatutos, a união entre brancos e negros, na prática a segregação tendia a prosperar.⁸ Esse aspecto, no entanto, não parece ter sido uma peculiaridade da relação entre os devotos negros brasileiros, como mostra o trabalho de Angelina Veracoechea sobre a igreja de San Mauricio, na capital da Venezuela, que acomodava, ao mesmo tempo, três *confradías* de negros.⁹

A Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, conhecidos por seus devotos como os “dois atentos da Etiópia”, aceitava a participação de “todos os fiéis sem nenhuma restrição”, e os escravos deveriam apresentar apenas a “licença de seus donos”. Como a discriminação racial era uma prática corrente entre as confrarias, a Irmandade dos santinhos africanos bradava pela igualdade de direitos e deveres entre brancos e negros. Assim, a recomendação mais “ouvida” era a da “perfeita humildade” entre irmãos livres ou escravos. É interessante notar os diferentes ângulos de leitura dessa teologia que, aparentemente, possuía óbvias preocupações conservadoras — a idéia da “humildade” e da “resignação” sempre recomendada aos escravos era agora dirigida também aos brancos livres e, o que é mais interessante, por uma mesa diretora eminentemente negra. Como isso não era uma tarefa fácil, a irmandade utilizava-se de várias estratégias internas ao próprio culto com o nítido objetivo de “acomodar” os ânimos e as diferenças sociais entre os confrades. É nesse sentido, por exemplo, que a Irmandade dos santos pretos determinava que os confrades deveriam abster-se dos excessos das “festas e danças”, especialmente nos dias 21 de setembro, dia de Santo Elesbão, e 27 de outubro, na homenagem à Santa Efigênia. Para a

irmandade, a existência de uma “mesma devoção” por si só já justificava a união entre confrades de diferentes matizes raciais.¹⁰

No extremo norte, diferentemente do que aconteceu em Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro, não houve grandes subdivisões entre irmandades de africanos.¹¹ É possível que o esforço dos “pretos boçais” para criar e recriar uma nova vida por essas paragens tão distantes de sua terra possa, em parte, explicar a multiplicidade de alianças étnicas na região norte — especialmente entre africanos e crioulos e entre negros e índios, haja visto que, na Amazônia, é difícil perceber grandes contingentes negros de etnias específicas. Os casamentos de africanos de nações diferentes chamam atenção nos livros de registro. Assim é que, no dia 10 de fevereiro de 1851, casaram-se na Igreja de Santo Antônio da Vila de Alenquer o preto João, de nação Cambinda e livre freguês daquela vila, e a preta Generosa Maria dos Prazeres, também livre, de nação Bijagó, livre freguesa da Vila de Santarém.¹² No Pará, temos notícia de que apenas a Irmandade do Rosário dos Pretos Mina sustentou, entre o final do século XVII e o correr do século XVIII, esse tipo de prerrogativa.¹³ Vale a pena notar, entretanto, que, na época em que essa confraria foi fundada, o diminuto número de africanos na Capitania deve ter sido fator importante na reconstrução da identidade étnica desses negros. Antônio Ladislau Monteiro Baena e Antônio Rodrigues de Almeida Pinto, memorialistas dos tempos coloniais, sugerem que foram alguns poucos “pretos da Costa” os iniciadores da devoção ao Rosário da Campina.¹⁴

Se a maioria das irmandades era flexível em relação à cor de seus membros, existiam algumas com critérios de segregação muito

específicos. A Irmandade de Nossa Senhora do Livramento da Cidade Santarém aceitava “pessoas de um e outro sexo, livres ou escravos”, porém mais adiante explicava que os cativos deveriam ser “crioulos”, ou seja, nascidos no Brasil.¹⁵ Lendo atentamente o estatuto da confraria entende-se o porquê dessa preocupação. O domínio do vernáculo era fundamental para pôr em prática as cerimônias da irmandade, especialmente as solenidades de “ofício pela alma dos irmãos mortos”, em que todos indistintamente deveriam participar ativamente.¹⁶ Havia também as irmandades essencialmente mestiças como a Irmandade do Glorioso São Thomé erigida na Capital da Província, cuja mesa diretora era composta por 12 membros “pardos” ou “tapuios” — nunca pretos ou índios “puros”. É interessante notar, contudo, que “brancos” eram legitimamente aceitos.¹⁷

Apesar da pouca importância dada pelas irmandades paraenses aos particularismos étnicos, a enorme multiplicidade de categorias raciais utilizadas pela sociedade colonial não poderia passar despercebida nas distantes paragens setentrionais. A Amazônia, desde sempre conhecida como “terra de índio”, obviamente deveria dar lugar a um modo específico de relações étnicas. Era difícil pensar que os grupos indígenas, ao modo de outros grupos sociais, não tivessem se agrupado em confrarias. Na povoação de Vimioso, anexa à cidade de Bragança, erigiu-se a Irmandade do Glorioso São João Batista, composta quase unicamente “por índios de ambos os sexos”. Apesar de não ser vedada a participação de outros, a confraria determinava que apenas os índios poderiam “assumir cargos na mesa”. A exceção ficava por conta das funções de secretário e tesoureiro, que, na falta de um confrade que soubesse ler e escrever, poderiam ser

ocupadas, eventualmente, por qualquer outra pessoa.¹⁸ Em Belém também existia a Irmandade de Santa Rosa de Lima dos Mamelucos, erguida nos meados do século XVIII, na Capela do Convento de Santo Antônio dos frades Capuchos, pelos paroquianos índios da Freguesia da Campina.¹⁹

Todas essas informações sugerem o quanto poderia trazer de novo uma investigação mais detalhada acerca das origens e situações étnicas nas confrarias da Amazônia, alargando, em grande medida, as informações e abordagens dos estudos atuais sobre o restante do país. Muito saudável seria desviar-se um pouco do binômio branco-negro, ou ainda do termo genérico e, muitas vezes, pouco esclarecedor afro-brasileiro. Além do mais, o dia-a-dia das relações entre brancos e negros, e mais índios, tapuios, curibocas e mamelucos entrecruzava as fronteiras entre senhores e escravos, recompondo alianças e conflitos, além de situar sob outros aspectos o universo complexo das lutas de classes. Interpretações evasivas e mecânicas sobre a resistência escrava simplesmente caem por terra ante as mediações específicas à vida social dentro de uma esfera religiosa, as quais impregnaram toda a organização social dos tempos da Colônia e do Império.

Cores e classes: relações sociais e mediação religiosa

Além do colorido das relações interétnicas, é importante enfatizar a questão dos diferentes significados das relações entre senhores e escravos nas confrarias religiosas. Distante de qualquer enfoque determinista, a idéia aqui é tentar mostrar como as relações de classe no contexto da

escravidão podiam ser, inclusive, mediadas pela esfera do sagrado. Se assim não fosse, o que significaria para um escravo realizar seu casamento sob as insígnias de uma confraria de brancos reinóis ou ainda batizar seus filhos na mesma pia em que recebia a água benta o primogênito de seu senhor? Longe de representar alguma forma de harmonia entre as classes, esses rituais podem indicar um novo percurso na interpretação das relações de classe, assim como na compreensão dos contatos culturais, em suas diferentes formas de manifestação, entre negros e brancos. As histórias a seguir são esclarecedoras dessa perspectiva de análise.

Era o dia da comemoração da independência do país do ano de 1871, e vários confrades da Irmandade da Conceição da Virgem Mãe de Deus haviam enfeitado o altar-mor da grande Catedral de Belém para receber o preto Jerônimo Antônio que ia se casar com a liberta Joanna da Trindade, filha de Maria Romana. Jerônimo era escravo de Dona Maria Magdalena de Carvalho Braga, devota de Nossa Senhora da Conceição e irmã daquela augusta confraria. Por causa do pedido de sua senhora, Jerônimo pôde casar-se a preceito debaixo da cruz da confraria, sob as "bênçãos imperais (sic)" do Pároco Colado Cônego Luiz M. A. Couto, assim como ter o testemunho dos irmãos confrades João Francisco de Farias Damasceno e Firmino Antônio da Trindade.²⁰

Antes disso, na Igreja de Santana, sede da paróquia da Campina, houve alguns batizados de escravos promovidos por devotos da Mãe de Nossa Senhora. Em 1860, fora batizada solenemente e recebera os santos óleos a inocente Ludovina, filha da preta Anna, ambas escravas do confrade Antônio Cardozo da Cunha Cintra.

Estiveram na pia batismal, como padrinhos, Luiz Sabino de Santa Anna e a preta Felisberta.²¹ No mesmo ano o Vigário Sebastião Borges de Castilho também batizou o pequeno Juvêncio, filho da mulata Anna Luíza, escravos de Ignácio de Jesus. Serviram como padrinhos Martinho Nina Ribeiro e como madrinha a própria Virgem Maria, motivo pelo qual o padrinho “tocou com a coroa de Nossa Senhora da Conceição” na cabeça da criança.²² Vale lembrar que Nina Ribeiro era membro da Confraria de Santana, na qual era costume escolher a mãe de Jesus Cristo como madrinha. É óbvio que neste caso não haveria nenhuma animosidade na glória celeste, afinal tudo ficaria em família pois, pelo que se sabe, Nossa Senhora é filha de Santa Ana (patrona do templo) e de São Joaquim.

Esse costume batismal também era comum pelo interior do Grão-Pará. Mesmo quando a Virgem não era invocada como madrinha seguia-se o hábito do toque da coroa. Na Vila de Santo de Antônio de Alenquer, a Irmandade do referido santo dava grande atenção aos ritos sacramentais, especialmente ao batizado e ao matrimônio. No dia 16 de março de 1840, o Vigário Instituído Felipe Thiago de Vilhena batizou solenemente e pôs os santos óleos na inocente Maria, filha de Joanna da Assumpção. Foi padrinho o confrade Sr. José Cardoso Monteiro e madrinha a escrava do irmão Thiago Peres Duarte, a preta Apolinária, que “tocou com a Coroa de Nossa Senhora da Conceição” na cabecinha da criança.²³

Histórias de compadrio e apadrinhamento? Certamente sim (literalmente, inclusive). Histórias de dominação dos senhores sobre os escravos? Penso que não (mas não tão literalmente). Se as questões forem colocadas de modo simplista, a vida nos tempos da escravidão será desenhada

como um palco onde atores representam papéis definidos apenas por seus lugares na estrutura social. Senhores de um lado e escravos de outro, compondo um universo de dominantes e dominados, destituídos de consciência. Negar a existência desse campo fértil de mediações, porém, é o mesmo que negar significados às experiências históricas desses vários sujeitos sociais. Se as experiências sociais são múltiplas, também são vários os modos da presença escrava em irmandades de brancos. De um extremo a outro, as relações sociais entre negros e brancos ou senhores e escravos promoviam situações em que os domínios da escravidão estavam perfeitamente integrados ao campo religioso das irmandades. Isto significa que, muitas vezes, as hierarquias sociais e as relações de dominação eram seguidas à risca num contexto em que se enfatizava a relação de irmandade pela fé. Era como se estivéssemos lidando com uma relação entre “inimigos de classe e irmãos de fé”. Uma história ocorrida no ano de 1865, na região do Médio-Amazonas paraense, é bastante reveladora do outro lado da moeda.

Tudo começou quando os foliões devotos de Santo Antônio, padroeiro da Vila de Alenquer, em visita de esmolação nas redondezas da vizinha Vila de Óbidos, receberam como doação de um devoto, “como esmola ao Glorioso Santo Antônio”, um moleque escravo chamado Benedito. Tendo os esmoleiros chegado à vila de Alenquer, o administrador da Capela e Confraria, Francisco Rodrigues Lobo Bentes tratou de pedir licença ao governo provincial para vender o escravo “e aplicar o seu produto para as obras da igreja do mencionado santo”. Depois de autorizada a venda e feita a avaliação em 200\$000, Benedito é posto em leilão, com “edital de praça para ser vendido em hasta pública”.

Como parecia ser costume com todos os produtos colocados em leilão em honra do santo padroeiro, não tardou para que um tal Fortunato Cojy arrematasse o escravo, no dia 22 de outubro daquele ano, a 115\$000 réis acima do valor inicial estipulado para o leilão.²⁴ Benedito ficou, assim, por pouco tempo como “escravo do santo” e sua história apresenta um outro quadrante da presença escrava nas confrarias de brancos. Longe de ser um devoto, Benedito atravessou toda essa história como uma “esmola”, um pagamento de uma promessa feita justamente àquele santo que foi muitas vezes considerado exímio caçador de escravos, até mesmo pelos mocambeiros que viviam nas redondezas de Alenquer e de Óbidos.²⁵ A “passagem” de Benedito pela confraria de Santo Antônio de Alenquer não é exceção no que diz respeito ao tratamento prestado aos escravos que não pertencessem ao grêmio da confraria. Até mesmo nas confrarias organizadas por negros escravos, as relações de dominação se reproduziam de diversos modos. Em Bragança, em 1876, por exemplo, o escravo Julião de propriedade do Sr. José Francisco da Cunha, cansou de trabalhar para a Irmandade de São Benedito, ora nas obras de reforma da igreja, ora como “escravo de aluguel” para serviços gerais da confraria²⁶, pois era seu senhor, e não ele, que recebia a excelente paga pelo negócio²⁷. As histórias de Benedito e Julião são, deste modo, apenas uma ponta do incrível universo interétnico constituído no interior das confrarias.

A experiência indígena nas irmandades

Assim como as irmandades foram canais de sociabilidade para brancos e negros, sua

função para os índios, não poderia ser muito diferente. Um ponto de diferenciação da presença das confrarias indígenas na Amazônia foi, no entanto, o interesse dos governos provinciais no processo de civilização do “selvagem”. No caso das confrarias, isto quer dizer que paralelamente a vivência dos índios como confreiros, houve também uma forte presença eclesiástica em iniciativas catequéticas no decorrer do século XIX, que se valia, no entanto, e mecanismos bem distintos dos utilizados pelas missões durante os séculos XVII e XVIII. A força das confrarias transformou, todavia, muitos clérigos em “empregados” de serviços religiosos, pagos para ministrar os sacramentos, pregar sermões e conduzir procissões, como mostram os autos de prestação de contas tomados junto aos tesoureiros das confrarias.

As irmandades de índios existentes no interior da Província eram, via de regra, erigidas em igrejas que possuíam a presença desse tipo de clérigo em situação “especial”. A questão era que o governo e as autoridades provinciais e religiosas, desde o início do século XIX, mostravam um interesse especial pela evangelização do índio. Na década de 1850, época em que a confraria dos índios registrou seu compromisso, o governo provincial, no entanto, ainda se queixava de que a grande maioria dos índios do Pará estava à margem da civilização: “Parece que muito longe está a época em que o habitante de nossas florestas virá consagrar-se conosco”, queixava-se à Assembléia Provincial o Presidente da Província do Grão Pará Sebastião do Rego Barros, em outubro de 1855; arrematando mais adiante que os índios, tidos e havidos por arredios, continuavam com as mesmas “disposições”, — o que não era de se estranhar, especialmente

“quando os meios empregados para chamalos à vida civilizada ninguém pode desconhecer que são inteiramente improficuos”²⁸.

Na década de 1850, havia uma grande população de índios morando nos arredores das cidades e vilas, empregados no serviço doméstico e no comércio ou vivendo de suas lavouras, e cerca de 2.472 índios vivendo em 14 aldeamentos, controlados por 15 diretorias de Catequese e Civilização de Indígenas. Em 1855, apenas 5 dessas diretorias estavam funcionando, e de forma muito precária. O próprio Presidente da Província reclamava que os diretores abusavam do cargo quando precisavam “tirar proveito do trabalho dos índios”. Apenas nos aldeamentos de Santa Thereza, Santa Cruz, Cury, Ixituba e Maloca Nova via-se alguma “animação”, devendo-se isto quase que exclusivamente ao impulso dos próprios índios. A presença da igreja nessas paragens, no entanto, era visível e, por isso, motivo de um certo alívio aos olhos do governo, pois a população era, de algum modo, assistida pela pastoral dos missionários por meio dos atos religiosos freqüentados pelos índios. Porém o governo provincial não conseguia banir esses diretores de seus postos, pois não havia muitos interessados preparados para ocupar o cargo, e a situação não mostrava qualquer sinal de melhora (Henrique, 1997b). Por causa desse panorama, a tarefa da “civilização” dos índios sempre ficou, de fato, na mão dos missionários católicos e dos padres das igrejas das pequenas povoações onde viviam os índios.²⁹

Essa tarefa sempre foi, entretanto, considerada custosa e difícil pela maioria dos padres e, por isso mesmo, a política da catequese dos índios brasileiros, especialmente no Pará, era motivo para um pequeno destaque no orçamento do tesouro régio.

O problema era que muitos religiosos do Pará reclamavam constantemente do valor pago por meio das cômguas por seus serviços nas igrejas de índios. Foi neste sentido que, ainda em 1820, um decreto de Dom João VI tenta por fim a esses descontentamentos:

Sendo informado do quanto é diminuta a cômgrua estabelecida para os párocos das igrejas do Bispado do Pará, relativamente à atual carestia dos gêneros de subsistência: Hei por bem que d'ora em diante todos os párocos do referido Bispado, ainda que sejam de Igrejas de Índios, vençam a cômgrua anual de 200\$ reis, e que nas novas aldeias que se formarem, os seus vigários, além da mencionada cômgrua, parcelem mais anualmente 100\$ réis, nos primeiros seis nos, a título de ajuda de custo.

A mesa de Consciência e Ordens o tenha assim atendido, e faça executar com os despachos necessários. Palácio do Rio de Janeiro, em 6 de abril de 1820. Com a rubrica de Sua Majestade.³⁰

Com todas essas dificuldades para a prática pastoral dos clérigos, o campo se tornava fértil para a disseminação das confrarias religiosas entre os índios ou de sua simples participação nas festas religiosas da Igreja. Na década de 1820, quando acabava de ser solucionada a polêmica sobre a cômgrua dos padres paraenses, os índios da freguesia da Campina em Belém, organizados na Confraria de Santa Rosa de Lima, promoviam anualmente, num altar lateral da

capela dos frades capuchos de São Francisco, a festividade da mais antiga santa hispano-americana. Em 1832, os índios da vizinha freguesia da Sé, e que não necessariamente pertenciam a alguma irmandade, mas se organizavam durante suas festas de modo similar numa espécie de mesa diretora, continuavam realizando anualmente a procissão do Sairé, pela época do Natal. Antônio Ladislau Monteiro Baena, encarregado da feitura de uma corografia da província³¹, acompanhou o Juiz e a Juíza da festa e um bom número de índios em sua entrada "triumfal" na Catedral da Sé, de Belém. Atento ao acontecimento, Baena nos legou uma anotação cuidadosa, o quanto possível, da principal cantoria entoada pelo grupo:

Na noite de Natal e na véspera e dia da festa, que é uma das oitavas, o Juiz e a Juíza caminham à Catedral precedidos do Toriua, a que outros chamam Sairé: o qual é um semicírculo de cipó de seis palmos de diâmetro quadripartido com uma cruz no meio da periferia. Todo este artefato é cingido de algodão batido, segurado por três Índias, sendo a do meio denominada Mestra, e pega outra índia na ponta de uma longa fita que está atada no alto do Toriua por baixo da Cruz: esta índia vai saltando para um e outro lado após da Mestra, e também para adiante dela, e volve ao seu lugar: todas cantam ao mesmo tempo várias letras na sua língua geral sendo as primeiras as seguintes:

Itá camuti pupé neiássúcaua pintanguê puranga ité. Estribilho: E Jesus e Santa Maria.

Santa Maria cuian puranga, imembuira inauerá iuáté pupé, oicou curussá uassú pupé, ianga turama rerássú. Estribilho: E Jesus e Santa Maria.

Romanceadas estas letras a primeira diz: Em uma pia de pedra foi batizado o Menino Deus.

E a segunda: Santa Maria é uma mulher bonita: o seu filho é como ela: no alto do céu está numa cruz grande para guardar nossa alma" (Baena, 1839, p.55).

O "cuidado" de Baena em registrar os sons do nheengatú, a língua geral falada na Amazônia até os meados do século XIX, conforma uma fonte importante para o historiador de hoje, não exatamente pelo despreparo filológico do autor da corografia, mas sobretudo pela fresta que este documento abre para o entendimento da reelaboração das concepções religiosas dos grupos indígenas que viviam uma experiência de contato cultural com o "mundo dos brancos". Tal qual no interior da irmandade, os índios, quando organizavam as festas de santo ou aquelas representativas da vida de Cristo, estabeleciam um espaço de mediação para a constituição de suas próprias versões da liturgia da Igreja. Bem a seu modo, o Sairé pode representar uma reapropriação litúrgica da recitação do terço, do rosário e da ladainha de Nossa Senhora.

O interesse em entender essa "releitura" dos índios dos dogmas católicos não é nenhuma novidade. José Veríssimo, um dos literatos paraenses mais influentes nas últimas décadas do século XIX, foi dos que maior destaque deu a esta questão através

da análise do ritual do Sairé. Em 1876, numa vigem a cidade de Monte Alegre, no Médio-Amazonas paraense, o literato faz uma longa descrição da tal festa, assistida por ele na localidade de Juçarateua. Tratava-se de uma homenagem à Nossa Senhora de Nazaré. Como de costume, à noite, depois da ladainha, teve início a cerimônia do Sairé. A descrição muito se aproxima do relato de Baena, sobre a manifestação ocorrida, décadas antes, na capital da província.

Segundo Veríssimo, o Sairé...

toma o nome do instrumento..., um grande semicírculo ou antes uma semi-elipse fechada na parte inferior. Dentro desta meia elipse há nove semicírculos ou arcos, em maior ou menor número, segundo o tamanho ou disposição do objeto (...). Toda a madeira que forma estas diferentes figuras é bem envolta em algodão, seguro por fitas encarnadas, ou de outras cores, que por elas se enroscam. Enfeitam-no com pequenos ramalhetes de flores, e em certos lugares colocam espelinhos redondos de caixa de chumbo. Três velhas, uma das quais era cega, carregavam este semicírculo enfeitado, ou sairé, nome que lhes dão. (...). O sairé é uma festa religiosa e profana; entram nela a reza e a dança..." (Veríssimo, 1970, p.65-66).

O grande estranhamento de Veríssimo era justamente a capacidade de um ritual absorver um caráter "religioso", com seu sentido de reza e oração (uma espécie de continuidade da ladainha formal que já havia

sido rezada), e o sentido "profano", com o aspecto coreográfico da dança das índias. A única saída que José Veríssimo encontrou para explicar tal "esquisitice" foi jogar a culpa sobre os padres que não teriam sabido evangelizar, ou, em outras palavras, "civilizar" os índios. O grande emblema não eram os frades de sua época, mas os antigos missionários da Companhia de Jesus. A mal-fadada passagem destes "soldados de Cristo" pela Amazônia deveria ser a melhor explicação para o "fenômeno" de muitos índios terem aprendido os dogmas cristãos.

Foi por haverem tido por missionários os mais hábeis de todos os catequistas, os cobiçosos jesuítas, que não se deram de torcer a religião consoante o gosto selvagem e introduzir no culto as práticas bárbaras que deviam torná-las mais agradáveis aos seus olhos e mais acessível ao seu espírito, como fizeram quando criaram, ou melhor modificaram o sairé". (Veríssimo, 1970, p.65-66, grifos meus).

José Veríssimo não sabia, mas estava embasbacado com o espetáculo dos índios. Não exatamente por causa da suntuosidade, mas pela profusão dos sentidos que a festa ia adquirindo ao longo daquela madrugada, em Juçarateua. E, tomando esta mesma referência, posso agora concluir este artigo com duas questões fundamentais para o entendimento do que foi exposto até aqui. Primeiramente, Veríssimo deixou de lado toda a forma de organização dos índios em torno de suas festas e de sua comunidade — talvez o aspecto mais almejado pelas confrarias. A solidariedade foi mascarada pelo que era mais visível e mais "estranho" aos olhos do literato, a saber, as modificações nas orações e nos atos litúrgicos

católicos, bem como pela mesclagem profana inserida no interior do ritual. Segundo: Veríssimo tomou o aprendizado indígena como concessão dos jesuítas para facilitar o entendimento daqueles espíritos bárbaros. A interpretação que os índios faziam dos dogmas cristãos, a constituição de uma linguagem ritual e a conseqüente elaboração de um instrumental litúrgico próprio foram vistas como deformação do culto católico. O interessante é que os dois aspectos que aparecem, de modo des-focado, no texto de José Veríssimo são justamente os que melhor podem indicar uma possibilidade de compreensão de alguns dos múltiplos significados que os agentes dessa história deram a esse universo religioso que eles próprios criaram.

Em outras palavras, é a mudança do eixo interpretativo sobre a constituição desse

campo religioso baseado nas formas comunais e nas solidariedades cotidianas que pode lançar luz sobre o modo como esses vários grupos sociais estruturavam seus mecanismos de sobrevivência. Esses mecanismos, como já pudemos perceber, mantinham um forte enlace com a vida religiosa, onde contava bastante a capacidade do sujeito de colocar em prática os mandamentos de ajuda mútua sempre invocados pelas confrarias de santo. As inúmeras histórias dos diferentes grupos sociais que solidificaram essa forma associativa no dia a dia das grandes cidades e pequenos vilarejos são o melhor caminho para a mudança do enfoque que autores como José Veríssimo deram às concepções e práticas culturais da Amazônia do passado.

NOTAS

* Este artigo resulta de uma pesquisa mais ampla sobre as Irmandades religiosas no Pará do século XIX, desenvolvida na Universidade Federal do Pará, entre 1994-1997, com o apoio do CNPq. Uma versão preliminar do texto foi apresentada na Linha de Pesquisa de Religiosidade e Cultura na *Universidade Federal do Pará* (UFPa), em maio de 1997. Agradeço os comentários atentos dos professores Magda Ricci, Franciane Lacerda, Rafael Chambouleyron (UFPa) e Regina Xavier (UFRGS). Sou grato também a Márcio Couto Henrique, bolsista de iniciação científica do CNPq., pelo auxílio na pesquisa no *Arquivo da Arquidiocese de Belém*, assim como a Bernadete Arouche com a documentação dos arquivos de Alenquer e Santarém (Pará).

1. Ver Barata (1973, p.363-367). As confrarias militares tiveram grande prestígio no antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão e, muitas delas, com apoio e rendas em parte oriundas da Secretaria do Governo. Uma irmandade congênere a do Santo Christo foi a que funcionou na Igreja de São João Batista na cidade de São Luís. Essa confraria possuía um largo contingente de devotos, uma parte dos quais — o Regimento de Infantaria da Guarnição da Cidade de São Luís — cuidava do altar de São João, erguido na Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Ver Gouvêia (1950, p.211-2). A relação das confrarias militares com as prerrogativas tradicionais da Ordem de Cristo está em Dutra (1970, pp.3-25). Para uma visão da organização de uma confraria militar em Portugal, vide o estudo clássico de Lima (1937).

2. Vide também o estudo de Mello (1989), no qual o autor apresenta algumas das estratégias utilizadas pelas elites coloniais para apagar origens comprometedoras e, com isso, driblar os processos

de limpeza de sangue.

3. Ver Carneiro (1983, pp.195-252). Essa autora dá especial destaque, por suas especificidades, aos processos da habilitação de Antônio Joaquim da Conceição, de 1825, e Manuel Antônio de Souza e Silva e de José Ferreira Cantão, de 1844, guardados no Arquivo da Arquidiocese de Belém.

4. Cf. Verger (1981, p.73-74). A organização de confrarias segmentadas a partir do critério de "nacionalidade" não foi privilégio da América portuguesa, como mostra um interessante trabalho com os colonizadores da porção espanhola, nossa vizinha. Ver Martínez (1989).

5. Ver *Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antônio da Villa de Chaves*. Mesa da Confraria, Vila de Chaves, 1 de Outubro de 1851. Pará, 11 de agosto de 1856, cód.1003, doc.33, fls.102-105v, Arquivo Público do Estado do Pará.

6. O estudo sobre os grupos negros no Brasil foi certamente o campo que mais chamou atenção entre os historiadores das irmandades. Ver, especialmente, Mulvey (1976; 1980; 1982); Quintão (1991); Russell-Wood (1982); Scarano (1978; 1979).

7. Sobre a escravidão negra na Amazônia colonial, especialmente no século XVIII, vide, entre outros, Reis (1961); Vergolino e Silva (1968); Salles (1971); Vergolino-Henry & Figueiredo (1990).

8. Dentre as irmandades negras, as confrarias do Rosário e São Benedito foram certamente as mais numerosas em toda a América Portuguesa. Sua presença foi tão expressiva que chamou a atenção não somente dos historiadores e memorialistas, ganhando ênfase inclusive em obras literárias e ficcionais. Ver, entre outros: Andrade (1948); Cabral (1950); Costa (1958); Joviano (1954); Bacelar & Souza (1974); Scarano (1978); Ott (1968) e Poel (1981).

9. Cf. Veracoechea (1976, pp.339-376). Para uma leitura dessas relações entre negros escravos e libertos no mundo ibérico europeu, ver, a respeito de Portugal, Sauders (1982); sobre a Espanha, vide Camarena (1952, pp.457-466).

10. Ver *Carta de Confirmação do Compromisso Antigo da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia*. Mesa da Confraria. Cidade do Pará, 10 de janeiro de 1855, cód.1003, doc.14, fls.37-39v, Arquivo Público do Pará.

11. Em Minas Gerais, por exemplo, existiu a *Irmandade de São Vicente Ferrer dos Homens Pretos*, erguida no Arraial da Passagem. No compromisso de 1794, os confrades orgulhavam-se de serem filhos legítimos dos "gentios de Guiné", declarando que "deles nasceram aqueles valorosos Henrique Dias", os quais como escravos serviam na labuta diária, sem reservas dos domingos e dias santos. Da mesma forma, existiu na Bahia a *Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios*, erguida pelos homens pretos da nação jeje, no Convento do Carmo, da Vila de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira. No Rio de Janeiro, foi muito conhecida a *Confraria de Nossa Senhora dos Remédios dos Pretos Mina de Nação Manguim*, a qual funcionou na Capela de Santa Efigênia, entre outras pelo Brasil a fora. Cf. Gouveira (1950, pp.206, 237-8).

12. Ver *Livro de Registro de Casamentos da Freguesia de Sancto Antonio de Alenquer*, n.1, 1843-1867, fl.12, Arquivo da Paróquia de Santo Antônio de Alenquer.

13. A informação mais precisa que se tem até hoje é que o primeiro compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos Mina foi aprovado em 1682, quando, inclusive, foi erguido o primeiro templo.

No arquivo da Irmandade existe uma cópia do segundo compromisso, datado de 1725. Cf. Figueiredo (1994, p.107).

14. Cf. Baena (1839) e Almeida Pinto (1906). Uma análise mais recente dessa confraria, tomando como base esses relatos, está em Figueiredo (1994, p.108).

15. Nas confrarias paraenses de pardos ou de mulatos aparece um certo cuidado com a questão do ingresso de "pretos da África", o que além das questões étnicas também demonstra a atenção com o problema do domínio da língua. Sobre as relações entre negros e mulatos nas confrarias brasileiras, consultar ainda: Russell-Wood (1974, pp.567-602) e Aguiar (1993).

16. A frequência à missa e aos demais ofícios católicos era talvez a principal preocupação dos bispos e das mesas das confrarias. Em 1837, muito a propósito, o bispo do Pará referia-se, numa pastoral, "sobre um assunto que encerra os mais inefáveis mistérios da Religião e do culto que professamos", que segundo o bispo era, por aquela época, tratada "com tanta indiferença pela mor parte dos fiéis". Cf. Coelho (1837, p.3).

17. Ver *Compromisso da Irmandade de São Thomé da Capital do Pará*. Mesa da Confraria, 20 de dezembro de 1854, cód.1003, doc.7, fls.19v-22v, Arquivo Público do Pará.

18. Ver *Compromisso da Irmandade do Glorioso São João Batista da Povoação do Vimioso*. Mesa da Confraria, Cidade de Bragança, 24 de abril de 1854, cód.1003, doc.2, fls.3v-6v, APEP, FSPP, LRCIR. Sobre esta confraria e alguns dos significados atribuídos pelos índios à devoção a São João Batista, vide Figueiredo & Henrique (1997, pp.71-77).

19. Ver Baena (1839, p.108). Sobre a influência dos santos espanhóis no Brasil, ver Mott (1993, pp.13-28).

20. Ver *Livro de Registro de Casamentos*, Belém, Freguesia da Sé, n.2, fl.11, Arquivo da Arquidiocese de Belém.

21. Ver *Assentos de Batismos*, Belém, Freguesia de Santana, n.7, 1860-1864, fl.3, Arquivo da Arquidiocese de Belém..

22. Ver *Assentos de Batismos*, Belém, Freguesia de Santana, n.7, 1860-1864, fl.7, Arquivo da Arquidiocese de Belém..

23. Ver *Livro de Registro de Baptizados da Freguesia de Sancto Antonio da Villa de Alemquer*, n.2, 1833-1854, fl.48, Arquivo da Paróquia de Santo Antônio de Alenquer.

24. Ver *Autos Cíveis de Arrematação de um escravo de nome Benedicto, juntamente à capela de Santo Antonio de Alemquer*. Santarém, 1865, Arquivo do Cartório do Primeiro Ofício da Comarca de Santarém.

25. Sobre este aspecto da hagiografia brasileira de Santo Antônio, ver Mott (1996, pp.110-138); sobre a visão dos quilombolas de Alenquer a respeito deste santo, ver Figueiredo (1995, pp.207-238).

26. Ver *Autos cíveis de tomadas de contas junto ao tesoureiro da Irmandade do Glorioso São Benedito da Comarca de Bragança*. Bragança, 1877, fl.3, Fundo Documentação Cartorial, Juízo da Provedoria de Resíduos e Capelas da Comarca Bragança, Arquivo Público do Pará.

27. Transcrevo aqui os recibos de pagamento pelos serviços prestados pelo escravo Julião: "Recebi do Sr. Francisco Antonio Belém a quantia de doze mil réis por 12 dias de serviço de meu escravo Julião, que trabalhou na obra da Igreja de São Benedito. Bragança, 12 de agosto de 1876. José Francisco da Cunha" e "Recebi do mesmo Sr. Belém a quantia de onze mil réis (11\$000) de aluguel do meu escravo Julião. Bragança, 28 de outubro de 1876. José Francisco da Cunha". Ver *Autos cíveis de tomadas de contas junto ao tesoureiro da Irmandade do Glorioso São Benedito da Comarca de Bragança*. Bragança, 1877, fl.3, Fundo Documentação Cartorial, Juízo da Provedoria de Resíduos e Capelas da Comarca Bragança, Arquivo Público do Pará. Vide também Henrique (1997, p.63).

28. Ver Pará, Governo. *Falla dirigida à Assembléa Legislativa Provincial pelo Exmo. Senr. Conselheiro Sebastião do Rego Barros, digníssimo presidente desta Província, no dia 26 de Outubro de 1855 por ocasião d'abertura da segunda Sessão ordinária da nona Legislatura da mesma Assembléa*. Pará: Typ. de Santos & Filho, 1855, p.36.

29. É importante esclarecer que, desde a expulsão jesuítica em meados do século XVIII, a prática catequética foi profundamente abalada. Parece ter sido com D. João VI que o governo régio começou a se dar conta do estado de "abandono" em que estavam as populações indígenas. A solução não foi outra senão chamar um novo contingente de religiosos para essa missão evangelizadora. Entre as ordens ingressadas no Brasil, os Capuchinhos serão a de maior destaque em todo o oitocentos. Riolando Azzi chega a afirmar que esses religiosos "são (...) os sucessores dos jesuítas na evangelização dos indígenas". Cf. Azzi (1975, p.123). Sobre o caso do Pará, ver Henrique (1997).

30. Ver "Decreto sobre a Congrua dos Parochos das Igrejas dos Indios do Pará". Apud. Nabuco de Araújo (1832-1844, p.73). Um mapa detalhado do pagamento das congruas pagas em todas localidades da Província do Grão-Pará, nas duas primeiras décadas do século XIX, está em Silva (1833). Para uma visão das irmandades brasileiras no tempo do Reino Unido e sua ligação com a hierarquia católica e com governo régio, ver Chahon (1996).

31. Em 1832, o Presidente da Província José Joaquim de Oliveira nomeou Antonio L. M. Baena secretário de uma comissão incumbida da mais completa estatística da província. Baena levou tão a sério o objetivo que menos de um ano depois havia completado o seu *Ensayo Corographico sobre a Província do Pará*, publicado em 1839, considerado por Arthur Vianna, em nota biográfica de 1902, como a sua principal obra. Cf. Vianna (1970, pp.5-14).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Marcos Magalhães de. (1993). *Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH/USP.

ALMEIDA PINTO, Dom Antonio Rodrigues de. (1906). "O Bispado do Pará". *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*. Belém, v.8.

ANDRADE, Carlos Drummond de. (1948). "O Rosário dos Homens Pretos". *Correio da Manhã*. Suplemento 2, Rio de Janeiro, 1 de agosto, p.1.

AZZI, Riolando. (1975). "Os Capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica do século XIX". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 35 (137): 123-139.

- BACELAR, Jefferson A. & Maria Conceição B. de Souza. (1974). *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador, FPACB.
- BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. (1839). *Ensayo corographico sobre a Província do Pará*. Pará, Typ. de Santos & Menor.
- BARATA, Manoel. (1973). "A Capela de Santo Cristo". In: *Formação histórica do Pará: obras reunidas*. Belém, UFPa, pp.363-367.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. (1950). *Notícia histórica da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito*. Florianópolis, Administração da Irmandade.
- CAMARENA, Miguel Gual. (1952). "Una confradía de negros libertos en el siglo XV". *Estudios de edad media de la Corona de Aragón*, (5): 457-466.
- CARNEIRO, Maria Lúzia Tucci. (1983). *Preconceito racial no Brasil Colônia: os cristãos novos*. São Paulo, Brasiliense.
- CHAHON, Sérgio. (1996). *Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil, 1808-1922*. Dissertação de Mestrado em História, São Paulo, FFLCH/USP.
- COELHO, Dom Romualdo de Souza. (1837). *Instrução Pastoral sobre o Santo Sacrifício da Missa, que dirige aos seus diocesanos o Excellentíssimo e Reverendíssimo Bispo do Pará Dom Romualdo de Souza Coelho, do Conselho de Sua Magestade o Imperador*. Bahia, Typographia da Aurora de Serva e Comp.
- COSTA, Luís Monteiro da. (1958). "A devoção de Nossa Senhora do Rosário na cidade do Salvador". *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 10: 95-113;
- DUTRA, Francis. (1970). "Membership in the Order of Christ in Seventeenth Century: its rights, privileges, and obligations". *The Americas*, 27 (1): 3-25.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de & Márcio Couto Henrique. (1997). "Os devotos do Vimioso: uma confraria de índios no Pará do século XIX". *Cadernos de História Social*, (5): 71-77.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. (1994). "Os Reis de Mina: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará, do século XVIII ao XIX". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N.S., 9 (1): 103-121.
- _____. (1995). "Um natal de negros: esboço etnográfico de um ritual religioso num quilombo amazônico". *Revista de Antropologia*, 38 (2): 207-238.
- GOUVEIA, Alfredo Mendes (org.). (1950). "Relação dos Compromissos de Irmandades, Confrarias e Misericórdias do Brasil, existentes no Arquivo Histórico Colonial de Lisboa, que pertenceram ao Cartório do extinto Conselho Ultramarino, 1716-1807". *Anais do IV Congresso de História Nacional*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/IHGB, vol. 7, pp.201-238.
- HENRIQUE, Márcio Couto. (1997a). *O Senhor do céu não é o senhor da terra: a experiência religiosa dos escravos nas irmandades paraenses, 1839-1889*. Monografia de Conclusão do Curso de História, Belém, CFCH-UFPa.

_____. (1997b). *Sem Vieira, nem Pombal: as missões religiosas na Amazônia no século XIX*. Trabalho apresentado no XIX Simpósio Nacional de História, Belo Horizonte, mimeo.

JOVIANO, R. Amaral. (1954). *Os Pretos do Rosário de São Paulo: subsídios históricos*. São Paulo, Alarico.

LIMA, Henrique de Campos Ferreira. (1937). *Irmandade Militar de Nossa Senhora do Carmo da Praça de Valença do Minho*. Lisboa, João Pinto Ltda.

MARTÍNEZ, Alicia Bezarte. (1989). *Las confradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)*. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana-División de Ciencias Sociales y Humanidades.

MELLO, Evaldo Cabral de. (1989). *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.

MOTT, Luiz. (1993). *A influência da Espanha na formação religiosa do Brasil*. Salvador, UFBA.

_____. (1996). "Santo Antônio, divino capitão-do-mato". In: João José Reis & Flávio dos Santos Gomes, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras. pp.110-138.

MULVEY, Patricia A. (1976). *The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history*. Ph.D. Diss., New York, City University of New York.

_____. (1980). "Black brothers and sisters: membership of black lay brotherhoods of colonial Brazil". *Luzo-Brazilian Review*, 19 (2): 253-279.

_____. (1982). "Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society". *The Americas*, 39 (1): 39-68.

NABUCO DE ARAÚJO, José Paulo de Figueroa. (1832-1844). *Legislação Brasileira, ou Collecção Chronológica das Leis, Decretos, Resoluções de Consulta, Provisões etc. do Império do Brasil, desde o anno de 1808 até 1832 Inclusive*. Rio de Janeiro, J. Villeunevee e Comp. Eds., vol. 3.

OTT, Carlos. (1968). "A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho". *Afro-Ásia*, (6-7): 119-126.

POEL, Francisco van der. (1981). *O Rosário dos Homens Pretos*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial.

QUINTÃO, Antônia A. (1991). *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência, 1870 — 1890*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH-USP.

REIS, Arthur César F. (1961). *O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia*. Lisboa, Papelaria Fernandes.

REIS, João José. (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1974). "Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior". *Hispanic American Historical Review*, 54 (4): 567-602

_____. (1982). *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*. New York, St. Martin's Press.

SALLES, Vicente. (1971). *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, FGV; Belém, UFPa.

SAUDERS, A. C. de M. (1982). *A social history of black slaves and freedom in Portugal, 1441-1555*. Cambridge, Cambridge University Press.

SCARANO, Julita. (1978). *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

_____. (1979). "Black brotherhoods: integration or contradiction". *Luzo-Brazilian Review*, 16 (1): 1-17.

SILVA, Ignacio Accioly Cerqueira e. (1833). *Corographia Paraense, ou descrição physica, histórica e politica da Provincia do Grão-Pará*. Bahia, Typ. do Diário.

VERACOECHEA, Angelina Troconis de. (1976). "Tres confradías de negros en la iglesia de 'San Mauricio' en Caracas". *Montalbán*, (5): 339-376.

VERGER, Pierre. (1981). *Notícias da Bahia, 1850*. Salvador, Corrupio.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. (1968). *Alguns elementos novos para o estudo do Negro na Amazônia*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza & Arthur Napoleão Figueiredo. (1990). *A presença africana na Amazônia Colonial: a notícia histórica*. Belém, Arquivo Público do Pará.

VERÍSSIMO, José. (1970). "As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes" (1887). In: *Estudos Amazônicos*. Belém, Universidade Federal do Pará.

VIANNA, Arthur. (1970). "Biografia". In: Antonio L. M. Baena, *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém, Universidade Federal do Pará, pp.5-14.

SUMMARY

The Liturgy of Colors: Inter-ethnic Relations and Cultural Contacts of Religious Brotherhoods in the 19th Century Amazonia

The article analyses inter-ethnic relations in Amazonia during the 19th Century, taking as object the social relations among religious brotherhoods. It is based on diverse documentation generated by both the religious groups and external sources, such as brotherhood statutes, baptism and wedding registers, religious guidelines and travelers' accounts. This article discusses some of the different ways that the religious domain mediated and made more

explicit cultural contact in the 19th Century, influencing the redefinition of the inter-ethnic field in the northern extreme of Lusophone America. Brotherhoods are understood in this article as channels of expression for the conflicts and tensions among social actors. These actors separated by class and, some times, by ethnicity, could then insert themselves in both the social realm and political arena as well.

RÉSUMÉ

La Liturgie des Couleurs: relations inter-ethniques et contacts culturels au sein des fraternités religieuses d'Amazonie au XIX^e siècle

Cet article analyse la question des relations inter-ethniques en Amazonie pendant le XIX^e siècle, basant son analyse sur les relations sociales qu'avaient entre elles les Fraternités religieuses. Sur la base d'une documentation diversifiée, produite aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la confrérie — status des confréries (engagements), livres où étaient enregistrés les baptêmes et les mariages, lettres pastorales et récits de voyageurs et mémorialistes —, ce texte essaie de discuter quelques unes des différentes manières dont étaient mises en évidence de façon

plus explicite les relations où il y avait contact culturel, avec la méditation d'un milieu religieux, et qui, au cours du XIX^e siècle, ont influencé la redéfinition du champ inter-ethnique de l'extrême Nord de l'Amérique portugaise. L'on constate que les fraternités constituent un canal d'expression de conflits et tensions de différents sujets sociaux qui, segmentés par classe et quelques fois par ethnic, ont pu s'insérer politiquement dans la construction d'un champ de luttes, et en même temps, de sociabilité.

Das ilhas ao continente, da França à Holanda:
identidades pós-coloniais
no Caribe contemporâneo*

The Convict and the Colonel, Richard Price, Beacon Press, Boston, 1998.

The Javanese in Suriname: Ethnicity in an Ethnically Plural Society, Parsudi Suparlan,
Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, Tempe, 1995.

Fernando Rosa Ribeiro

* Recebido em maio de 1998.
Centro de Estudos Afro-Asiáticos e
Universidade Federal de Santa Catarina

Richard Price dispensa apresentação — ou dispensaria, caso algum de seus livros já tivesse sido traduzido para o português. Junto com sua mulher Sally Price (com quem, em suas próprias palavras, há mais de três décadas compartilha uma “jornada profissional e pessoal...à deux”), é um dos mais conhecidos caribeanistas. Antropólogo harvardiano de formação, sua fama (assim como a de sua mulher) assenta-se em seus livros sobre os Saramacca das florestas do Suriname, um povo negro cimarrão que obteve sua autonomia do estado colonial já no final do século XVIII (por meio de um tratado de paz oficial). Em seus trabalhos — frequentemente escritos em parceria com Sally, vários deles famosos e clássicos hoje em dia — preocupou-se em mostrar que os Saramacca tinham uma história (de resistência) altamente exitosa, a qual, apesar de oral, podia ser comparada com fontes escritas neerlandesas, que forneciam uma visão alternativa e variada da história local. Desde então, seu trabalho tem se situado entre a antropologia e a história, e ele tem se ocupado basicamente com a construção e os usos da história nas narrativas de identidade do Caribe. Neste seu último livro, ele aborda a questão num contexto diferente, na Martinica, ilha em que trabalhou brevemente no início de sua carreira, e com a qual manteve contato durante mais de três décadas, e onde o casal Price vive há anos, numa pequena comunidade de pescadores, que é o centro de seu interesse em *The Convict and the Colonel*.

Seguindo a linha de pesquisa consagrada em seus estudos sobre o Suriname, Price se interessa por um incidente da história local — a “guerra” do Diamant —, que mal aparece nas histórias “oficiais”, e por um personagem marginal — Médard Aribot — que, após sua morte e com o

decorrer do tempo, transforma-se numa figura quase legendária. A relação entre os dois temas está no fato de que Médard, artista popular polivalente (construiu uma casa na comuna martiniquense do Diamant que virou patrimônio histórico e cartão de visitas da ilha), entalhou em madeira uma “fotografia” (no dizer do artista mesmo) do Coronel de Coppens, político branco da ilha cujo assassinato foi um evento central da “guerra”. Mais tarde, correria a história (falsa), de que Médard teria sido desterrado para a Guiana Francesa, onde viveu em campos de prisioneiros nas selvas por mais de uma década, por ter feito uma effigie do coronel. Daí o título do livro, tirado das duas figuras centrais da obra: “O Coronel e o Presidiário (ou, mais exatamente, o Degredado)”.

A “guerra” do Diamant (comuna vizinha à de Price) é um incidente local talvez típico da história martiniquense da primeira metade deste século. Ao contrário da maioria das outras colônias francesas, a Martinica (juntamente com a Guadalupe, a Guiana e a Ilha da Reunião no Índico, além de quatro comunas na costa do Senegal) foi uma das *anciennes colonies* ou antigas colônias adquiridas no século XVII. Ao contrário dos habitantes das outras colônias (adquiridas ao longo do século XIX), os martiniquenses e seus congêneres gozavam a partir de 1848, com a abolição, de uma igualdade jurídica e política com os cidadãos metropolitanos, já que eram considerados suficientemente *évolués* ou “evoluídos”. Essa igualdade, contudo, existia mais no papel do que na realidade: como Price mostra em sua descrição detalhada do incidente do Diamant em 1925, as autoridades coloniais (encabeçadas pelo governador francês da ilha aliado a políticos brancos locais) toleravam (e mesmo incentivavam) abertamente a fraude eleitoral, única maneira de impedir —

acreditavam eles — que a ilha caísse nas mãos dos socialistas (com quem simpatizava a maioria dos eleitores negros). O Coronel de Coppens morreu nas escaramuças entre os gendarmes e a população local no dia da votação, quando alguns eleitores tentavam a todo custo chegar até a urna (guardada dentro da prefeitura e cheia de votos falsos). Como Price mostra, a “guerra” do Diamant (como o incidente ficou conhecido localmente, e onde várias pessoas, além de de Coppens, morreram) foi um evento ilustrativo do auge do colonialismo na Martinica e das repetidas tentativas da elite colonial branca e do governo colonial de manter o controle mesmo dentro de um sistema formalmente democrático.

O livro é um trabalho muito bem realizado: enquanto no Brasil continuamos publicando trabalhos escolásticos, de qualidade mas sem grande criatividade na apresentação, a obra de Price parece inovadora. Em primeiro lugar, foi publicada por uma editora (Beacon Press) que não é acadêmica. Além disso, o livro, apesar das notas, citações e bibliografia rigorosas, pode perfeitamente ser lido por alguém de fora da academia (o que não é o caso da esmagadora maioria dos livros acadêmicos). Escrito em prosa fluente e acessível, está cheio de fotografias de época, retiradas de arquivos ou tiradas pelo próprio autor, espalhadas pelo livro de maneira interessante (e não segregadas em um apêndice à parte). Há também alguns mapas, como de costume, e reproduções fotográficas parciais de documentos de época (inclusive de um trecho de carta uma que Richard escreveu a Sally durante sua primeira residência na Martinica, quando ainda a estava cortejando). Esses documentos e cartas são extensamente reproduzidos no corpo do texto, assim como a ordem de desterro de Médard, inclusive com

imitações de caligrafia. Price utiliza os recursos que lhe parecem necessários para ilustrar a narrativa, como por exemplo reproduções dos vários trabalhos de Francis Lagrange, antigo degredado, mostrando as jaulas do navio que transportava os prisioneiros, a chegada a Saint-Laurent-du-Maroni na selva guianense, uma briga, etc. Os trabalhos de Médard, particularmente suas “fotografias” (efígies) e suas duas casas, estão bem documentados também. O livro é portanto atraente do ponto de vista visual e gráfico. A narrativa da guerra propriamente dita, que se estende por mais de vinte páginas, é feita através de um recurso tanto engenhoso quanto simples: a página se divide em duas colunas, uma em cursivo e a outra não, com os cabeçalhos “*La Gauche*” e “*La Droite*”, sob os quais encontram-se testemunhos e trechos de relatórios e documentos da época expressando as duas posições (altamente antagônicas). Nas colunas são incluídas também fotos da época, inclusive uma foto oficial de Coppens (com seu imenso bigode) e a “foto” dele feita por Médard, além de uma foto de duas vítimas assassinadas pelos gendarmes.

Após a descrição da guerra (que Price resgata do esquecimento em que jazia em notas-de-pé-de-página na historiografia da ilha), ele nos conta a história de Médard Aribot através de entrevistas e documentos oficiais (feitos quando ele ia para a prisão ou durante o degredo na Guiana). Aqui Price também resgata um personagem sobre o qual oficialmente pouco se sabia, e que já começa ser esquecido pelas novas gerações que não o conheceram (Médard nasceu no começo do século e morreu no começo dos anos setenta). Price nunca encontrou Médard, apesar de sua comuna ser vizinha à do Diamant, onde Médard passou grande parte de sua vida. Também, apesar de tentar

obtê-la junto aos Archives d'Outre-Mer na França (cujo responsável lhe respondeu que não podia deixá-lo olhar fotos não classificadas dos prisioneiros nas Guianas...), Price não conseguiu nenhuma fotografia de Médard. Fotografias à parte, Price conseguiu, no entanto, reconstruir a vida de Médard com grande precisão. Com relação ao período que Médard passou na Guiana Francesa, teve de apoiar-se nos depoimentos publicados de ex-degredados e em estudos, mas também em documentos oficiais relativos a Médard e na memória oral de algumas pessoas na Martinica (e na Guiana). Contudo, certamente devido ao interesse que o tema evoca, a parte que tenta reconstruir o que teria sido a vida de Médard no degredo é uma das mais interessantes do livro, com suas descrições da vida dos prisioneiros nos campos, a inumanidade do sistema (só abolido após a Segunda Guerra Mundial) e a mortandade incrível que ocasionava (75% dos prisioneiros pereciam nos primeiros cinco anos de seu degredo perpétuo, segundo as próprias fontes oficiais, enquanto muitos dos sobreviventes ficavam doentes ou aleijados para o resto da vida). Médard tinha sido enviado para lá como medida de "higiene social": após cumprir um ano de prisão na Martinica (ele furtava muitas coisas e ignorava penalidades que lhe eram impostas), Médard foi condenado, por uma lei francesa draconiana, ao degredo perpétuo (sic) na Guiana, para onde ladrões de bolsas, assassinos e dissidentes políticos eram igualmente enviados para que a pátria francesa pudesse permanecer pura de marginais e dissidentes sociais. Médard sobreviveu quase por milagre, e devido à sua constituição física muito robusta, e após a guerra foi repatriado para a Martinica a seu pedido, depois de vinte anos no Maroni. Durante quinze anos ou mais, Price

pesquisou Médard e sua vida, com sutileza e precisão etnográficas e acuidade histórica, resgatando uma figura histórica do esquecimento em que já estava soçobrando na ilha (e dando-lhe contornos precisos que sua figura quase legendária já não tinha na memória coletiva local). Contudo, a parte mais impressionante do livro é a terceira e última, intitulada "Remembering Médard, the Seine of History" ("Relembrando Médard, o Seine da História" — "seine" designa tanto um tipo comum de canoa de pescar, usado pelas comunidades de pescadores da Martinica que o autor descreve no livro, quanto o rio Sena na França, às margens do qual Richard se deitou numa praia em algum momento dos anos sessenta, como diz num trecho de carta a Sally publicado no livro).

O cerne da discussão de Price na última parte do livro é a questão espinhosa da história e da memória na construção da identidade local. O capítulo abre com três páginas dedicadas a fotografias de uma das duas casas — simples casinhas de madeira, mas de arquitetura e decoração externa inovadoras — que Médard construiu em sua vida (parte dela foi passada numa caverna à beira-mar no Diamant, onde ele estocava quantidades impressionantes de mercadorias oriundas de seus furtos noturnos, quase sempre dos armazéns de grandes companhias francesas ou de ricos brancos da ilha, mercadorias que ele em seguida repassava para os habitantes locais em troca de favores ou modestas somas de dinheiro, ou mesmo em troca de nada). Essa casa — que ficou conhecida na ilha como "casa do degredado" — foi restaurada nos anos oitenta e hoje é patrimônio histórico da ilha, retratada em cartões postais e na capa de guias turísticos (como o guia Gallimard da Martinica, cuja capa reproduz fotos da casa). Casais de noivos martini-

quenses vão ao local para serem fotografados em suas roupas de bodas em frente à casa (que ainda por cima fica bem em frente ao mar e ao impressionante rochedo do Diamant ao largo, o que torna o local ainda mais bonito e portanto valorizado), assim como se deixam fotografar (como eu pude ver durante minha estadia na Martinica) em frente às muralhas do Fort Saint-Louis, símbolo do domínio francês. Em realidade, como mostra Price, a casa de Médard (e sua pessoa) estão no centro de um processo de rememoração da história da ilha intimamente imbricado com o processo de *francisation* (“afrancesamento”) da sociedade local.

Quando eu era pequeno, gostava de olhar um atlas que ganhara de meus pais. Ficava estudando a localização dos países, e perguntava a meu pai sobre eles. Com relação à Martinica, pedi esclarecimentos porque me pareceu estranho que a ilha não fosse oficialmente nem colônia nem país independente como as ilhas inglesas vizinhas. Meu pai então me contou que a Martinica tinha virado departamento francês (em 1946), e que a departamentalização da ilha (isto é, sua elevação ao status de qualquer outro departamento metropolitano na própria França) foi um estratagema que o General de Gaulle havia criado para assegurar que não perderia suas colônias. Em realidade, a história, como aprendi na Martinica, é bastante mais complicada: a departamentalização (*départamentalisation*) foi produto de uma aliança complexa entre reivindicações políticas locais de igualdade e interesses de setores da elite política francesa na metrópole. Uma ilustração disso é a complexidade da carreira política (e literária) de uma pessoa cuja ação foi central na departamentalização, Aimé Césaire, na época comunista e durante muitas décadas (e até hoje) prefeito de Fort-de-France (capital do departamento da

Martinica e única verdadeira cidade da ilha, onde se concentra mais de um terço da população, e talvez a maioria da população pobre). Ao contrário das outras colônias caribenhas (e ao contrário do que aconteceu no resto do mundo colonial), por diversas razões complexas (antigüidade e intensidade da colonização, o tamanho pequeno da colônia que facilitava a assimilação, o surgimento precoce de uma elite política de cor que conseguiu encontrar aliados na burguesia metropolitana, o fato de a elite colonial ser branca e anti-republicana), o processo de reivindicação da igualdade social não levou à independência (que teria culminado com a entrega da ilha nas mãos de uma elite dirigente branca e negrófoba, como aconteceu na África do Sul em 1910), mas à assimilação político-jurídica à metrópole (o que asseguraria, acreditou-se, a implantação concreta da igualdade). Césaire foi um dos primeiros a verificar que a departamentalização, ao invés de ser uma solução, só mudou os termos do debate político. Resumindo uma história longa e complexa, hoje, na Martinica, apesar de existir um partido independentista, as reivindicações de igualdade da população e a política da ilha se desenvolvem dentro do quadro da relação com a metrópole (isto é, mesmo a independência concreta e efetiva não é uma reivindicação popular — ela tem mais o valor de uma ameaça a ser jogada como carta adicional para obter de Paris o atendimento de exigências locais).

Com a assimilação político-jurídica (constitucionalmente falando, a Martinica tem o mesmo status que qualquer departamento metropolitano e, salvo exceção explícita — o que pode ocorrer em alguns casos —, todas as leis da metrópole se aplicam automaticamente à ilha sem qualquer adaptação), a Martinica deixou de ser colônia e iniciou-se um lento processo

de equiparação das estruturas administrativas da ilha às estruturas departamentais metropolitanas. A chave para a compreensão da sociedade da ilha está nesse processo e no fato de que ele foi muito intenso e encontra-se em estado muito avançado (e, acredito eu, irreversível). Esse processo — cuja intensificação situa-se nos anos sessenta, que constituem, como indica Price, um ponto de mudança fundamental na história recente da ilha — alterou profundamente a sociedade. De uma ilha caribenha pobre, produtora de açúcar e banana como suas vizinhas (hoje ex-colônias britânicas, como a *Dominica* ou a *Santa Lúcia*), o estado francês transformou a ilha, através de transferências maciças de recursos da metrópole, numa sociedade consumidora (há um carro para cada dois habitantes), clientelista e dependente (30% da população ativa é funcionária pública). O setor produtivo tradicional está moribundo (e incapaz de competir internacionalmente com os baixos salários das ilhas vizinhas — o custo de vida na *Martinica* é 20% mais alto que em *Paris*!), e a ilha tem como única atividade produtiva importante hoje o turismo (incentivado cada vez mais pelas agências do estado). Há altíssimas taxas de desemprego (entre 40% e 60% da população economicamente ativa), mas o estado francês assegura todo tipo de subsídio, de modo que não há ninguém morrendo de fome, nem desabrigado ou sem assistência médica de qualidade, nem sem acesso à educação — mas há muita gente vivendo vidas humildes e frustradas (principalmente no caso dos jovens). Aos martiniquenses, portanto, poupou-se-lhes a miséria extrema que ainda se encontra em ilhas vizinhas, que não têm uma metrópole rica que as ajude, mas ao mesmo tempo seu horizonte de expectativas é muito limitado (ao contrário de algumas ilhas vizinhas, que estão se

transformando radicalmente através do turismo de massa, como *Santa Lúcia*, e gradualmente saindo da pobreza). Mesmo o turismo — ao qual o estado reserva um papel fundamental — não é muito promissor na *Martinica*, já que não é uma ilha anglófona (a maioria dos turistas no Caribe vêm dos Estados Unidos) nem particularmente acolhedora (os martiniquenses são orgulhosos e independentes, e às vezes mesmo arrogantes, e como não dependem do turismo para sobreviver — e sim do estado francês — não se preocupam em oferecer um serviço de qualidade, condição essencial para atrair o turismo de massa anglófono, como bem sabe uma ilha que hoje vive disso, como *Aruba*).

Com a assimilação jurídico-política, veio, como não poderia deixar de ser, a assimilação cultural ou o "afrancesamento". Para um visitante como eu, que já residi um ano em *Paris*, chama muita atenção o caráter peculiar da ilha em comparação com suas vizinhas: a classe média martiniquense (talvez a maior parte da população da ilha hoje) é afrancesada em suas maneiras e pensamento, e altamente voltada para a metrópole (onde residem hoje 40% dos martiniquenses). A ilha é uma espécie de França caribenha, onde os produtos à venda vêm da França (e não dos EUA, apesar da ilha estar a apenas quatro horas de avião de *Miami*), os carros são franceses (e não americanos ou japoneses) e tudo se pauta pelos padrões e normas metropolitanos, desde a sinalização nas ruas e estradas (freqüentemente de excelente qualidade), até o sistema educacional (a universidade local — *Université des Antilles et de la Guyane*, que serve a ilha, a vizinha *Guadalupe* e a *Guiana* — emite diplomas que têm a mesma validade de um diploma, digamos, da *Sorbonne*). Apesar de existir uma língua local (o *créole* ou *kwéyòl*, de

base lexical francesa mas muito diferente do francês), ouve-se muito o francês nas ruas do centro de Fort-de-France (e, no campus universitário, até onde pude notar, usa-se quase exclusivamente o francês). A mídia funciona em francês, assim como as escolas e os escritórios do governo e o comércio. Além do mais, apesar de serem críticos com relação à França metropolitana, os habitantes claramente sentem orgulho de ser franceses (uma das grandes lutas políticas deste século foi a aquela pelo direito de lutar pela mãe-pátria nas guerras, negado aos coloniais, mas obtido pelos martiniquenses nas vésperas da Primeira Guerra Mundial, de modo que muitos ilhéus tiveram o privilégio de morrer pela França nas trincheiras da metrópole; o próprio sujeito da pesquisa de Price, Médard, encimava sua casa com uma tricolor francesa, e gostava muito de paradas e outras cerimônias oficiais). Contudo, como Price indica, os martiniquenses são franceses, mas *avec une différence*, qual seja de que a ilha vive sob a égide de uma ironia permanente: é uma sociedade de franceses, mas majoritariamente negros, quase sempre bilíngües (falam *créole* e francês, enquanto os franceses são famosamente monolíngües) e que vivem numa ilha caribenha muito distante da Europa. E é no interior dessa ironia que se desenvolvem as narrativas locais de identidade das quais trata Price na última parte de sua obra.

Como o autor mostra, a Martinica dos anos cinquenta, apesar de tão próxima no tempo, em realidade parece distante aos martiniquenses de hoje devido à experiência da *francisation* intensa dos anos sessenta, que criou uma ruptura profunda na percepção da sociedade de si própria. Os anos cinquenta hoje são os antigos tempos de antes, para os habitantes de Petite Anse, parte da comunidade onde residem os Price.

O que pertence ao "antes" está sendo cada vez mais folclorizado na ilha, enquanto, paradoxalmente, continua a subsistir na sociedade local. Um exemplo impressionante disso é relatado por Price, e refere-se às canoas ditas *gonmyé*, que se diz serem de origem caribenha. Duas agências governamentais patrocinaram uma palestra em Petite Anse em 1989, no quadro de um programa sobre as tradições da ilha, cujo tema foi o mar e a pesca. A palestra teve lugar em um pequeno clube na beira da praia, numa comunidade de pescadores, os quais constituíam a quase totalidade dos ouvintes reunidos ali (a palestra foi aberta pelo prefeito da cidadezinha, que era dali mesmo). Dois especialistas falaram, e um deles projetou um slide de uma *gonmyé*, e afirmou que esse tipo de embarcação não era mais usado na ilha (afirmação repetida em outras ocasiões e contextos, como no guia Gallimard da ilha). Ora, da sala onde estavam sentados (os Price assistiam à palestra), podia-se divisar pela porta aberta a praia, e nela mais de vinte *gonmyés* descansando na areia, pertencentes a algumas das pessoas que escutavam a palestra dentro do clube. O representante de uma agência governamental francesa explicou então que a pesca artesanal não era mais viável (Petite Anse ainda vive em grande parte dela), e em todo caso estava moribunda. Os pescadores ali presentes aplaudiram polidamente, nos conta Price, e em seguida palestrantes e espectadores dirigiram-se ao *buffet* preparado para a ocasião.

Em outro evento, em Anses d'Arlet, durante uma semana cultural em que foi exposta uma *case créole* (uma casa tradicional da ilha) reconstruída na praça do vilarejo (essas casas são objetos privilegiados de folclorização na ilha), o prefeito local escolheu como tema o *bituwé*, que tradicionalmente é um terreno em alguma

parte alta e pouco produtiva de uma propriedade açucareira onde se permitia aos trabalhadores plantarem algo para sua subsistência. O prefeito fez uma verdadeira elegia, na presença do antigo capataz branco da propriedade (com cuja permissão os habitantes locais, entre eles a mãe do prefeito — também presente na ocasião — plantavam nos seus *bituwé*), dos *bituwé* de antes e à antiga agricultura da Martinica, hoje supostamente desaparecidos. Ora, o que o prefeito não mencionou é que várias famílias da comunidade ainda viviam do que plantavam em *bituwés*, que continuavam portanto existindo. Quando, após a palestra, Price resolveu relembrar isso ao prefeito e à audiência, o palestrando insistiu teimosamente que o antropólogo estava enganado e — significativamente — acrescentou que o “engano” deste fazia a comunidade de Anses d’Arlet parecer o Haiti (a terra quintessencialmente pobre, miserável e atrasada que no imaginário martiniquense é tudo aquilo que a Martinica não é nem pode ser).

Price dá vários outros exemplos, todos admiráveis, retirados de sua vivência na ilha, desse processo avançado de “mitificação” (nas suas palavras) e folclorização do “passado” da ilha, processo que atingiu a própria figura de Médard (que o jornal local, *France-Antilles*, resolveu envolver numa aura de mistério, alegando que pouco ou nada se sabe desse personagem, quando, como Price ilustra em profusão na sua obra, há ainda muitas pessoas vivas no sul da ilha que se lembram bem de Médard e que têm histórias para contar sobre ele). A própria casa de Médard está sofrendo o processo de folclorização: planeja-se trazer sua outra casa de onde está (no topo de uma encosta), reconstruí-la ao lado da casa à beira-mar e transformar o todo num pequeno complexo turístico. Nesse processo, a figura do Médard histórico (recons-

truída com cuidado e acuidade por Price) fica submersa e esquecida, para dar lugar a um personagem misterioso e sem nome, conhecido apenas como o “degredado”, artista quase legendário que construiu duas casinhas folclóricas que se tornaram então um dos símbolos da ilha. A memória de Médard — até muito recentemente bastante viva nas comunidades locais onde ele viveu — só sobrevive agora na mente de uma geração velha (os jovens já não se lembram dele). Na própria comunidade de Anses d’Arlet, na semana cultural, constrói-se uma “antiga” *case créole* (asseptizada, contudo, isto é, sem as paredes cobertas de esterco das verdadeiras casas tradicionais) na praça central, ao lado da igreja, bem em frente ao lugar onde, até os anos oitenta, existia toda uma fileira de casas assim (destruídas pela prefeitura para dar lugar a um calçadão de acesso à praia, essencial para desenvolver o vilarejo turisticamente). Enfim, em toda parte, um passado que mal morreu (o vilarejo ainda possui algumas *cases créoles* até hoje), ou não está morto em absoluto, é apresentado por instâncias oficiais e pelos intelectuais locais como sendo algo “tradicional” e — o que é muito importante — desaparecido (e portanto que necessita ser resgatado por especialistas para que não se perca a memória de como eram as coisas “antes”). Mais ainda, o passado é então asseptizado — principalmente de toda sua conotação de atraso, que inevitavelmente teria caso sua existência contínua fosse admitida (o que transformaria a Martinica não numa sociedade avançada — porque parte integrante da União Européia assim como a França ou a Suécia — e moderna, mas num espelho talvez perigoso e angustiante da pobreza e atraso do Caribe circundante, paradigmaticamente simbolizados pelo Haiti, pobreza e atraso dos quais a maioria dos martiniquenses escapou há no

máximo uma geração — ou ainda, em muitos casos, mal escapou, como indicam as favelas de Fort-de-France).

Minha crítica a Price é que, como bom antropólogo que inevitavelmente preza seus nativos (ele dedica seu livro aos pescadores de Petite Anse, aos velhos mas especialmente aos jovens “que continuam, apesar de todos os contratemplos, a enfrentar os mares e assim fazer sua vida”), ele não escuta com a atenção devida as narrativas da ilha. Isto é, ele as registra de forma competente, como excelente etnógrafo que é, mas acho sua interpretação pouco satisfatória porque privilegia abertamente uma política identitária *à la americana* (e Caribe anglófono), isto é, uma política de rejeição da assimilação e de escolha de uma opção por uma identidade local. Price nos conta, significativamente, que ele e Sally, numa reunião do partido pró-independência, surpreenderam os próprios independentistas ao declararem que, quando a Martinica ficasse independente, seriam os primeiros na fila para obter um passaporte martiniquense. Por enquanto, tendo que se virar apenas com seu insatisfatório passaporte norte-americano, Price termina seu bom livro numa nota irredentista, com duas fotografias da estátua de Joséphine, a famosa imperatriz, mulher de Napoleão, que nasceu na Martinica (a cozinha da casa rural onde nasceu é hoje famoso local turístico). A estátua se encontra na Savanne, a praça principal de Fort-de-France, ao lado do Fort Saint-Louis e da Baie des Flamands. Foi posta ali por cidadãos locais (provavelmente em sua maior parte ou exclusivamente brancos) em meados do século passado, em memória de sua falecida imperatriz (sobre a qual se conduzem hoje discussões acirradas na ilha, porque, segundo alguns, teria convencido Napoleão a reinstaurar a escravidão — abolida durante a Convenção,

após a Revolução Francesa — já que sua família possuía escravos). Na primeira fotografia (no final do texto), a estátua de Joséphine está inteira, “em seus dias de glória”, como diz o autor ao pé da foto; na segunda, após a bibliografia, Joséphine está decapitada (perdeu sua cabeça há alguns anos num atentado de conotações claramente anti-francesas).

Price se insurge contra os *créolistes*, escritores locais que nos anos oitenta fizeram um manifesto (apropriadamente chamado de *Eloge de la créolité*). A idéia central desse manifesto é a de uma identidade martiniquense vista como o resultado de uma *diversalité* ou *métissage*, “diversalidade” e mestiçagem. Para os três autores (Jean Bernabé, escritor e linguísta; Patrick Chamoiseau, escritor; e Raphaël Confiant, escritor), a Martinica surgiu do encontro entre pessoas oriundas da África, da Europa, das Américas e da Ásia, e portanto não é lícito enfatizar apenas o elemento negro (contudo, todos os três são negros, ainda que de diversos matizes), como fazia o antigo movimento *danégritude* de Aimé Césaire há décadas atrás. Nessa visão, os martiniquenses não são nem europeus, nem africanos, nem asiáticos ou americanos, mas *créoles*, um produto único e novo (e falantes de uma língua também de origens diversas e únicas, o *créole* — Bernabé é um dos principais linguístas estudando esta última, e Confiant costumava escrever exclusivamente nessa língua, rejeitando até há alguns anos o francês. Bernabé é autor da mais importante gramática da língua nas Antilhas Francesas, e Confiant escreveu uma tese de doutorado original sobre a literatura de língua *créole*). Nessa visão, significativamente, o termo *créole*, que tradicionalmente só era aplicado à elite branca autóctone da ilha, é reapropriado aqui para significar todos os

seus habitantes (com exceção dos metropolitanos brancos que perfazem mais de 10% da população). Como Price mostra bem, a *créolité* implica uma reconstrução da história martiniquense, e em especial uma reavaliação importante do peso da escravidão e do colonialismo: enquanto que na *négritude* a figura central romantizada era a do negro cimarrão que se rebela contra a opressão e vai restaurar sua liberdade e independência fora da sociedade colonial, os *créolistes* desvalorizam essa figura por representar, a seu ver, um isolacionismo covarde, e valorizam a figura dos escravos que não fugiram, e sim enfrentaram a sociedade colonial. Seu herói é o *conteur* ou *marqueur de paroles*, o contador de histórias que, aparentemente submisso, em realidade difunde versões subversivas pregando a resistência na vida cotidiana através de todo tipo de truques e subterfúgios verbais (nos quais, alega-se, a língua *créole* é riquíssima). Os escritores modernos (como eles próprios) seriam os continuadores dessa tradição (como Patrick Chamoiseau em seu romance *Texaco*, onde ele adota o papel de uma espécie de etnógrafo que entrevista uma moradora *conteuse* de uma favela de Fort-de-France, construindo, a partir do que ela supostamente lhe disse e do que contém seus supostos cadernos, seu romance — publicado em Paris pela Gallimard, um dos mais prestigiosos editores franceses).

Price indica que os *créolistes* — e os folclorizadores, dos quais aqueles primeiros seriam “cúmplices”, segundo Price — constroem uma visão do passado martiniquense onde a escravidão é vista como tendo sido amena (em comparação com a escravidão do Suriname, ainda hoje o estereótipo da escravidão mais sanguinária que já existiu), e o passado colonial é desenfatuado. Finalmente, Price indica, *en passant*,

a similaridade do projeto *créoliste* com o projeto de Gilberto Freyre no Brasil, sua ênfase na miscigenação e mestiçagem, sua visão mais rósea da escravidão, e sua falta de ênfase na opressão colonial. A semelhança não é, para mim, mera coincidência, e Price faz bem em indicá-la. Apesar de ter-se tornado independente de Portugal, ao contrário da Martinica com relação à França, a independência brasileira foi algo muito peculiar — mais uma transição do que uma ruptura brusca (como recentemente indicou Anthony Marx em um estudo comparativo com a África do Sul e os Estados Unidos). Mais que meramente rejeitado, o colonialismo foi ultrapassado gradualmente (é bom lembrar que até 1889 éramos governados por uma família real de origem lusitana) até dissolver-se. É uma situação que apresenta certas semelhanças com a da Martinica, apesar das enormes diferenças históricas entre os dois países. Esse gradualismo e assimilação (hoje nos esquecemos, mas o Brasil é majoritariamente um país de língua portuguesa e, até recentemente, apesar das religiões afro e outras, católico, como a Martinica até hoje) dão lugar a um discurso de identidade assimilacionista, que é bastante diferente dos discursos predominantes na América do Norte de língua inglesa ou no Caribe anglófono, para não mencionar a África do Sul. É dentro desse contexto — de uma ilha de negros que está assimilando cada vez mais uma metrópole europeia — que temos de entender o discurso *créoliste*. Price parece pensar que esse discurso é “cúmplice” da folclorização, quando em realidade ele seria tão “cúmplice” quanto uma consequência (a meu ver, quase inevitável) do processo de assimilação jurídico-política e, em seguida, cultural.

O discurso da *négritude* cesariana, com seu anti-colonialismo explícito (tanto que

teve grande repercussão entre intelectuais da África francófona), assim como o discurso denunciatório sobre a assimilação e seus percalços de Frantz Fanon (igualmente famoso e igualmente influente fora da Martinica), situavam-se dentro de outro contexto histórico, no qual a departamentalização ainda estava apenas iniciando (os anos quarenta e cinquenta), e o anti-colonialismo africanista fazia muito sentido (principalmente dentro de um império colonial que incluía vastíssimas e populosas colônias africanas). Também foi logo após essa época — final dos anos cinquenta e começo dos anos sessenta — que Price recebeu seu treinamento acadêmico como antropólogo (e quando pela primeira vez teve contato com a obra de Césaire, que o fascinou, como nos conta — hoje são amigos). O problema é que o discurso martiniquense de hoje é um discurso que, mais que colonial ou mesmo pós-colonial, seria trans- ou ultra-colonial: isto é, é um discurso onde, como bem nota Price, o colonialismo não é mais que um pano-de-fundo cada vez mais distante e apagado que, acredito, eventualmente desaparecerá em grande parte, deixando em seu lugar uma percepção de diferença dos martiniquenses com relação aos metropolitanos, mas uma diferença a ser (re)trabalhada agora na área da cultura (literária, folclorizada, museificada, etc). Price vê esse desenvolvimento com apreensão, e da maneira muito crítica (o que não deixa de ser bom); mas ele só compreende esse movimento à la Frantz Fanon e Césaire (dos anos quarenta e cinquenta), ou seja, como o sinal inequívoco da vitória do colonialismo francês na ilha. Sua visão não consegue abarcar a complexidade do fenômeno a partir de nenhum outro ponto de vista.

O seu ponto de vista também é válido: sim, houve uma vitória da assimilação, e isso

(como indica o trabalho de muitos autores da ilha, entre eles os ensaios de Edouard Glissant) tem conseqüências que vão de cômicas (um especialista falando para pescadores de canoas que não existem mais, enquanto as supostas canoas extintas estão praticamente em baixo do seu nariz) a possivelmente nefastas (a pobreza e o atraso não existem na ilha, só no Haiti). Contudo, isto é apenas parte da história — a outra parte, que Price denomina de "mitificação" — é para mim o próprio processo de construção da história local, que é obviamente autóctone (por mais afrancesado que pareça) e que, infelizmente ou não, não se conforma às preferências dos antropólogos (por falar nisso, eu também tenho minhas preferências: não gosto muito da Martinica, que acho uma sociedade pouco acolhedora e cheia de tensões muito mal resolvidas. Tampouco simpatizo pessoalmente com o discurso créoliste, que me parece, na sua profissão de fé, algo ingênuo, uma espécie de freyreanismo em versão caribenha). A preferência de Price pelos pescadores — seus vizinhos e amigos de longa data — e seu mundo é tocante. Contudo, como Price mesmo mostra, os pescadores — que continuarão existindo ainda por um bom tempo, apesar de terem sido declarados extintos ou pelo menos moribundos — estão, aqui, no lado perdedor. Sua única resistência é o aplauso polido (como no caso da palestra sobre suas canoas inexistentes e sua atividade moribunda e sem futuro) ou o silêncio (como quando encenou-se uma peça no vilarejo, supostamente baseada em uma história dos próprios pescadores locais, mas que um teatrólogo de classe média distorceu e modificou tanto que acabou desagradando à comunidade. O teatrólogo transformou uma raia condutora de cardumes numa sereia sensual e dançarina, que agradou

muito, contudo, aos homens jovens da comunidade. *France-Antilles*, a principal mídia da ilha, relatou que a peça foi recebida com entusiasmo, quando em realidade os habitantes a receberam em silêncio desaprovador. Price fez uma pequena enquete após a peça, e ninguém, exceto os homens jovens, tinha gostado). O problema é incrivelmente espinhoso, mas muito concreto: a cultura local vibrante e criativa que os pescadores representam só pode existir numa sociedade moderna (como a Martinica quer ser) de forma modificada — sim, folclorizada, museificada, mercadologizada, etc — enfim, sob uma forma que um antropólogo e historiador competente só poderá achar distorcida e artificial.

Eu não sei resolver esse dilema aqui — que é um dilema que se coloca de maneira diferente para antropólogos e historiadores, de um lado, e do que para as populações autóctones (que contudo, como no caso dos pescadores martiniquenses, também claramente o vivem), do outro. Após ter indicado o problema, não tenho contudo nenhuma panacéia a oferecer (e como poderia, já que se trata do dilema do papel da própria tradição dentro da modernidade...?). Talvez porque, ao contrário de Price, que cresceu em Nova York (mesmo que tenha sido, como ele descreve no começo do livro, uma Nova York bem diferente da atual, com seus afiadores de faca ambulantes), eu me sinto um pouco mais próximo do dilema martiniquense, por mais distante que realmente esteja (nasci e cresci em São Paulo, filho de pais de uma cidadezinha do interior que nunca conheci). O problema é a transição — pessoal e social — para a modernidade e o bem-estar econômico. Eu consigo entender que a presença daquelas canoas e daquelas hortas de subsistência nos morros tenha algo de ameaçador para uma população ainda mal

saída da pobreza, e para a qual o afrancesamento é uma realidade ainda recente (e portanto precária e mal dominada). Muita coisa está em jogo: enormes investimentos pessoais e afetivos, por exemplo (posso imaginar que vários desses intelectuais são filhos de céleres mães martiniquenses, que, como um estudioso mostrou em trabalho recente, insistem em falar francês com seus filhos para que estes o aprendam corretamente e assim possam usufruir das oportunidades no mercado de trabalho que o domínio perfeito do francês traz consigo). Notei, em conversas com acadêmicos e intelectuais martiniquenses que, por mais críticos que sejam com relação à França (e podem ser muito críticos, mais ainda que Price em seu livro), eles voam várias vezes por ano para Paris, têm horror da pobreza que avistam em viagens de fim de semana a ilhas vizinhas, e nunca tomam o vôo semanal da Air France para Porto-Príncipe, capital do Haiti (que deve ser subsidiado pelo governo francês, já que está sempre quase vazio), apesar da capital haitiana estar a pouco mais de uma hora de viagem. Eu tenho poucas dúvidas de que, se a Martinica algum dia, por alguma inusitada ironia do destino, ficar realmente independente, os Price vão ser realmente os primeiros da fila para conseguir seu passaporte martiniquense — e talvez os únicos, porque as multidões vão estar provavelmente na fila do escritório da Air France, tentando comprar uma passagem para Paris (foi isso que aconteceu com a independência do Suriname: a classe média em peso, e quem pôde da classe trabalhadora, embarcou para Amsterdã. Hoje cerca de um terço da população surinamesa reside nos Países Baixos. A classe média emigrou em massa, deixando o país sem quadros qualificados. Como a classe média é mais da metade da população na Martinica, a ilha

talvez ficasse vazia...). Isso não tem tanto a ver com “alienação cultural” quanto com a história peculiar das (ex) colônias francesas e holandesas no Caribe: enquanto os ingleses não investiram em infra-estrutura e serviços em suas ilhas, nem em uma ideologia tão fortemente assimilacionista, deixando-as mais ou menos largadas à própria sorte, os franceses e holandeses investiram muito dinheiro após a Segunda Guerra Mundial (como mostra um estudo de Fred Rêno, cientista político da Martinica, comparando esta com a ilha de Barbados). Além disso, no caso francês, houve um processo de assimilação cultural particularmente intenso (como Price mostra muito bem em seu trabalho), que nunca ocorreu no Caribe anglófono ou neerlandês. Assim, o modelo clássico de compreensão da colonização, que analisa a luta contra a opressão colonial que acaba levando à independência, não nos leva muito longe na compreensão do processo histórico nas Antilhas Francesas (e na Guiana Francesa). Além disso, é um modelo anacrônico, neste caso, já que a época das independências no Caribe anglófono (dos anos sessenta aos anos oitenta) passou, e as ex-colônias francesas e holandesas (e algumas pequenas ilhas inglesas e Porto Rico) não ficaram independentes, contrariando o padrão do resto do Caribe (e do continente americano e do mundo).¹

Os *créolistes* estão longe de serem hegemônicos no panorama cultural martiniquense de hoje: pelo contrário, às vezes seu prestígio parece maior na metrópole (onde publicam com editoras de prestígio e onde ganharam alguns dos mais cobiçados prêmios literários franceses, como o Goncourt) do que na ilha. Os martiniquenses não parecem particularmente interessados nas propostas *créolistes*: Price descreve as gargalhadas de incredulidade do público

martiniquense durante algumas cenas ingênuas de um filme *créoliste*, com roteiro de Patrick Chamoiseau, onde o rei Béhanzin, último rei do Daomé, que foi exilado na Martinica pelo governo francês no final do século passado, rejeita os favores de uma de suas belíssimas esposas africanas porque está apaixonado por uma martiniquense *créole*, história completamente fictícia que, no entanto, foi apresentada ao público como sendo rigorosamente histórica... Contudo, a população contesta pouco ou nada a hegemonia do processo assimilacionista, apesar de estar longe de ser uma população dócil e pouco crítica com relação ao governo central, como pude observar durante um levante popular logo antes do carnaval, em que várias lojas do centro de Fort-de-France foram saqueadas e destruídas por grupos de jovens, ou em muitas conversas com membros da classe média e intelectual da ilha. Nesse sentido, os *créolistes*, mais que representativos (ou, pior ainda, “cúmplices”), são em realidade emblemáticos, um produto do processo de assimilação que faz sentido se a história da ilha e levada em consideração (como o próprio Price indica em seu livro): seriam talvez como o extremo oposto dos pescadores de Anses d’Arlet, com a maior parte da população da ilha situando-se ao longo de um contínuo complexo e matizado entre esses dois pólos. Enquanto os pescadores simplesmente vivem a tradição e falam o *créole* no seu cotidiano, no caso dos *créolistes* é de importância vital que tematizem essa tradição e essa língua, transformando-as, nesse processo, em produtos culturais que possam ser mercadologizados e “vendidos” na metrópole. Daí as premiações, o prestígio nacional e internacional, o orgulho inebriante do próprio êxito: na universidade, os *créolistes* — que são também professores universitários — têm uma reputação muito

arraigada de vedetismo, e comportam-se como vedetes, por exemplo, quando não aparecem em colóquios nos quais concordaram em participar, sem dar nenhuma satisfação a seus organizadores. Daí depreende-se o fato de que uma opção pela língua *créole* e pela Martinica não significa em absoluto, como Price bem nota, uma rejeição do francês ou da França — apenas, trata-se de um processo de re-situar a identidade local com relação à identidade maior francesa, feito no bojo desta. A assimilação, como bem mostra Price, é realmente a condição fundamental para a existência do projeto *créoliste* (e até do projeto independentista martiniquense, que serve mais para obter vantagens da metrópole do que para promover um processo real e efetivo de futura independência da ilha — daí talvez a surpresa dos independentistas quando os Price disseram que seriam os primeiros na fila de solicitação do passaporte...).

Para terminar, é preciso notar que, apesar de Price dizer explicitamente que toma cuidado para não sucumbir a uma noção de autenticidade cultural, o fato de que os nativos queiram ser franceses, rejeitem suas canoas e suas hortas, e façam o que bem entendem com a história do rei do Daomé, suas próprias casinhas humildes e suas próprias praias (com ajuda e incentivo do governo francês ou não), para não mencionar sua própria história, incomoda Price. Não quero parecer indevidamente antipático em minha crítica, mas é bom lembrar que os nativos de toda parte — sejam martiniquenses, brasileiros ou norte-americanos — têm esse hábito chatíssimo e perturbador de fazer o que bem entendem com suas próprias tradições e sua própria história, principalmente e sobretudo numa situação em que se defrontam com a modernidade, e isto não ocorre porque são necessariamente alienados ou porque o governo

francês, através de um projeto colonial arqui-maquivélico, os obrigou a tanto (mesmo sabendo, como sabemos, que o governo francês está longe de ser flor que se cheire, e estar implicado até o pescoço nessa história toda). Assim como tenho certeza de que os pescadores do sul da ilha continuarão a entrar no mar em suas canoas para pescar à revelia dos prognósticos de sua extinção iminente, também tenho certeza de que dezenas de milhares de martiniquenses vão continuar a embarcar num dos cinco vôos diários diretos — sem contar os *charter* ocasionais — para Paris (que fazem com que a ilha esteja melhor conectada com sua distante metrópole do que, para dar o exemplo de outra ilha, Florianópolis está conectada com São Paulo ou Porto Alegre). Eles vão continuar falando o *créole* (apesar dos *créolistes* se queixarem, sem fundamento, de que a língua está desaparecendo, do mesmo modo que as canoas e hortas...) e também o francês (este último, o mais perfeitamente possível, com sotaque da metrópole, *comme il faut*). E vão continuar sendo, apesar dos piores prognósticos de um lado ou de outro, terrivelmente caribenhos e insuportavelmente franceses. E existe pouco ou nada que os antropólogos ou historiadores possam fazer a respeito, além de pensar e escrever livros para os colegas debaterem, por exemplo, em resenhas como esta (o que, a meu ver, já é justificação bastante da profissão, embora eu não tenha tampouco nada contra a “antropologia aplicada”, ou, *engagé*, sob a condição de que não arrogem a pretensão de dizer o que os nativos, devem ou não fazer).

Enfim, a obra de Price é um trabalho de alta qualidade e muito bem vindo, já que não existe nenhuma boa razão para que a antropologia, ao contrário dos nativos, esqueça canoas ou hortas, para não men-

cionar a ironia profunda que permeia todas as histórias contadas pelo autor. Certamente, exceções à parte, o livro não vai mudar em nada a percepção dos martiniquenses de sua história ou tradições, já que os nativos de toda parte, entre outros defeitos insofritáveis, costumam ser de uma teimosia, obstinação e cegueira verdadeiramente impressionantes. Embora certamente possamos entrever a possibilidade de que algum dia venham a viver sem hortas ou canoas (e, por incrível e inconcebível que pareça hoje, até sem a França), não existe a menor esperança de que algum dia venham a viver sem mitificações.

II

O livro de Suparlan sobre os javaneses do Suriname é muito diferente do livro de Price. Enquanto este último é pós-moderno na sua escrita e apresentação gráfica (e apenas moderno nas suas opiniões), *The Javanese in Suriname* é um trabalho de antropologia clássica, uma etnografia no estilo moderno, originalmente a tese de doutorado do autor, escrita em meados dos anos setenta e baseada em pesquisa de campo da mesma época, feita pouco antes do Suriname (antiga Guiana Holandesa) obter sua independência em 1975. A originalidade do trabalho funda-se em dois pontos: trata-se do primeiro trabalho de peso escrito sobre os javaneses naquele país; e trata-se de um dos primeiros trabalhos feitos por um antropólogo asiático no Caribe (se não for mesmo o primeiro), já que Suparlan é um antropólogo javanês (que antes de sua pesquisa no Suriname já havia estudado seu próprio povo na ilha de Java, onde hoje é professor de antropologia Universitas Indonesia em Jacarta). Nesse sentido, Suparlan tem uma relação interessante com

a população que estuda, diferente da relação de Price com os martiniquenses: num certo sentido, ele é um deles, e, em outro sentido, não. Suparlan, apesar de javanês, é em parte membro de uma classe média "indoneizada" que surgiu com a criação do estado indonésio (do qual os javaneses constituem quase metade da população), estado que não existia (a não ser como construto) durante a fase de imigração javanesa para as Guianas. Nessa época, a Índia Neerlandesa (*Nederlands-Indië* em holandês ou *Hindi-Belanda* em indonésio) era uma imensa colônia arquipelágica que unia ilhas e povos muito diversos, cujo único traço de união era o domínio colonial neerlandês (além de, para a maioria deles, também a religião muçulmana). Tanto que, ainda na época em que Suparlan fez sua pesquisa de campo na cidade de Paramaribo (capital do Suriname) e arredores, os javaneses locais equacionavam Indonésia como Java, com se as duas fossem idênticas (nenhum outro grupo indonésio emigrou para as Guianas).

Suparlan se interessa pela etnicidade desse grupo, que neste caso se desenvolve dentro de um contexto etnicamente plural. Ao contrário das ilhas francesas, as três Guianas (incluindo a Guiana Francesa) foram uma área de colonização onde projetos assimilacionistas, apesar de postos em prática (pelo menos nas Guianas Francesa e, por um tempo, também na holandesa), não funcionaram, por diversas razões (a principal delas foi o isolamento dessas colônias e sua imensa extensão territorial em comparação com suas pequenas e altamente heterogêneas populações). Criaram-se então sociedades que se transformaram em exemplos clássicos do que se chamou de "sociedade plural". Esse construto que (durante mais de meio século e, no Caribe anglo-neerlandês, até hoje) permeou

estudos históricos, sociológicos e antropológicos de várias sociedades (principalmente de origem colonial holandesa e inglesa no Sudeste Asiático, Caribe e África Austral), surgiu primeiramente num estudo comparativo de Furnivall sobre a Birmânia inglesa e a Índia Neerlandesa, de 1939. A idéia central é a de que uma sociedade plural é uma sociedade na qual diferentes povos ou etnias vivem em suas próprias esferas (e às vezes em seus próprios territórios) e só interagem no espaço do mercado e através de uma autoridade política comum — no caso, o estado colonial, que seria a principal fonte de coesão dessa sociedade, já que esses grupos nada mais têm em comum: nem uma língua, nem uma religião, e muito menos uma cultura. Enfim, eram sociedades onde nenhum tipo de assimilacionismo intenso se dava, exatamente o contrário do que acontecia nas Antilhas Francesas. O auge dos estudos sobre sociedades plurais foi os anos sessenta. O Suriname era (e ainda é) apontado como a sociedade plural por excelência, ou como o exemplo mais claro a ilustrar o conceito teórico, já que era habitado por diversos grupos étnicos, cada um com sua própria língua, religião e cultura, sem que nenhum obtivesse a hegemonia, e que só se uniam através de um estado comum, o Suriname colonial (e depois, independente).

A história do Suriname é, em primeiro lugar, a de uma típica colônia açucareira de *plantation*, criada pelos holandeses após sua expulsão de Pernambuco em meados do século XVII (assim, alguns de seus habitantes eram holandeses e judeus de origem portuguesa que tiveram de fugir de Pernambuco com a recuperação lusitana). Usando com engenhosidade a técnica de fazer pôlderes (terrenos drenados ganhos ao mar que haviam desenvolvido em sua terra natal), os holandeses drenaram e

criaram plantações nos terrenos de mangues da costa guianense, criando pôlderes tropicais (que existem em alguns casos até hoje) tanto no Suriname como nas três colônias vizinhas (Demerara, Essequibo e Corantine), que viriam a cair nas mãos dos ingleses durante as guerras de Napoleão e transformar-se na Guiana Inglesa (hoje independente, como o Suriname). O Suriname tornou-se uma das colônias mais prósperas de todo o continente (até a década de 1830, seria a vaca leiteira colonial por excelência dos holandeses, antes que Java tomasse seu lugar e a Índia Neerlandesa se tornasse a principal colônia neerlandesa). Já no final do século XVIII, contudo, o açúcar entrou em decadência, e nunca mais saiu dela (nos anos trinta deste século, as últimas *plantages*, como se chamavam em holandês as *plantations* surinamesas, fechariam as portas). O Suriname passou então por um longuíssimo período de decadência econômica (que lembra um pouco a do Nordeste, outra grande região açucareira), que os holandeses tentaram sustar de várias maneiras, sem êxito (o país é pobre até hoje, apesar de, nos últimos anos do regime holandês, ter se tornado um dos países com mais alto nível de vida do Caribe e América Latina, graças a maciços investimentos holandeses na área social.) Hoje, das três Guianas, é a mais pobre, enquanto a Guiana Francesa, tradicionalmente a menos populosa e mais pobre das três, tornou-se, graças ao estado francês, de longe a mais rica, e assim a ex-Guiana inglesa passou a ocupar uma posição intermediária entre as outras duas, embora mais próxima do Suriname, apesar de ter sido a mais rica das três no século passado.

Com a abolição da escravatura nas Índias Ocidentais Holandesas (isto é, nas Antilhas Holandesas e na Guiana Holandesa) em 1863, uma população de libertos

viria a se juntar aos livres que, há muito, já habitavam a capital (única verdadeira cidade do país até hoje) (já que os holandeses locais libertavam suas concubinas e seus filhos bastardos), criando a população que desde então se chama de *Creolen*, e que designa os descendentes de escravos e libertos que habitam a faixa litorânea ou próximo dela (onde ainda hoje se concentra a esmagadora maioria da população). O Suriname de meados do século passado era um Suriname radicalmente diferente do Suriname do século anterior: a classe branca (holandesa, judaica e de várias procedências) escravocrata, antes numerosa, desapareceu quase por completo (as *plantages* ficaram em mãos de capatazes, enquanto que os donos passaram a residir nos Países Baixos), deixando o país sem uma elite branca senão a constituída por funcionários coloniais e comerciantes vindos da metrópole por curto período (cidades inteiras, como a famosa Joden Savanna ou Savana dos Judeus, no interior, desapareceram, a selva tomando as ruínas). A elite do país passou a ser os mestiços claros (*Kleuringen*), que passaram a ocupar postos no governo colonial e a formar parte da assembléia colonial (cujos eleitores foram até os anos trinta deste século não mais do que 2% da população total no máximo, sem contar que alguns representantes durante muito tempo, foram nomeados pelo governo — o critério eleitoral, como no Brasil do século passado, era censitário, isto é, tinha a ver com a renda dos eleitores).

Após a abolição, o governo holandês resolveu declarar o Suriname uma colônia de *volksplanting* ou de assentamento (e não mais de mera exploração, como era o caso de Java e das ilhas no Sudeste Asiático). Isto implicou um projeto político quase único no mundo colonial neerlandês, que

visava a neerlandização da população de *Creolen*. Apesar de se falar o *taki-taki* ou *sranan-tongo* (antes conhecido pejorativamente como *Negerengels* ou “inglês de pretos”, por ser uma língua crioula de base lexical inglesa — os ingleses foram os primeiros ocupantes da colônia no século XVII), a língua ensinada nas escolas passou a ser o neerlandês, e como consequência, até hoje, o Suriname, além dos Países Baixos e da Bélgica, é o único país independente do mundo onde o neerlandês é língua oficial e oficiosa, competindo com o *sranan-tongo* como língua nacional (as Antilhas Holandesas e Aruba têm o neerlandês como língua oficial e de ensino, mas na prática as línguas faladas são o papiamento — crioulo de base lexical portuguesa e espanhola — e o inglês). Essa elite neerlandezada estudava nos Países Baixos e adotava usos e costumes neerlandeses — e tornou-se praticamente o único povo fora da Europa a produzir uma literatura de língua neerlandesa. Até hoje, o Suriname, apesar de independente, é voltado para os Países Baixos de modo similar à inclinação da Martinica, da Guadalupe e da Guiana Francesa pela França (em Amsterdã, é necessário reservar assento num voo para Paramaribo com meses de antecedência, tamanho é o trânsito entre os dois países, apesar de haver duas companhias aéreas fazendo voos diários). Assim como 40% dos martiniquenses residem na França metropolitana, cerca de um terço dos surinameses mora nos Países Baixos (número que certamente seria ainda mais alto se estes últimos tivessem permitido a imigração após 1980, quando esta foi proibida oficialmente: o trânsito entre Amsterdã e Paramaribo é constituído em grande parte de gente que vai visitar parentes e amigos, além de holandeses brancos que vão visitar ou trabalhar no Suriname). A própria independência do país

pode ser vista como resultado da neerlandização exitosa dos *Creolen*: como os holandeses oficialmente não acreditavam em assimilação, apesar da política assimilatória que levaram a cabo no Suriname da década de 1860 até meados dos anos trinta deste século (quando mudaram de política), seus congêneres surinameses, bem educados no pensamento da metrópole, deixaram-se empurrar gentilmente em direção à independência por um governo socialista progressista em Haia, que acreditava que colônias fossem anacronismos que cumpria eliminar. A proposta de independência foi aprovada com uma margem mínima no parlamento surinamês (e com retumbância no parlamento neerlandês em Haia), e o país ficou independente em 1975. Antes mesmo da independência oficial, já se formavam filas, não para a obtenção de um passaporte surinamês, mas para sair do país. Logo ficou tristemente óbvio que a população, ao contrário de seus políticos eleitos, não queria a independência. Alguns políticos holandeses da época se culpam até hoje pela independência malograda do país, que sofreu golpes de estado e uma guerra civil, além de mergulhar na miséria após a independência. Hoje, contudo, em geral tanto o Suriname como os Países Baixos aceitam a independência do primeiro como um fato consumado, assim como aceitam como fato consumado a relação especial e íntima (embora, como no caso da Martinica e da França, freqüentemente problemática) que o primeiro mantém com o segundo. Após o malogro da independência surinamesa (altamente divulgado na imprensa neerlandesa, onde as notícias sobre o Suriname aparecem ainda hoje sob a rubrica de *Binnenland* ou "Interior", junto com as notícias holandesas, e não *Buitenland* ou "Exterior", onde estão as notícias internacionais), os antilhanos neerlandeses, em

plebiscito de 1993, optaram pela manutenção do *status quo* (a ilha mais independentista — Sint Maarten — teve 75% dos votos a favor da manutenção do *status quo* "colonial", e a ilha menos independentista — Saba — teve 99% dos votos a favor).

Contudo, um fator altamente complicador na história plural do Suriname é que, desde o início da colonização, havia grupos não-assimilados (e, como se descobriu com o tempo, não assimiláveis) que habitavam geralmente o interior vasto e pouco penetrável do país, um local de fuga e refúgio que as pequenas ilhas do Caribe nunca tiveram. Nesse *arrière-pays* ou *hinterland*, além dos grupos indígenas que existem até hoje, cedo formaram-se grupos de negros cimarrões que travaram uma guerra longa e com poucas tréguas contra o poder colonial, atacando freqüentemente com êxito as *plantages*, para desespero dos grandes proprietários. No final do século XVIII, o governo colonial resolveu fazer um acordo de paz com alguns desses grupos (dos quais hoje existem cinco), que mantiveram sua autonomia em troca de não molestar o estado colonial. Esses grupos historicamente eram chamados pelos holandeses de *Bosnegers* ou "pretos do mato" (termo hoje politicamente incorreto) — um desses grupos, os Saramacca, foram estudados extensivamente pelos Price. Esses grupos diferenciavam-se (e diferenciam-se até hoje) dos *Creolen* (que hoje são majoritariamente urbanos), principalmente por terem desenvolvido uma cultura própria e única (com língua própria também), e não terem sido neerlandizados extensamente como aqueles primeiros (nos anos oitenta, viriam a travar uma guerra civil contra os *Creolen* no poder em Paramaribo). Portanto, desde o início, a sociedade colonial incluía grupos autônomos nas suas margens ou no seu

interior (os judeus, por exemplo, que tinham a liberdade de praticar sua religião e seus costumes, e que foram grandes proprietários de escravos e *plantages* no Suriname, constituindo em determinado momento o grupo autônomo importante). A esses grupos se adicionariam, na segunda metade do século passado, grupos imigrantes que vieram como trabalhadores sob contrato da Índia Britânica e da Índia Neerlandesa para substituir a mão de obra negra que, após a abolição, havia emigrado em grande parte para a capital. O grupo originário da Índia Britânica chamou-se *Hindostanen*, e o originário de Java, *Javanen*. Ambos os grupos tendem a ser mais rurais do que urbanos, ao contrário dos *Creolen*, e existem vilarejos inteiros em partes do país onde um grupo ou outro constituem a maior parte ou a quase totalidade da população. Antes da Segunda Guerra Mundial, só os *Hindostanen* entraram para a política colonial (e só viriam a ter poder real no final do período colonial, quando seu número ultrapassou demograficamente o dos *Creolen*, até então majoritários). Ambos os grupos mantêm uma cultura própria e falam uma versão modificada de suas línguas de origem, constituindo demograficamente respectivamente o maior e o terceiro maior grupos étnicos do país (outros grupos, bem menores, além dos já citados, são os *Boeroes* ou "bôeres", descendentes de antigos pequenos proprietários rurais importados dos Países Baixos a partir de 1845 para desenvolver a agricultura na colônia, e atualmente, apesar de parcialmente miscigenados, único grupo branco autóctone no país, e os chineses, terceiro e menor grupo de origem asiática. Subsistem ainda outros grupos muito pequenos, como uma minúscula comunidade judaica e uma comunidade de neerlandeses expatriados que trabalham, por uma razão ou outra, no

país, para não mencionar grupos de garimpeiros brasileiros no interior. Quase todos esses grupos mantêm sua própria religião, tradições e língua, usando o neerlandês ou o *sranan* como língua franca de comunicação com os outros grupos).

Como indica Suparlan, os javaneses (que chegaram ao país a partir da década de 1890 até as vésperas da Segunda Guerra Mundial, que interrompeu definitivamente a imigração, mais ou menos na mesma época em que ocorria, por razões análogas, a imigração japonesa no Brasil), à maneira dos grupos de cimarrões no interior, fecharam-se (e foram fechados — habitavam separadamente dos outros grupos nas suas *plantages*) na sua própria comunidade e cultivaram, tão bem como puderam, sua cultura javanesa de origem. Ao contrário dos imigrantes japoneses no Brasil, que chegavam em sua quase totalidade alfabetizados (se bem que em japonês) devido aos esforços educativos das Eras Meiji e Taisho no Japão, os javaneses eram camponeses pobres de um estado colonial que lhes proporcionava pouca ou nenhuma educação formal. Absolutamente desprotegidos (não eram neerlandizados como os *Creolen*, nem recebiam a proteção relativa que os *Hindostanen* gozavam devido ao consulado britânico em Paramaribo — um dos motivos da importação de mão de obra javanesa foi a recusa do governo britânico de permitir a vinda de novos imigrantes devido às péssimas condições de trabalho no país), os javaneses logo transformaram-se no grupo menos privilegiado da sociedade colonial (até hoje estão em pior posição que os dois outros grandes grupos). Contudo, apesar disso, como mostra Suparlan, os javaneses têm grande orgulho de sua cultura e civilização, que consideram muito superior e mais refinada que a dos outros grupos (cujos membros desprezam, embora não abertamente).

Suparlan interessa-se pela etnicidade sob dois aspectos não abordados em estudos anteriores do grupo: o aspecto da etnicidade como construção feita pelos indivíduos através de escolhas pessoais (assim, alguns jovens javaneses, por exemplo, escolhem adotar comportamentos e a linguagem dos *Creolen*, desenfazando ou mesmo abandonando qualquer identidade javanesa explícita), e o aspecto das relações com os diversos grupos étnicos. A etnicidade javanesa no Suriname, como mostra o autor, não é mero resultado de uma identidade importada e conservada através do tempo, surgindo tanto da imigração quanto da trajetória do grupo no Suriname (em interação com outros grupos) e de escolhas e estratégias individuais. Ao contrário de Price com relação aos martiniquenses, quaisquer que tenham sido suas preferências pessoais (que a leitura de seu livro não revela), Suparlan não sucumbe a nenhuma noção de mitificação na sua apresentação das diversas construções da história e de sua identidade que coexistem, com frequência antagonicamente, dentro de grupo. Dos profissionais neerlandizados, que o autor encontrou às vezes habitando em mansões em Paramaribo, aos agricultores de subsistência em vilarejos do interior, passando pelos jovens proletários urbanos "creolezados", existe uma gama enorme de variações que não permite uma visão simplista, como a exposta por uma antropóloga neerlandesa, autora de um estudo anterior sobre o grupo, que Suparlan critica com veemência. Também em sua crítica de Bruner, um antropólogo americano que estudou a etnicidade em grandes cidades indonésias como Bandung, Suparlan enfatiza o elemento de estratégia — e escolha — pessoal de que os nativos sempre se valem na construção da etnicidade, e que antropólogos não-nativos deixam de lado

ao tratar o grupo como um bloco monolítico que compartilha supostamente uma única identidade étnica. Além disso, Suparlan não usa seu extenso conhecimento de primeira mão da cultura javanesa em Java como padrão para julgar as diversas interpretações, estratégias e comportamentos dos vários segmentos de origem javanesa no Suriname. Sua própria "javanidade" é usada, habilmente, como um instrumento a mais para auxiliar a compreensão do que descobre no Suriname, e não como fonte única de julgamento. Ele percebe com fineza e acuidade, assim como vários javaneses surinameses, que o contexto surinamês é muito diferente do de Java (tanto de antes da Segunda Guerra Mundial como dos anos setenta), onde as identidades do grupo — e mais ainda as das pessoas individuais — se modificam continuamente e de maneiras variadas e inesperadas, e onde a própria noção de autenticidade faz parte do jogo de antagonismos sociais e políticos dentro do grupo.

Um exemplo contundente disto é a controvérsia entre os tradicionalistas e os reformistas islâmicos. Afora alguns cristãos, rejeitados por serem hereges, os javaneses são muçulmanos (o que torna o Suriname, se acrescentarmos o segmento muçulmano do grupo indostânico, de longe o país com maior porcentagem de aderentes ao Islã em todo o continente americano e Caribe. Ao lado da sinagoga, das antigas igrejas reformada e luterana, e da catedral católica. Paramaribo tem uma mesquita). Os tradicionalistas rezam em direção ao oriente, como se faz em Java (já que de lá Meca está ao oeste), e têm práticas religiosas que combinam muitos elementos da *agama djawa*, ou religião tradicional javanesa, que os reformistas (mais fundamentalistas) rejeitam como práticas heréticas derivadas do período pré-islâmico da história de Java. Os refor-

mistas rezam em direção ao leste, já que, do Suriname, Meca se encontra a leste. As relações entre as duas facções pioraram quando os javaneses passaram a participar na política nacional a partir dos anos quarenta (ou seja, cerca de meio século após a primeira leva de imigrantes). Essa controvérsia entre tradicionalistas e reformistas de origem javanesa adquiriu tons particularmente fortes no contexto surinamês, como mostra Suparlan, com membros das duas comunidades apoiando às vezes partidos políticos diferentes.

Um dos capítulos mais fascinantes é o que trata da *agama djawa*, um conjunto de práticas ligadas a uma cosmologia muito rica, famosamente descritas por Clifford Geertz em seu *The Religion of Java* (que Suparlan critica por certas imprecisões, que ele aponta e corrige. Ele me contou contudo que admira Geertz e seus trabalhos sobre a Indonésia), com suas concepções próprias sobre o indivíduo humano e a ordem cósmica, a gravidez, o nascimento, o casamento, a morte, etc. *Agama djawa* ainda é uma religião viva no Suriname, funcionando lado a lado com o islamismo (e em conjunção com este, como em grande parte na própria Java). O capítulo sobre as opiniões que os javaneses têm a respeito de seus vizinhos e concidadãos *Creolen* e *Hindostanen* também é muito interessante. Eles os compreendem através de personagens do teatro de sombras tradicional (o famoso *wajang* de Java e Bali), que por sua vez são derivados de épicos hindus como o Mahabarata (antes de ser islamizada lá pelo século XV, Java já havia sido hinduízada séculos antes). Os *Creolen* são identificados como *buta* ou ogros, ou ainda, monstros: como na história do teatro, os *buta* são feios, rudes, gulosos, tarados e com pouco controle emocional. Já os *Hindostanen* são como *anuman* ou o macaco divino da história de

Ramayana, famoso por ser muito malandro. Já os javaneses se identificam com os *pendawa*, da casta *satriya* (*kshatriya*), pessoas de moralidade superior e refinada. Quem é considerado o mais perigoso dos dois depende das alianças políticas de javaneses específicos (como Suparlan mostra, no sistema eleitoral etnicizado do Suriname, os javaneses, como terceiro grupo mais numeroso, são valorizados — e cortejados — por ambos os lados como parceiros políticos em coalizões). Os javaneses ligados a partidos javaneses que fazem parte do grande partido *Creools* NPK, os *anuman* são piores, porque este é um animal egoísta e malandro, que rouba dos javaneses seu dinheiro, suas terras e seus bens através de seus truques e trapaças. Para os javaneses aliados a um partido em coalizão com o VHP dos *Hindostanen*, o *buta* é o mais perigoso, porque, devido à sua luxúria e gula, ele faz o que puder para obter o que deseja.

Interessantemente, os dois outros grandes grupos do Suriname vêem ambos com bons olhos os javaneses, que são gentis e polidos, e não os ameaçam social ou politicamente. Além disso, homens e mulheres javaneses são considerados bonitos e atraentes pelos dois outros grupos, e parceiros sexuais desejáveis, apesar dos javaneses alegarem (entre si, em javanês) que o odor corporal dos membros dos dois outros grupos é insuportável (mulheres e homens javaneses às vezes viajam dentro do mesmo ônibus com membros dos outros grupos colocando um lenço no rosto). Contudo, o atrito aberto entre os javaneses e os outros grupos é mínimo: a desaprovação explícita fica só dentro do grupo, as relações cotidianas externas sendo em geral cordiais (ou, pelo menos, indiferentes). Há casamentos e relacionamentos com membros de outros

grupos, o que leva ao surgimento de pessoas com a aparência dos *Creolen* mas que sabem javanês (nesses casos, os dois lados da família mantêm relações e se visitam). Contudo, a miscigenação ainda parece um fenômeno minoritário (e mais urbano que rural, já que as comunidades rurais tendem a ser monoétnicas) dentro do quadro geral da sociedade.

Como Suparlan nota no começo do livro, os javaneses — de modo geral — seguiram portanto o caminho dos povos negros autóctones que habitam o interior do país, isto é, um caminho de não-assimilação. Os *Creolen* — alguns dos quais tentaram sustar o domínio indostânico na política do país através de golpes de estado — continuam a se ver como os habitantes originais do país (como os grupos indígenas e os povos negros do interior), enquanto consideram os outros grupos de origem asiática como imigrantes até hoje. Do mesmo modo, o *sranan* (a língua dos *Creolen* por excelência) seria a verdadeira língua nacional do Suriname. Essa visão *Creools* da nação surinamesa, apesar do peso político do grupo e de sua imensa influência ainda hoje, foi — e é — muito contestada pelos outros grupos (inclusive pelos outros grupos negros, alguns dos quais se insurgiram militarmente nos anos oitenta). O que aconteceu no Suriname foi o seguinte: o processo de assimilação iniciado no século passado pela administração neerlandesa foi sustado nos anos trinta, quando um antigo funcionário colonial — o famoso Kielstra — da Índia Neerlandesa tornou-se governador do Suriname entre 1933 e 1944. Nesse período, Kielstra resolveu contra-atacar o domínio do poder local pela elite *Creools*, nomeando indostânicos para a assembléia colonial e lançando o conceito (calcado em conceitos da administração colonial da Índia Neerlandesa) de *dorpsgemeenschappen* ou

comunidades de aldeias tradicionais, em que cada grupo étnico manteria seus costumes, religião, língua, etc, sem assimilação. Essa "indicação" (*verindisching*) — isto é, a aplicação de uma política colonial da Índia Neerlandesa — do Suriname, mesmo que parcial, teve como efeito sustar o processo de assimilação, que não atingiu senão imperfeitamente as comunidades descendentes de imigrantes. Nos anos trinta, planejou-se até transplantar *desa's* (aldeias) inteiras da Indonésia para o Suriname, projeto que só não foi levado a cabo devido à eclosão da guerra (em seguida, após a guerra, houve um projeto de imigração europeia em massa, que terminou engavetado também). Hoje, essas comunidades, como os javaneses estudados por Suparlan, ainda participam na vida surinamesa de forma bastante autônoma, e se identificam relativamente pouco com o país, cuja literatura um autor indostânico (como muitos outros, hoje residente nos Países Baixos) e antropólogo, Anil Ramdas, chama de *migrantenliteratuur*, já que é produzida por pessoas que não estão nem aqui nem lá — isto é, nem enraizadas nos distantes países de origem de suas comunidades, nem no próprio país de residência, nem nos Países Baixos (onde os surinameses de várias procedências — quase todas as comunidades do país forneceram imigrantes — são como outros tantos quistos não assimilados, tanto entre si como com relação à sociedade neerlandesa em geral).

O que esses dois trabalhos, tão díspares em vários sentidos, e tratando de duas populações caribenhas (numa definição do Caribe como sendo todas as ilhas mais as Guianas e Belize) tão dessemelhantes entre si (uma muito assimilada, a outra pouco), têm em comum é talvez o fato de ambos tratarem da questão da identidade e da história (mesmo que Suparlan não aborde

diretamente esta última) de duas populações que não podem ser facilmente qualificadas usando nenhum rótulo usual. Os martiniquenses não são simples vítimas de um colonialismo mistificador, nem os javaneses simples vítimas de uma imigração mais ou menos forçada (eles não sabiam que estavam embarcando para o outro lado do mundo: o *Sirnam* que lhes anunciavam poderia ser mais uma ilha no vasto arquipélago indonésio, onde iriam ganhar mais dinheiro do que em Java, e depois voltar para sua terra) que mantiveram então uma cultura autêntica e própria em solo estrangeiro. Nem a cultura martiniquense, apesar de toda a folclorização promovida pelo estado francês e "cúmplices", é um simples espelho da francesa, nem a cultura javanesa do Suriname é mero reflexo da de Java (ou, pior ainda, da visão holandesa da cultura javanesa). Nos dois casos, as pessoas e os grupos se constroem e reconstroem continuamente, e o colonialismo, apesar de enormemente influente em ambos os casos, não os mantém como eternos reféns de uma história colonial que teriam que rejeitar para viver livres de mistificações. Os neerlandeses queriam trabalhadores para as *plantages* do Suriname, e em seguida quiseram vibrantes culturas autóctones que se manteriam como exemplares mais ou menos museológicos no meio da selva, sem serem assimiladas. Os javaneses sofreram a influência dessa visão da administração colonial mas, como Suparlan mostra, eles moldam sua etnicidade de acordo com suas escolhas pessoais e grupais: os javaneses do Suriname estão portanto longe de formar as comunidades primordialistas tradicionais com as quais Kielstra parecia sonhar (um antigo funcio-

nário colonial holandês do tempo de Kielstra, que entrevistei uma vez, me contou que os *Creolen* eram desprezados por serem imitadores — considerados ingênuos e imperfeitos — dos neerlandeses, enquanto os outros grupos eram valorizados por serem supostamente autênticos). Do mesmo modo, assim como os javaneses não podem ser compreendidos somente como produto da *verindisching* ou indicização do Suriname, tampouco os martiniquenses podem ser adequadamente entendidos como meros produtos da *francisation* da Martinica. As estratégias que cada grupo desenvolve — para que lado se deve rezar em direção a Meca, ou a existência ou não de canoas de pescar — podem parecer cômicas e cheias de ironia para um observador externo, mas são todas estratégias perfeitamente válidas e adequadas, que surgem de contextos históricos específicos e respondem a necessidades particulares (e, como enfatiza Suparlan, também a necessidades individuais). Só uma história ou uma antropologia que vejam o mundo como uma espécie de tábula rasa surgindo das brumas das diversas mistificações não compreendem que, para os nativos ex-colonizados (ou pós-colonizados), as escolhas são muito mais complexas e finas do que talvez fossem quando Césaire publicou seu famoso *Discours contre le colonialisme*. E se isso — como acredito — pode ser verdade até para países que conseguiram transformar-se em nações independentes e dinâmicas, é mais verdadeiro ainda para países como a Martinica ou o Suriname, que mantêm, seja qual for seu estatuto político atual ou futuro, uma relação incrivelmente íntima e peculiar com suas antigas metrópoles.

NOTA

1. A própria questão da independência ou autonomia coloca-se de maneira muito diferente nos outros territórios franceses: a Polinésia Francesa, por exemplo, tem um estatuto de autonomia grande, impensável no contexto martiniquense. Na Nova Caledônia, a questão independentista tem uma dimensão muito mais profunda e intensa do que no Caribe francês. Enfim, considerando todos os departamentos e territórios franceses de ultramar, a Martinica é um pólo de assimilação intensa, que contrasta até com a sua vizinha Guadalupe, bem mais irridentista do que ela, enquanto que os territórios do Pacífico sul seriam o pólo oposto. Não existe aqui um padrão ou uma fórmula aplicável a todas essas ilhas e arquipélagos, como o próprio governo francês (desejoso de manter sua hegemonia) foi obrigado a reconhecer através da história, criando estatutos (e adaptações estatutárias) diferentes para os diferentes lugares.

ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Assinatura

Subscription	1999 (35+36)	2000 (37+38)
Brasil (Individual) R\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Brasil (institucional) R\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (Individual) US\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (institucional) US\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Números atrasados (com assinatura)

Back issues (with subscription)	Números / Issues
Brasil (Individual) R\$ 10,00	_____
Brasil (institucional) R\$ 15,00	_____
Other Countries (Individual) US\$ 10,00	_____
Other Countries (institucional) US\$ 15,00	_____

Pagamento

Payment

Total \$ _____

 Cheque (Only in Brazil)

enviar cheque nominal para Contra Capa Livraria Ltda.

Rua Barata ribeiro 370, loja 208 22040-000 Rio de Janeiro RJ Brasil

tel: (55 21) 2361999 fax: (55 21) 2560526

 Visa **Mastercard** **Diners** **Amex**

cartão nº / card # _____

válido até / valid thru _____

nome do titular / holder's name _____

assinatura / signature _____

data / date _____

preços válidos até / prices valid until

30/09/1999

9/30/1999

Assinante

Ordered by

nome / name

endereço / address

cep / zip code

cidade / city

estado / state

país / country

tel. / phone fax / fax

e-mail @

**Envie seu pedido de assinatura ou solicite por
telefone / fax / e-mail:**

Send this coupon or order by
phone / fax / e-mail:

Contra Capa Livraria

Rua Barata Ribeiro, 370, loja 208, Copacabana
22040-000 — Rio de Janeiro — Brasil
Tel. (021) 236-1999; Fax (021) 256-0526
E-mail: ccapa@easynet.com.br

Número anterior

■ 'Colonialidade de poder' e dinâmica racial: diásporas caribenhas na cidade de Nova Iorque ■ As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul ■ Cultura, cor e sociedade: a questão da etnicidade entre as empregadas domésticas ■ Racismos e anti-racismos no Brasil ■ Zumbi & Simpson, Farrakan & Pelé: as encruzilhadas do discurso racial ■ Etnicidade e cidadania como elemento de negociação: comerciantes árabes no Haiti, 1860-1910 ■ Escravidão, cidadania e serviço militar na mobilização brasileira para a Guerra do Paraguai ■ Da Presiganga ao Dique: os capoeiras no arsenal de marinha ■ Causas imediatas da superação do capital escravista-mercantil ■



9 770101 546349